

ORGANIZATION,
REPRESENTATION, and
SYMBOLS of POWER in
the ANCIENT NEAR EAST

*Proceedings of the 54th
Rencontre Assyriologique
Internationale at Würzburg
20–25 July 2008*



EDITED BY GERNOT WILHELM



VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East

*Organization, Representation,
and Symbols of Power
in the Ancient Near East*

Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale
at Würzburg
20–25 July 2008

edited by
GERNOT WILHELM

Winona Lake, Indiana
EISENBRAUNS
2012

© 2012 by Eisenbrauns Inc.
All rights reserved
Printed in the United States of America
www.eisenbrauns.com

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Rencontre assyriologique internationale (54th : 2008 : Würzburg, Germany)
Organization, representation, and symbols of power in the ancient Near East :
proceedings of the 54th Rencontre assyriologique internationale at Wuerzburg,
20–25 July 2008 / edited by Gernot Wilhelm.
p. cm.
Includes bibliographical references.
ISBN 978-1-57506-245-7 (hardback : alk. paper)
1. Middle East—Civilization—To 622—Congresses. 2. Middle East—
Politics and government—Congresses. 3. Middle East—Antiquities—
Congresses. 4. Assyria—Civilization—Congresses 5. Assyria—Politics and
government—Congresses. 6. Assyria—Civilization—Congresses.
I. Wilhelm, Gernot. II. Title.
DS41.5R35 2008
939.4—dc23

2012019372

The paper used in this publication meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences—Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48–1984. ©™

Contents

Vorwort	ix
Abbreviations	xi
Program	xvii
Das Ansehen eines altorientalischen Herrschers bei seinen Untertanen	1
WALTHER SALLABERGER	
L'exercice du pouvoir par les rois de la I ^{ère} Dynastie de Babylone: problèmes de méthode	21
DOMINIQUE CHARPIN	
Verwaltungstechnische Aspekte königlicher Repräsentation: Zwei Urkunden über den Kult der verstorbenen Könige im mittellassyrischen Assur	33
EVA CANCIK-KIRSCHBAUM	
Bild, Macht und Raum im neuassyrischen Reich	51
DOMINIK BONATZ	
Die Rolle der Schrift in einer Geschichte der frühen hethitischen Staatsverwaltung	73
THEO VAN DEN HOUT	
WORKSHOP: Collective Governance and the Role of the Palace in the Bronze Age Middle Euphrates and Beyond	
85	
Introduction	85
ADELHEID OTTO	
Archaeological Evidence for Collective Governance along the Upper Syrian Euphrates during the Late and Middle Bronze Age	87
ADELHEID OTTO	
Textual Evidence for a Palace at Late Bronze Emar	101
DANIEL E. FLEMING	
Die Rolle der Stadt im spätbronzezeitlichen Emar	111
BETINA FAIST	
Les « Frères » en Syrie à l'époque du Bronze récent: Réflexions et hypothèses*	129
SOPHIE DÉMARE-LAFONT	
Organization of Harrâdum, Suhum, 18th–17th Centuries B.C., Iraqi Middle Euphrates.	143
CHRISTINE KEPINSKI	

Ein Konflikt zwischen König und Ältestenversammlung in Ebla	155
GERNOT WILHELM	
WORKSHOP: The Public and the State	167
Introduction	167
EVA VON DASSOW	
The Public and the State	171
EVA VON DASSOW	
From People to Public in the Iron Age Levant.	191
SETH SANDERS	
Administrators and Administrated in Neo-Assyrian Times	213
SIMONETTA PONCHIA	
The Babylonian Correspondence of the Seleucid and Arsacid Dynasties: New Insights into the Relations between Court and City during the Late Babylonian Period	225
ROBERTO SCIANDRA	
La liste Lú A et la hiérarchie des fonctionnaires sumériens	249
ALEXANDRA BOURGUIGNON	
Königslisten als Appellativ-Quellen	257
PAVEL ČECH	
From King to God: The NAMEŠDA Title in Archaic Ur.	265
PETR CHARVÁT	
The Uses of the Cylinder Seal as Clues of Mental Structuring Processes inside Ur III State Machinery	275
ALESSANDRO DI LUDOVICO	
EN-Priestess: Pawn or Power Mogul?	291
JOAN GOODNICK WESTENHOLZ	
Die Uruk I-Dynastie—ein Konstrukt der Isin-Zeit?	313
CATHERINE MITTERMAYER	
Neue Erkenntnisse zu den königlichen Gemahlinnen der Ur III-Zeit	327
MARCOS SUCH-GUTIÉRREZ	
Ĝeštinanna und die Mutter des Šulgi	347
FRAUKE WEIERSHÄUSER	
Vom babylonischen Königssiegel und von gesiegelten Steinen	357
SUSANNE PAULUS	
Marduk and His Enemies: City Rivalries in Southern Mesopotamia.	369
J. A. SCURLOCK	
Text im Bild — Bild im Text: Bildmotive als Bedeutungsträger von Machtansprüchen im hellenistischen Mesopotamien?	377
KARIN STELLA SCHMIDT	
The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Enūma eliš	387
KAREN SONIK	
Aššur and Enlil in Neo-Assyrian Documents	397
SPENCER L. ALLEN	

“The Charms of Tyranny:” Conceptions of Power in the “Garden Scene” of Ashurbanipal Reconsidered	411
MEHMET-ALI ATAÇ	
Les archers de siège néo-assyriens	429
FABRICE Y. DE BACKER	
King’s Direct Control: Neo-Assyrian Qēpu Officials	449
PETER DUBOVSKY	
Triumph as an Aspect of the Neo-Assyrian Decorative Program	461
NATALIE NAOMI MAY	
Local Power in the Middle Assyrian Period: The “Kings of the Land of Māri” in the Middle Habur Region	489
DAISUKE SHIBATA	
Women, Power, and Heterarchy in the Neo-Assyrian Palaces	507
SAANA SVÄRD	
Organising the Interaction Between People: a New Look at the Elite Houses of Nuzi	519
DAVID KERTAI	
Les femmes comme signe de puissance royale: la maison du roi d’Arrapha.	531
BRIGITTE LION	
Power Transition and Law: The Case of Emar	543
LENA FIJAŁKOWSKA	
The Representatives of Power in the Amarna Letters	551
J. MYNÁŘOVÁ	
Herrscherrepräsentation und Kult im Bildprogramm des Aḫirom-Sarkophags	559
H. NIEHR	
Religion and Politics at the Divine Table: The Cultic Travels of Zimrī-Līm . . .	579
CINZIA PAPPI	
The City of Ṭābatum and its Surroundings: The Organization of Power in the Post-Hammurabi Period	591
SHIGEO YAMADA	
The Horns of a Dilemma, or On the Divine Nature of the Hittite King	605
GARY BECKMAN	
The Power in Heaven: Remarks on the So-Called Kumarbi Cycle	611
CARLO CORTI AND FRANCA PECCHIOLI DADDI	
Die Worte des Königs als Repräsentation von Macht: Zur althethitischen Phraseologie.	619
PAOLA DARDANO	
Treaties and Edicts in the Hittite World.	637
ELENA DEVECCHI	
Luxusgüter als Symbole der Macht: Zur Verwaltung der Luxusgüter im Hethiter-Reich	647
MAURO GIORGIERI AND CLELIA MORA	

Autobiographisches, Historiographisches und Erzählelemente in hethitischen “Gebeten” Arnuwandas und Mursilis	665
MANFRED HUTTER	
The (City-)Gate and the Projection of Royal Power in Ḫatti	675
J. L. MILLER	
Hethitische Felsreliefs als Repräsentation der Macht: Einige ikonographische Bemerkungen	687
ZSOLT SIMON	
“... Ich bin bei meinem Vater nicht beliebt. . .”: Einige Bemerkungen zur Historizität des Zalpa-Textes	699
BÉLA STIPICH	
Dating of Akkad, Ur III, and Babylon I	715
PETER J. HUBER	
Cuneiform Documents Search Engine	735
WOJCIECH JAWORSKI	
Fluchformeln in den Urkunden der Chaldäer- und Achämenidenzeit	739
JÜRGEN LORENZ	
Arbeitszimmer eines Schreibers aus der mittelelamischen Zeit	747
BEHZAD MOFIDI NASRABADI	
Siegel für Jedermann: Neue Erkenntnisse zur sog. Série Élamite Populaire und zur magischen Bedeutung von Siegelsteinen.	757
GEORG NEUMANN	
Did Rusa Commit Suicide?	771
MICHAEL ROAF	
Über die (Un-)Möglichkeit eines “Glossary of Old Syrian [GLOS]”	781
JOAQUÍN SANMARTÍN	
Adapas Licht	795
ILLYA VORONTSOV	
Early Lexical Lists and Their Impact on Economic Records: An Attempt of Correlation Between Two Seemingly Different Kinds of Data-Sets.	805
KLAUS WAGENSONNER	

Vorwort

Nachdem die *Rencontre Assyriologique Internationale* seit ihrer Gründung 1949 siebenmal in Deutschland – je zweimal in Berlin, Heidelberg und Münster sowie je einmal in Göttingen und München – stattfand, war 2008 erstmals die Universität Würzburg Gastgeberin.

Die 54. RAI, die vom 20. bis zum 25. Juli 2008 dauerte, zählte 312 registrierte Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Insgesamt wurden 123 Vorträge gehalten, wofür drei geräumige Hörsäle im Philosophiegebäude auf dem Universitätscampus am Hubland zur Verfügung standen.

Das Thema “Organisation, Repräsentation und Symbole der Macht in Altvorderasien” hat sich insbesondere auch in Hinsicht auf das Ziel, den Dialog zwischen Philologie und Archäologie sowie zwischen den zahlreichen Spezialisierungsfeldern innerhalb der Wissenschaften von Altvorderasien zu fördern, als produktiv erwiesen, auch wenn manche Aspekte schon anderweitig behandelt wurden. Zwei Workshops, die den Themen “Collective governance and the role of the palace in the Bronze Age Middle Euphrates and beyond” und “The Public and the State” gewidmet waren, trugen wesentlich zur Konturierung der Gesamtthematik bei. Für ihre Vorbereitung und Leitung ist Adelheid Otto (Mainz) und Eva von Dassow (Minnesota) zu danken. Ein weiterer Workshop widmete sich einer Thematik außerhalb des Rahmenthemas, nämlich “Divination im Alten Orient”. Die dabei gehaltenen Vorträge werden von Jeanette Fincke (Leiden), die den Workshop vorbereitet hatte, an anderer Stelle publiziert.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Wilhelm H. Ruchti-Stiftung danke ich für die finanzielle Unterstützung des Kongresses. Mein Dank gilt außerdem dem Präsidenten der Universität, dem Oberbürgermeister der Stadt Würzburg und dem Direktor des Martin von Wagner-Museums, die jeweils einen Empfang für die Teilnehmer gegeben haben. Vor allem aber danke ich den zahlreichen Helferinnen und Helfern, ohne deren Mitwirkung der Kongress nicht hätte stattfinden können.

G.W.

Abbreviations

AA	Archäologischer Anzeiger
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AbB	Altbabylonische Briefe
ActAnt	Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae
ADD	C. H. W. Johns, Assyrian Deeds and Documents
ADOG	Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
AfO	Archiv für Orientforschung
AHw	Wolfram von Soden, Akkadisches Handwörterbuch I-III, Wiesbaden, 1958–1981
AJA	American Journal of Archaeology
AJSL	American Journal of Semitic Literature
ALASP	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas
AMIT	Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan
ANES	Ancient Near Eastern Studies
AnSt	Anatolian Studies
AO	Tafelsignatur: Louvre
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AOATS	Alter Orient und Altes Testament, Sonderreihe
AoF	Altorientalische Forschungen
AOS	American Oriental Series
APA	Acta Praehistorica et Archaeologica
ARES	Archivi Reali di Ebla, Studi
ARET	Archivi Reali di Ebla, Testi
ARM	Archives royales de Mari (1–10 = TCL 22–31, 14, 18, 19, 21 = TCM 1–3, 5)
ARRIM	Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project
AS	Assyriological Studies
ASJ	Acta Sumerologica
ATU	Archaische Texte aus Uruk
AUCT	Andrews University Cuneiform Texts
AuOr	Aula Orientalis
AuOrS	Aula Orientalis - Supplementa
AUWE	Ausgrabungen in Uruk-Warka Endberichte
BaF	Baghdader Forschungen
BAH	Bibliothèque Archéologique et Historique
BaM	Baghdader Mitteilungen
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BAR	British Archaeological Reports
BBSt	L. W. King, ed., Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient
BBVOT	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Texte
BE	The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform Texts
BibMes	Bibliotheca Mesopotamica

BIN	Babylonian Inscriptions in the Collection of J.B. Nies
BiOr	Bibliotheca Orientalis
BM	Tafelsignatur: British Museum
BMECCJ	Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan
BoHa	Boğazköy-Hattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen
BPOA	Biblioteca del Próximo Oriente Antiguo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid)
BSNESt	Bulletin of the Society of Near Eastern Studies in Japan
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAD	The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago
CANE	Civilizations of the Ancient Near East, ed. J. Sasson
CDLI	The Cuneiform Digital Library Initiative; directed by Robert K. Englund of the University of California at Los Angeles and Peter Damerow of the Max Planck Institute for the History of Science, Berlin, http://cdli.ucla.edu
CDOG	Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
CHD	The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago
CM	Cuneiform Monographs
CSMSJ	Canadian Society for Mesopotamian Studies, Journal
CSSH	Comparative Studies in Society and History
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c., in the British Museum
CTH	Signatur für die hethitische Textsystematik, basierend auf E. Laroche, Catalogue des textes hittites, Paris 1971 mit Supplementen in RHA 30 (1972) 94–133 und 33 (1975) 68–71.
CTN	Cuneiform Texts from Nimrud
CUSAS	Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology
DAFI	Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran
DaM	Damaszener Mitteilungen
DBH	Dresdner Beiträge zur Hethitologie
DCCLT	Niek Veldhuis, Digital Corpus of Cuneiform Lexical Texts, University of California, Berkeley (http://psd.museum.upenn.edu/dcclt)
DMOA	Documenta et Monumenta Orientis antiqui
EA	El-Amarna; Tafelnumerierung nach J.A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (VAB 2), Leipzig 1915
EN	Excavations at Nuzi 1–11 (HSS 5, 9, 10, 13–16, 19; SCCNH 2, 4, 5, 8, 9, 12, 15, 18)
ePSD	electronic version of PSD, to be found at http://psd.museum.upenn.edu/epsd/
ETCSL	Black, J.A., Cunningham, G., Ebeling, J., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., and Zólyomi, G., The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/)
FAOS	Freiburger altorientalische Studien
FgrH	F. Jacoby, Fragmente griechischer Historiker
HANE/M	History of the Ancient Near East / Monographs
HANE/S	History of the Ancient Near East / Studies
HdO	Handbuch der Orientalistik
HED	J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary
HEO	Hautes Études Orientales
HSOA	Heidelberger Studien zum Alten Orient
HSS	Harvard Semitic Series / Studies
IBK	Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft

IBoT	İstanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Boğazköy Tabletlerinden seçme metinler [I], İstanbul 1944; İstanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Boğazköy Tabletleri II-IV, İstanbul 1947, 1954, 1988
IBS	Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft
IEJ	Israel Exploration Journal
IM	Tafelsignatur: Iraq Museum
IrAnt	Iranica Antiqua
IstMitt	Istanbuler Mitteilungen
IOS	Israel Oriental Studies
ITT	Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman
JAC	Journal of Ancient Civilizations
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JEOL	Jaarbericht...van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap “Ex Oriente Lux”
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JIES	The Journal of Indoeuropean Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
K	Tafelsignatur: Kuyunjik Collection, British Museum
KAH	Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts
KAI	H. Donner & W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften
KAJ	Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts
KAV	Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi
Kp	Tafelsignatur: Kayalıpınar
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi
KuSa	Kuşaklı-Sarissa
KuT	Tafelsignatur: Kuşaklı Texte
L	Tafelsignatur: Larsa
LAPO	Littératures anciennes du Proche-Orient
MARI	Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires
MARV	H. Freydank, Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte [1] (VAS 19 / N.F. 3), Berlin 1976; 2 (VAS 21 / N.F. 5), Berlin 1982; 3 (WVDOG 92), Berlin 1994; 4 (WVDOG 99), Berlin 2001; 5 (WVDOG 106), Berlin 2004; 6 (WVDOG 109), Berlin 2005; 7 (WVDOG 111), Berlin 2006
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin
MDP	Mémoires de la Délégation en Perse / Mémoires de la Mission Archéologique de Susiane / Mémoires de la Mission Archéologique de Perse / Mémoires de la Mission Archéologique en Iran
MEE	Materiali epigrafici di Ebla
MesCiv	Mesopotamian Civilizations
MHET	Mesopotamian History and Environment
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
MOS	Publications of the Middle Eastern Studies Programme on the Economy of Ancient Mesopotamia
MRS	Mission de Ras Shamra
MSL	Materialien zum sumerischen Lexikon / Materials for the Sumerian Lexicon
MüVS	Münchener vorderasiatische Studien
MSVO	Materialien zu den frühen Schriftzeugnissen des Vorderen Orients
MVAeG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Agyptischen Gesellschaft
MVS	Materiali per il vocabolario sumerico

OAAS	Old Assyrian Archives, Studies
OAM	Orientis Antiqui Miscellanea
ÖAWS	Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte
OBC	Orientalia Biblica et Christiana
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts
OIC	Oriental Institute Communications
OIP	Oriental Institute Publications
OIS	Oriental Institute Seminars
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
OPSNKF	Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund
Or	Orientalia Nova Series
OrAnt	Oriens Antiquus
OrSuec	Orientalia Suecana
PDT 1	M. Çiğ, H. Kızılyay & A. Salonen, Die Puzriš-Dagan-Texte der Istanbuler Archäologischen Museen I. AASF B 92. Helsinki 1954
PDT 2	F. Yildiz & T. Gomi, Die Puzriš-Dagan-Texte der Istanbuler Archäologischen Museen II. FAOS 16. Stuttgart: Franz Steiner, 1988
PEQ	Palestine Exploration Quarterly. Embodying the Quaterly Statement of the Palestine Exploration Fund and the Bulletin of the British School of Archaeology in Jerusalem
PIHANS	Uitgaven van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden (vormals: Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te İstanbul / Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul)
PP	La Parola del Passato
PRU	Le palais royal d'Ugarit
QGS	Quaderni di geografia storica
QuSem	Quaderni di Semitistica
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAI	Rencontre Assyriologique Internationale
RGTC	Répertoire géographique des textes cunéiformes
RHA	Revue hittite et asianique
RE	Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft
RIMA	The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods
RIMB	The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Babylonian Periods
RIA	Reallexikon der Assyriologie
RO	Rocznik Orientalistyczny
RS	Tafelsignatur: Ras-Shamra (Ugarit)
RSOu	Ras Shamra-Ougarit
SAA	State Archives of Assyria
SAAB	State Archives of Assyria Bulletin
SAACT	State Archives of Assyria Cuneiform Texts
SAAS	State Archives of Assyria Studies
SACT	Sh. T. Kang, Sumerian and Akkadian Cuneiform Texts in the Collection of the World Heritage Museum of the University of Illinois. I: Sumerian Economic Texts from the Drehem Archive. Urbana 1972. II: Sumerian Economic Texts from the Umma Archive. Urbana 1973.
SANE	Sources of the Ancient Near East
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SAT	M. Sigmund, Sumerian Archival Texts

SBA	Saarbrücker Beiträge zur Altertumswissenschaft
SCCNH	Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians
SD	Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui Pertinentia
SET	Jones, T.B. & Snyder, J.W., Sumerian Economic Texts from the Third Ur Dynasty
SGKAO	Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients
SH(C)ANE	Studies in the History (and Culture) of the Ancient Near East
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolici
StAT	Studien zu den Assur-Texten
StBoT	Studien zu den Boğazköy-Texten
StOr	Studia Orientalia
StudMed	Studia Mediterranea
StudSem	Studi Semitici
TAPS	Transactions of the American Philosophical Society
TAVO	Tübinger Atlas des Vorderen Orients
TCL	Textes cunéiformes du Louvre
TCS	Texts from Cuneiform Sources
THeth	Texte der Hethiter
TIM	Texts in the Iraq Museum
TTKY	Türk Tarih Kurumu Yayınları
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
TUAT NF	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge
TVOA	Testi del Vicino Oriente antico
UAVA	Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (Ergänzungsbände zur ZA)
UE	Ur Excavations
UET	Ur Excavation Texts
UF	Ugarit-Forschungen
Uitgaven	s. PIHANS
UTI	Die Umma-Texte aus den archäologischen Museen zu Istanbul
VAS	s. VS
VA	Signatur: Vorderasiatisches Museum
VAT	Tafelsignatur: Vorderasiatisches Museum
VO	Vicino Oriente
VS	Vorderasiatische Schriftdenkmäler
WAW	Writings from the Ancient World. Society of Biblical Literature
WdO	Die Welt des Orients
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
YBC	Tafelsignatur: Babylonian Collection, Yale University Library
YNER	Yale Near Eastern Researches
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete / ...und Vorderasiatische Archäologie
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
ZATU	M. W. Green & H. J. Nissen, Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk. ATU 2
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZVS	Zeitschrift für Vergleichende Sprachwissenschaft

*Program*¹

Monday, July 21, 2008

Aula (“Neubaukirche”)

- 10.00–10.45 Opening Ceremony
Gernot Wilhelm, Organisation of the Rencontre 2008
Axel Haase, Präsident der Julius-Maximilians-Universität
Würzburg
Jack M. Sasson, President of the International Association for
Assyriology
- 10.45–11.15 *E. Cancik-Kirschbaum (Berlin): Herrschaft als Verfahren. Zur
Repräsentation politischer Herrschaft in Administration und
Ritual
- 11.15–11.45 *D. Charpin (Paris): L’exercice du pouvoir par les rois de la 1ère
dynastie de Babylone: problèmes de méthode
- 11.45–12.15 P. Michalowski (University of Michigan): Of Power and its
Representations in Ancient Mesopotamian Societies

”Philosophiegebäude”, Lecture Hall 1

Chair: A. Archi (Rom)

- 14.00–14.30 *W. Sallaberger (München): The Prestige of an Ancient Near
Eastern Ruler / Das Ansehen eines altorientalischen Herrschers
- 14.30–15.00 P. Steinkeller (Harvard University): The Grand Strategy of the
Ur III Empire: Exquisite Design, Perfect Failure
- 15.00–15.30 *Th. van den Hout (University of Chicago): Die Rolle der Schrift
in einer Geschichte der früheren hethitischen Staatsverwaltung
- 15.30–16.00 *D. Bonatz (Berlin): Bildmacht Assyrien

Chair: J. Klein (Ramat Gan)

- 16.30–17.00 *A. Bourguignon (Bruxelles): La liste Lú A et la hiérarchie des
fonctionnaires sumériens
- 17.00–17.30 *J. Westenholz (Jerusalem): EN-Priestess – Pawn or Power
Mogul
- 17.30–18.00 *H. Niehr (Tübingen): Die Herrscherrepräsentation auf dem
Bildprogramm des Ahirom-Sarkophags aus Byblos

1. Asterisk: Lectures are published in this volume.

Lecture Hall 2*Chair: E. Frahm (Yale University)*

- 16.30–17.00 S. Zawadzki (Poznań): Building of the Temple: Ideology and Practice
- 17.00–17.30 M. Worthington (Cambridge): Questions of Power and the Power of Questions
- 17.30–18.00 C. Ambos (Heidelberg): Die Keule als herrscherliche Insignie und Götterwaffe

Lecture Hall 4*Chair: K. Hecker (Münster)*

- 16.30–17.00 S. Aro (Helsinki): Lust zur Assyriologie – the Assyriological career of Jussi Aro
- 17.00–17.30 Z. Cochavi-Rainey (Sha'arei Tikva): Verbal Morphosyntax in the Jerusalem Amarna Letters.
- 17.30–18.00 L. Kogan (Moscow): Accusative as casus pendens: a hitherto unrecognized feature of early Akkadian royal inscriptions

Tuesday, July 22, 2008**Lecture Hall 1***Chair: W. Sallaberger (München)*

- 9.00–9.30 T. Sharlach (Stillwater, OK): The Power of Sacrifice in the Archive of Shulgi-simti
- 9.30–10.00 J. Klein (Ramat-Gan): Lament over the Dead in Mesopotamian Literature
- 10.00–10.30 D. I. Owen (Cornell University): New Light on the City of Iri-Saḡrig/ Āl-Šarrākī
- 11.00–11.30 E. Frahm (Yale University): New Light on a Dark Age: Assurnasirpal I, the White Obelisk, and the Bed of Ishtar
- 11.30–12.00 D. Schwemer (London): Empowering the Patient: The Opening Section of the Ritual Maqlû
- 12.00–12.30 E. Robson (Cambridge): Scholarship and power: geographies of knowledge in the first millennium

Chair: H. Hunger (Wien)

- 14.00–14.30 J. Taylor (London): British Museum collections online
- 14.30–15.00 J. Renger (Berlin): Bericht über das Assur-Projekt
- 15.00–15.30 *W. Jaworski (Warsaw): Search Engine for the Neo-Sumerian Economic Documents Corpus

Chair: W. Röllig (Tübingen)

- 16.00–16.30 *P. Čech (Praha): Wörterbuch des Eblaitischen. Königslisten als Appellativ-Quellen
- 16.30–17.00 *J. Sanmartín (Barcelona): Über die (Un-)Möglichkeit eines Glossary of Old Syrian

Lecture Hall 2

- 9.00–17.30 Workshop “Divination im Alten Orient”; organized and chaired by J. C. Fincke (Leiden/Heidelberg)
- 9.00–9.30 J. C. Fincke (Leiden/Heidelberg): Divination im Alten Orient: Ein Überblick
- 9.30–10.00 D. Bawanyeck (Berlin/Mainz): Orakelspezialisten als Ritualkundige
- 10.00–10.30 Y. Sakuma (Würzburg): Analyse hethitischer Vogelflugorakel
- 11.00–11.30 J. Hazenbos (Amsterdam/München): Ergebnis noch offen
- 11.30–12.00 W. G. Lambert (Birmingham): The *ikribs*
- 12.00–12.30 A. De Vos (Würzburg): Zur altorientalischen Opferschau im Spannungsfeld zwischen “Theorie” und “Praxis”
- 14.00–14.30 N. Heeßel (Heidelberg): Manipulation bei der Opferschau?
- 14.30–15.00 I. Khait (Moscow): On some new readings in YOS 10
- 15.00–15.30 L. Verderame (Roma): [on astrological omens]
- 16.00–16.30 A. Guinan (Philadelphia): Prognostication or Prohibition? Marriage and Divorce in the Omen Series, *Šumma ālu*
- 16.30–17.00 B. Böck (Madrid): Von Herrschern gewidmeten physiognomischen Traktaten
- 17.00–17.15 Abschlußdiskussion

Lecture Hall 4

Chair: J. Cooper (Berkeley)

- 9.00–9.30 F. Karahashi (Tokyo): Free Relatives in Sumerian
- 9.30–10.00 E. Haber (Ramat-Gan): The Stylistic Role of the Anticipatory Genitive Construction in Sumerian Literature
- 10.00–10.30 T. Szink (Provo UT): gú-bar, gú, and bar: Units of Measure at Ebla

Chair: Ch. Steitler (Würzburg)

- 11.00–11.30 A. Gianto (Rome): Unheeded pleas to the powers that be?
- 11.30–12.00 *L. Fijalkowska (Łódź): Power Transition and Law: the Case of Emar
- 12.00–12.30 *A. Di Ludovico (Roma): The Use of Cylinder Seals as Clues of Mental Structuring Processes inside the Ur III State Machinery

Chair: K.R. Veenhof (Heemstede)

- 14.00–14.30 *J. Lorenz (Marburg): Wer ist der Mächtigste im Land?
- 14.30–15.00 G. Kryszat (Mainz): Die Bedeutung der altassyrischen Eponymenlisten für die Rekonstruktion syrisch-anatolischer und assyrischer Geschichte
- 15.00–15.30 E. Monamy (München): Aramäische Paläste - Machtdarstellung durch Architektur

Chair: D. Schwemer (London)

- 16.00–16.30 A. Livingstone (Birmingham): Ishtar of Niniveh: Images of Power and the Power of Images
- 16.30–17.00 B. Nilhamn (Leiden): The Beaded Ring

Wednesday, July 23, 2008

Lecture Hall 1

Chair: H.J. Nissen (Hainfeld)

- | | |
|-------------|---|
| 9.00–9.30 | H. D. Baker (Wien): Mind your step: access and exclusion as representations of power and control |
| 9.30–10.00 | B. N. Porter (Chebeague Island, ME): Attacking the Symbols of Power: Mutilating Bas Reliefs as the Assyrian Empire Fell |
| 10.00–10.30 | *S. Paulus (Münster): Von der Macht des Königssiegels und “gesiegelten Steinen |

Chair: D. Bonatz (Berlin)

- | | |
|-------------|--|
| 11.00–11.30 | *D. Shibata (Cambridge): The City of Tābetu and the Kings of the Land of Mari. Documents for the Administration of a Middle Assyrian Local Principedom |
| 11.30–12.00 | *Sh. Yamada (Tsukuba): The City of Tabatum and Its Surroundings: The Organization of Power in the Post-Hammurabi Period |
| 12.00–12.30 | St. Lundström (Wien): Die Königsgrüfte des Alten Palastes von Assur |

Lecture Hall 2

Chair: H. Neumann (Münster)

- | | |
|-------------|--|
| 9.00–9.30 | *C. Mittermayer (Heidelberg): Die Uruk I Dynastie - ein Konstrukt der Isin Zeit? |
| 9.30–10.00 | *P. Charvát (Plzeň): From king to god: The NAMEŠDA title in archaic Ur |
| 10.00–10.30 | *K. Wagensonner (Wien): Structures in Early Lexical Texts in comparison to the Administrative Corpus |

Chair: D. I. Owen (Cornell University)

- | | |
|-------------|---|
| 11.00–11.30 | R.E. Averbeck (Deerfield, IL): The Ground-up Plan of Gudea's Eninnu |
| 11.30–12.00 | *M. Such-Gutiérrez (Madrid): Neue Erkenntnisse zu den königlichen Gemahlinnen der Ur III-Zeit |
| 12.00–12.30 | *F. Weiershäuser (Heidelberg): Geschtinanna und die Mutter des Schulgi |

Lecture Hall 4

Chair: G. Beckman (University of Michigan)

- | | |
|-------------|--|
| 9.00–9.30 | *B. Stipich (Budapest): Der Zalpa-Text und die Theorie der Machtausübung im Hethitischen Reich |
| 9.30–10.00 | *M. Hutter (Bonn): Geschichtsdeutung in “Gebeten” Arnuwandas, Mursilis und Muwattallis |
| 10.00–10.30 | *P. Dardano (Siena): Die Worte des Königs als Repräsentation von Macht: Zur althethitischen Phraseologie |

Chair: M. Giorgieri (Pavia)

- | | |
|-------------|---|
| 11.00–11.30 | *E. Devecchi (Venezia): Treaties and edicts in the Hittite world |
| 11.30–12.00 | S. Görke (Mainz): Wem präsentierte sich der hethitische König? Eine Analyse anhand hethitischer Festritualtexte |

- 12.00–12.30 *G. Beckman (University of Michigan): The Horns of a Dilemma, or On the Divine Nature of the Hittite King

Thursday, July 24, 2008

Lecture Hall 1

Chair: M. Roaf (München)

- 9.00–9.30 *N. N. May (Jerusalem and Berlin): Royal Triumph as an Aspect of the Neo-Assyrian Decorative Program
- 9.30–10.00 *M.-A. Ataç (Bryn Mawr College): The “Charms of Tyranny:” Conceptions of Power in the “Garden Scene” of Ashurbanipal Reconsidered
- 10.00–10.30 *F. De Backer (Strasbourg): Les archers de siège néo-assyriens: remarques iconographiques

Chair: W.G. Lambert (Birmingham)

- 11.00–11.30 *D. Kertai (Amsterdam): Organising the interaction between people, a new look at the elite houses of Nuzi
- 11.30–12.00 P. Kociszewski (Warsaw): The Gate (bābtu) - Authority and Magical Space between the Worlds
- 12.00–12.30 *J. L. Miller (Mainz): The (City-)Gate and the Projection of Royal Power at Hattusa

Chair: M. Dietrich (Münster)

- 14.00–14.30 *M. Giorgieri & Cl. Mora (Pavia): Luxusgüter als Symbole der Macht: in den “Schatzkammern” der altorientalischen Könige
- 14.30–15.00 *K.S. Schmidt (Würzburg): Text im Bild - Bild im Text: Bildmotive als Bedeutungsträger von Machtansprüchen im hellenistischen Mesopotamien?
- 15.00–15.30 N. Czechowicz (St. Petersburg): “Szepter der Gottheit: ein Vermerk von einem Ästheten im Protokoll über Diebstahl”

Lecture Hall 2

- 9.00- 14.30 Workshop “Collective governance and the role of the palace in the Bronze Age Middle Euphrates and beyond”, organized by A. Otto (München)

Chair: A. Otto (München)

- 9.00–9.30 *A. Otto (München): Archaeological evidence for collective governance along the Upper Syrian Euphrates during the Late and Middle Bronze Age
- 9.30–10.00 *B. Faist (Berlin): Communal leadership: The role of the “town” in Late Bronze Age Emar
- 10.00–10.30 *S. Démare-Lafont (Paris): The Brothers in Syria. Reflections and hypothesis

Chair: N. Ziegler (Paris)

- 11.00–11.30 *G. Wilhelm (Würzburg): A Conflict Between King and Assembly of Elders. The evidence of the Hurro-Hittite Ebla Tale
- 11.30–12.00 A. Pruss (München): The Organization of the Middle Bronze Age Settlement at Halawa

- 12.00–12.30 *C. Kepinski (Nanterre): The organization of a new town, outpost of the kingdom of Eshnunna then of Babylon: Harrâdum, Iraqi Middle Euphrates, 18th-17th BC.

Chair: H. Klengel (Berlin)

- 14.00–14.30 J. Eidem (Copenhagen): Skyline Power in Ancient Syria
 14.30–15.00 *J. Mynářová (Prague): The Representatives of Power in the Amarna Letters
 15.00–15.30 N. Mhisen (Lyon): The King and his Image in Syria Through Glyptical and Artistic Evidence as well as Written Sources during the Middle Bronze Age

Lecture Hall 4

Chair: M. Krebern timer (Jena)

- 9.00–9.30 T. Mikolajczak (Gdansk): The religion of the Medes: the reassessment
 9.30–10.00 *B. Mofidi Nasrabadi (Mainz): Arbeitszimmer eines Schreibers aus der mittelelamischen Zeit
 10.00–10.30 *G. Neumann (Münster): Siegel für jedermann - Neues zur sog. "Série Élamite Populaire"

Chair: Th. van den Hout (University of Chicago)

- 11.00–11.30 A. Gilan, Amir (Mainz): Telipinu in the dock – ancient and modern historical accounts of a usurpation that may have never happened
 11.30–12.00 *C. Corti & F. Pecchioli Daddi (Firenze): Remarks on the so-called Kumarbi Cycle
 12.00–12.30 *Zs. Simon (Budapest): Hethitische Felsreliefs als Repräsentation der Macht – Einige ikonographische Bemerkungen

Chair: J. Klinger (Berlin)

- 14.00–14.30 S. Hutter-Braunsar (Bonn): Bemerkungen zum Hieroglyphenluwischen
 14.30–15.00 ---
 15.00–15.30 A.F. Rainey (Tel Aviv University): New LIGHTing on the Amarna Tablets

Friday, July 25, 2008

Lecture Hall 1

Chair: M. Geller (London)

- 9.00–9.30 *P.J. Huber (Klosters): Astronomical Dating of Akkad, Ur III and Babylon
 9.30–10.00 *J. Scurlock (Chicago): Marduk and His Enemies: City Rivalries in Southern Mesopotamia
 10.00–10.30 *K. Sonik (Philadelphia): The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Mesopotamian Literature

Chair: J. L. Miller (Mainz)

- 11.00–11.30 *C. Pappi (Leipzig): Religion and Politics at the Divine Table: the Cultic Travels of Zimrī-Līm
 11.30–12.00 S. Jakob (Heidelberg): Dichtung und Wahrheit
 12.00–12.30 *M. Roaf (München): Did Rusa commit suicide?

Chair: G. Frame (Philadelphia)

- 14.00–14.30 N. Bellotto (Verona): The Role of Witnesses in the Middle Assyrian Legal Documents
 14.30–15.00 *P. Dubovsky (Roma): The Direct Control of the King: Neo-Assyrian qīāpu Officials
 15.00–15.30 *S. Allen (Philadelphia): Ashur and Enlil in Neo-Assyrian Documents

Chair: Th. Krispijn (Leiden)

- 16.00–16.30 M. Washizu (Birmingham): Nabû-zuqup-kēna: a case study of palaeography and Neo-Assyrian scholarly life
 16.30–17.00 M.M. Tatulescu (Bucharest): Mythological background of the ideology of power: the combat myth

Lecture Hall 2

- 9.00- 12.00 Workshop “The Public and the State”, organized by Eva von Dassow (Minnesota)

Chair: B.N. Porter (Chebeague Island, ME)

- 9.00–9.30 *E. von Dassow (Minnesota): The Public and the State. An Introduction
 9.30–10.00 *S. Sanders (Hartford, CT): From People to Public in the Iron Age Levant
 10.00–10.30 Respondant: A. Kuhrt (London), Discussion

Chair: Eva von Dassow (Minnesota)

- 11.00–11.30 *S. Ponchia (Verona): Neo-Assyrian administration: a view from the local and private archives
 11.30–12.00 *R. Sciandra (Pisa): Letters from the Seleucid and Arsacid kings to the city of Babylon as a means of evaluating the interaction between the court and the local elites during the Hellenistic period
 12.00–12.30 Discussion

Chair: J.M. Asher-Greve (Basel)

- 14.00–14.30 K. De Graef (Gent): Bewitched, Bothered and Bewildered. Girl Power in Old Babylonian Sippar
 14.30–15.00 *B. Lion (Paris): Les femmes comme signe de puissance royale: la maison du roi d'Arrapha
 15.00–15.30 *S. Teppo (Helsinki): Women and Power in the Neo-Assyrian Palaces

Chair: B. Lion (Paris)

- 16.00–16.30 J. M. Asher-Greve (Wien): Macht – Körper – Frauen: Herrscherideologie und Subversion im neuassyrischen Königshaus

- 16.30–17.00 I. Zsolnay (Waltham, MA): *pilakkus* and *keppûs*, Feminine Accoutrements or Martial Apparatus?

Lecture Hall 4

Chair: L. Kogan (Moskow)

- 9.00–9.30 M. Puturidze (Tiflis): Old Babylonian Archaeological Evidences of Power Representation from South Caucasus
 9.30–10.00 P. Goedegebuure (Chicago): Exerting power on the crossroads of three cultures: The stuart of the king in Cilicia
 10.00–10.30 *I. Vorontsov (Münster): Adapas Licht

Chair: M. Puturidze (Tiflis)

- 11.00–11.30 H. Schaudig (Heidelberg): Zum “Prodigienbuch”
 11.30–12.00 T. Oshima (Leipzig): A man’s visit to Esagil
 12.00–12.30 ---

Chair: J. Oliva (Ciudad Real)

- 14.00–14.30 T. Abusch (Brandeis University): Some observations on the redaction of Maqlû Tablet VII (read by D. Schwemer)
 14.30–15.00 D. Nadali (Roma): The King and the Lion: An Allegory of Power
 15.00–15.30 A. Al-Rawi (Tübingen): Ist die Ashara-Stele wirklich im Auftrag von Tukulti- Ninurta II. angefertigt worden?

Das Ansehen eines altorientalischen Herrschers bei seinen Untertanen

Walther Sallaberger

MÜNCHEN

„Von Enlil berufener Hirte“ (*rējûm nibît Ellil*, CH i 52–54), „Erstürmer der vier Weltgegenden“ (*tîb kibrât erbêtim*, ii 2–4), „Schirm des Landes“ (*ṣulûl mâtim*, ii 48f.), „ungestümer Wildstier“ (*rîmum kadrum*, iii 7f.), „frommer Fürst“ (*rubûm na’dum*, iv 32f.), „Sonne von Babylon, der das Licht über dem Land Sumer und Akkad aufgehen lässt“ (*šamšu Babilim, mušēši nûrim ana mât Šumerim u Akkadim*, v 4–9): mit solchen Epitheta wurde Ḫammurapi von Babylon in seiner berühmten Gesetzesstele vorgestellt. Auch wenn die ideologischen Implikationen solcher Epitheta erschlossen werden können, so bleibt dabei doch unbekannt, wie der Liebling der Götter oder „der ungestüme Wildstier“, wie der babylonische König von seinen Untertanen gesehen wurde.

Denn deren Gehorsam bildet die Grundlage von Herrschaft, wenn man Max Webers Definition folgt.¹ In diesem Zusammenhang stellen sich dann aber weitere Fragen: Wie stellte sich die königliche Macht aus der Perspektive der Babylonier dar? Wirkten auch andere Aspekte außer der faktischen politischen Macht, die womöglich durch rigide Gesetze, ergebene Beamte, willfähige Spezialtruppen und eine starke Armee aufrecht erhalten werden konnte? Denn stabile Herrschaft impliziert, dass der König sein Volk an sich band und sich nicht allein auf die Legitimation innerhalb seiner Ideologie berufen konnte. Die Konstanz des Königtums in Mesopotamien und die strukturellen Voraussetzungen von Herrschaft setzen eine enge Bindung zwischen dem König und seinem Volk unabdingbar voraus. Hier ist nach dem Ansehen, der positiven Einschätzung des Königs zu fragen, wobei sich in erster Linie die Aufgabe stellt, dafür geeignete Quellen zu identifizieren. Denn in königlichen Texten steht der König allein im Fokus, als Adressaten erscheinen explizit der zukünftige Herrscher oder die Götter, so dass eine adäquate Beschreibung der sozialen Funktionen und Wirkung der Texte erschwert wird. Die königlichen

Author's note: Zusätzlich zu den im Abkürzungsverzeichnis aufgeschlüsselten Abkürzungen wird in diesem Aufsatz die Abkürzung Ur-Utu für Van Lerberghe and Voet 1991 verwendet.

1. Weber 1980 (1922), Kap. I § 16: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht. Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden; Disziplin soll heißen die Chance, kraft eingeübter Einstellung für einen Befehl prompten, automatischen und schematischen Gehorsam bei einer angebbaren Vielheit von Menschen zu finden. . . . Der Tatbestand einer Herrschaft ist nur an das aktuelle Vorhandensein eines erfolgreich andern Befehlenden, aber weder unbedingt an die Existenz eines Verwaltungsstabes noch eines Verbandes geknüpft; dagegen allerdings – wenigstens in allen normalen Fällen – an die eines von beiden.“

Texte, das sind Bau- und Weihinschriften, Stelen und Hymnen ebenso wie die Formeln der Jahresnamen, kann man auch *nicht* als im engeren Sinne ‚argumentativ‘ auffassen, also als begründete Stellungnahmen in Streitfällen. Ebenso verbietet sich eine Bezeichnung als ‚Propaganda‘, denn es fehlte die Masse an Menschen, die von den Vorzügen des Königs hätte überzeugt werden sollen. Wenn die königlichen Texte selbst also nicht plausibel in eine argumentative oder legitimatorische Auseinandersetzung mit den Untertanen einzupassen sind, dann entfallen sie auch weitgehend als primäre Quelle für das Ansehen des Herrschers in seinem Lande.

Vielmehr sei hier eine Zusammenschau unterschiedlicher Quellen gewagt, in denen sich der Blick der Bevölkerung auf ihren Herrscher offenbart.² Die Beispiele in diesem Beitrag stammen aus dem Frühen Mesopotamien, dem Zeitraum von der präargonischen bis zur altbabylonischen Periode. Diese Epoche lässt sich sowohl aufgrund ideologischer Traditionen als auch aufgrund ähnlicher Raum- und Bevölkerungsgrößen zusammenfassend betrachten, sie hebt sich zudem von nachfolgenden Reichen ab. Ein Schwerpunkt liegt aufgrund der Quellenlage auf dem Babylonien Hammurapis, denn hier ergänzen Briefe und Urkunden das Bild. Wir nähern uns dem Thema in drei Schritten:

1. Zuerst interessiert die Perspektive des Herrschers selbst auf sein Volk, wobei neben königlichen Texten auch administrative Palastarchive zu berücksichtigen sind und zudem die Frage der Kommunikation königlicher Ideologie gestreift wird.
2. Die Verteilung ökonomischer Ressourcen verweist recht deutlich auf den zentralen Stellenwert des Kriegswesens bei der Repräsentation des Herrschers und der Generierung seines Ansehens im Land.
3. Palast, König und Hauptstadt werden nach dem Zeugnis altbabylonischer Alltagsbriefe vornehmlich als höchste Rechtsinstanz wahrgenommen. Dem Zentrum der Macht begegnete man in gebotenem Respekt, doch auch Stiftungen für den regierenden König sind in dieses Bild einzufügen.

Dieser Beitrag verfolgt damit ein doppeltes Ziel, nämlich zunächst überhaupt relevante Quellen für den Blick der Menschen auf ihren Herrscher zu identifizieren und anzuführen und damit in einem weiteren Schritt die Akzeptanz königlicher Macht und das darüber hinausgehende Ansehen eines Königs als relevante Faktoren erfolgreicher Herrschaftsausübung darzustellen. Über den Gehorsam gegenüber dem Herrscher hinaus, der jede Form von Herrschaft definiert, geht es um sein Prestige, das allgemeine gesellschaftliche Anerkennen des Charismas des königlichen Amts.³

1. Die Perspektive des Herrschers

In den königlichen Texten steht allein der Herrscher im Fokus, so dass sie zwar die ideologischen Grundlagen, doch nicht die politische Verankerung seiner Macht zeigen. Umso wertvoller sind deshalb die vereinzelt Aussagen über die Abhängigkeit des Königs von der Zustimmung seines Volkes (Abschnitt 1.1.). Auf vielfältige Weise erfuhr man außerhalb des Hofes von Person, Amt und Taten des Herrschers,

2. In den meisten Fällen müssen Andeutungen genügen; bibliographisch nachgewiesen sind nur die eingehender behandelten Textstellen.

3. Nach der Typologie von Max Weber (1922) weist die traditionale Herrschaft im Frühen Mesopotamien durch die Verwaltung Züge der legalen Herrschaft und durch die außeralltägliche Bevorzugung des Königsamts der charismatischen Herrschaft auf. Im vorliegenden Zusammenhang wird der amtscharismatische Aspekt vorrangig behandelt.

wurden im Lande die Inhalte königlicher Texte vermittelt (1.2.). Die Texte stellen die Beziehung des Herrschers zu den Göttern beinahe als exklusiv dar, doch aus dem Blickwinkel unseres Themas lässt sich außerdem erkennen, dass die Götter in ihren Tempeln zugleich als die Identifikationspunkte mesopotamischer Städte fungierten (1.3.). Damit unterwarfen sich Herrscher und Land den gemeinsam anerkannten überirdischen Mächten und den von ihnen repräsentierten Werten und Normen. In der politischen Praxis hatte der Herrscher seiner Verantwortung gegenüber dem Land insbesondere durch eine adäquate Verteilung der ökonomischen Ressourcen gerecht zu werden (1.4.).

1.1. Die Macht des Volkes

So sehr sind die königlichen Texte auf die Gestalt des Herrschers fixiert, dass Hinweise auf die Macht des Volkes, die sogar einen Herrscher vertreiben konnte, selten bleiben. Ein Grenzdokument des präargonischen Herrschers Enmetena von Lagaš schließt mit dem Fluch, dass ein Vertragsbrüchiger aus Umma von seiner eigenen Stadt erschlagen werde:

Wenn der Mann von Umma den Grenzdeich Ningirsus, den Grenzdeich Nanšes überschreiten will, um gewaltsam Felder wegzunehmen, – sei es ein Mann von Umma, sei es ein Fremder – dann soll Enlil ihn zerstören, soll Ningirsu sein großes Fangnetz über ihn werfen und seine erhabene Hand, seinen erhabenen Fuß von oben auf ihn setzen!

Die Bevölkerung seiner Stadt soll die Hand gegen ihn erheben und ihn dann inmitten seiner Stadt erschlagen! (Ent. 28 vi 9–29 // Ent. 29 vi 21–40 = RIME 1.9.5.1, Hervorhebung W. S.)

Auch der Begründer der III. Dynastie von Ur, Urnamma, wünscht, dass die Stadt den nachlässigen Nachfolger vom Thron vertreibe:

[Wer] diese Inschrift ausradiert, seinen Namen darauf schreibt, wegen dieses [Fluches] einen Anderen die Hand erheben lässt, damit er diese [Inschrift] ausradiere, ihm einen nicht zu schreibenden Namen *[auftrage]* – sei dieser [Mensch] ein König, ein ‚Herr‘ oder ein Stadtfürst – *von seinem hingestellten Thron herab(gestürzt) soll er im Staub [sitzen]! Seine [Stadt] soll ihn unter dem Baldachin weg vertreiben!*

Seine [Stadt] soll zu einer Stadt gemacht werden, der Enlil nicht wohlgesonnen ist! [Die Stadttore] seiner Stadt soll man öffnen! [. . .] junge Männer seiner Stadt sollen Blinde sein! [. . .] junge Frauen seiner Stadt sollen schlaflos sein! Am [. . .] seiner Stadt sollen (die Götter) Enki, Iškur und Ašnan im erhabenen [. . .] Enlils [. . .]. [. . .] der Hürde sollen sie nicht erbauen, [. . .] des Pferchs sollen sie ihm nicht [. . .] [Spuren] (Codex Urnamma, Schluss C iii' 9'–22'; nach Wilcke 2002: 326f.; Hervorhebung W. S.)

Im Fluch bei den Göttern wurde die Rebellion der Bevölkerung beschworen; die Macht des Herrschers musste von den Menschen akzeptiert werden, um wirksam zu sein.

Utuḫeḡal von Uruk beschrieb eindrücklich, wie der Machtverlust von der Bevölkerung umgesetzt wurde:

An diesem Tag hat Tirigan, der König von Gutium, sich ganz alleine zu Fuß davongestohlen. Dort, wohin er sein Leben gerettet hatte, in Dabrum, war es für ihn gut.

Weil die Leute von Dabrum wussten, dass Utuḫegal der König ist, dem Enlil die Macht gegeben hat, haben sie den Tirigan nicht freigelassen.

Der Bote Utuḫegals hat den Tirigan und dessen Frau und Kinder in Dabrum festgenommen und an seine Hand die Holzklammern angelegt, seine Augen mit einem Tuch verbunden. (Text RIME 2, 286f. und 292, E2.13.6.4: 103–120; Hervorhebung W. S.)

Die religiös fundierte Ideologie des Königtums, dass Utuḫegal das Königtum von Enlil erhalten hatte, wurde als allgemein bekannt vorausgesetzt. Die politische Macht hatten auch die Einwohner im letzten Winkel des Landes akzeptiert, ihr konsequent loyales Verhalten führte letztlich zum Sieg Utuḫegals.

Hier wird einmal in Worte gefasst, dass bei jedem Regierungsantritt, umso mehr aber beim Wechsel der herrschenden Dynastie die Bevölkerung den neuen Herrscher mitzutragen hatte, wobei zuerst die Zustimmung wichtiger Institutionen und einflussreicher Persönlichkeiten gefordert war.

1.2. Die Verbreitung königlicher Ideologie

Die uns erhaltenen königlichen Quellen zeigen einige Wege auf, *wie* Name und Bild des Königs und seine Taten im Lande kommuniziert wurden. Die wichtigsten Denkmäler königlicher Präsentation, die Stelen oder Statuen mit ihren Bildnissen und Inschriften, befanden sich meist in Tempeln, in deren Fundamenten die Bauinschriften vergraben waren. Die Hymnen wurden am königlichen Hof von Ur rezitiert: die Sänger traten als Dichter der Preislieder in Erscheinung, sie wurden dafür mit Geschenken reich belohnt.⁴ Sowohl Tempel als auch Palast sind aber Orte beschränkter Zugänglichkeit.

In der altbabylonischen „Schule“ (e₂-dub-ba-a) studierte man die Preislieder von früheren Königen der Ur III- und Isin-Zeit ebenso wie historische Inschriften, Königsbriefe und andere Literaturwerke, so dass die ideologischen Grundlagen des Königtums unter den Personen mit Schreiberausbildung verbreitet waren; das war in altbabylonischer Zeit ein nicht allzu kleiner⁵ und vor allem ein einflussreicher Personenkreis.

In Analogie zu einer solchen in der Regel posthumen Tradition von Texten lässt sich erschließen, wie man allerorten während der jeweiligen Regierungszeit das „offizielle“ Herrscherbild der königlichen Texte rezipieren konnte. Als ein Zeugnis für einen Konsens in der geistigen Elite des Landes über die Ideologie des Herrschers kann man auf die Hymnen auf Rim-Sîn verweisen, die von der Priesterschaft in Ur zu seinen Ehren verfasst wurden.⁶ Und die sumerischen Briefe der Schultradition vermitteln in ihrer Mischung aus literarischen königlichen Epitheta und trockener Verwaltungssprache einen Eindruck davon, wie das überhöhte Bild des Königs in den Alltag des Schreibers eingepasst wurde.⁷

Gerade die Priester der größeren Tempel begegneten dem Wirken ihrer Könige täglich in deren Bauten und Stiftungen. Königliche Bauinschriften waren zwar in

4. Knapp zusammenfassend Sallaberger 2003/04: 57; zu den königlichen Sängern nun Pruzsinszky 2007.

5. Vgl. Wilcke 2000 zur Literalität in altbabylonischer Zeit.

6. So Charpin 1986: 301f.: «En réalité, ces hymnes sont des salutations adressées par le clergé d'un temple lors de la visite d'un souverain»; vgl. Brisch 2007: 67 u.ö.

7. Neben der literarischen Korrespondenz mit den Königen von Ur (RCU, Michalowski 1976) sind hier vor allem Briefe der „Sammlung B“ (Ali 1964) einschlägig.

der Regel verborgen, so dass der Namen am göttlich geschützten Ort lange bewahrt wurde, doch gab es gelegentlich auch sichtbare Bauinschriften.⁸ In den Haupttempeln waren zudem Statuen älterer und regierender Könige versammelt, deren Namen durch den regelmäßigen Opferdienst in Erinnerung gerufen wurde.

Das charakteristische Bild des Herrschers stand vielen Einwohnern des Landes gerade unter den Dynastien von Ur III bis Babylon I ständig vor Augen: Die Rollsiegel königlicher Amtsträger, vom Stadtfürsten (*ensi₂*) im Reich von Ur III bis zum Kultpersonal unter den letzten Königen von Babylon I, trugen nicht nur eine Inschrift, die den Siegelinhaber als „Diener“ des regierenden Königs auswies, sondern zeigten auch im Bild den König thronend oder als Triumphator, dem sich der Beter ehrfürchtig näherte.⁹ Alle Amtsträger verfügten als Zeichen ihres Amtes über Name und Bild des jeweiligen Königs in ihren Rollsiegeln, die sie innerhalb der Administration und gegenüber ihren Klienten auswiesen;¹⁰ Status und Ansehen gewannen sie so aus ihrem Verhältnis zum Herrscher.

Nicht nur dessen Namen und Bild, sondern auch seine wichtigsten Taten konnten alle in Administration und Recht tätigen Landesbewohner sehr genau: in der Form von Jahresnamen wurden in verdichteter Form dieselben Inhalte transportiert, die am Hof in langen Hymnen besungen wurden oder die in Steleninschriften niedergelegt waren, all die Stiftungen für die Götter des Landes und die Tempelbauten, die Erlasse oder Kriegszüge. Alle Urkunden im Lande, von der Ausgabeliste von Rationen bis zu privatrechtlichen Verträgen, erhielten dieselben Datenformeln, alle Schreiber gebrauchten sie in einheitlicher Weise. Jedes persönliche Datum außerhalb des Jahreskreises war so durch die königliche Politik definiert.

Die genannten Quellen mögen als Hinweise darauf genügen, durch welche Medien und auf welchen Wegen Name, Bild und Taten des Königs über die Amtsträger im ganzen Lande verbreitet wurden.

1.3. Die Rolle der Götter in der Repräsentation gegenüber dem Land

In welcher Form die Königsideologie kommuniziert wurde, ist wieder am prägnantesten bei Utuhegal formuliert:

Der König, von Enlil mit Macht beschenkt, den Inana ins (reine) Herz berufen hat, Utuhegal, der starke Mann, zog ihm (: Tirigan) aus Uruk entgegen. Am Iškurtempel schlug er die (Lager)pflöcke ein, zu den Söhnen seiner Stadt sprach er:

„Gutium, das hat Enlil mir gegeben, meine Herrin Inana ist meine Helferin, Dumuzi-ama’ušumgalana hat es als das Meinige erklärt, den Gilgameš, den Sohn Ninsumuns, hat er mir zum Anwalt gegeben.“ Den Söhnen von Uruk und Kulaba bereitete er damit Freude. Wie ein einziger Mann folgten sie ihm nach.

Die Leute von Uruk folgten dem König bereitwillig in den Krieg, nachdem der ihre Stadtgötter Inana, Dumuzi-ama’ušumgalana und Gilgameš angerufen hatte.

In der Ideologie des Frühen Mesopotamien war das Königtum eine Gabe der Götter, die den jeweiligen Herrscher bestimmten und ihm die für sein Amt erforderlichen Voraussetzungen gewährten. Doch wofür standen die Götter? Im Prolog

8. Radner 2005: 141–147, behandelt eingehend das Verbergen und die Sichtbarkeit von Inschriften im Frühen Mesopotamien; vgl. ihre Zusammenfassung *ibid.* 153–155.

9. Zur Ikonographie des Herrschers im Frühen Mesopotamien sei auf die großen Überblicke von Barrelet 1974 und Braun-Holzinger 2007 verwiesen.

10. Zur Ikonographie und zum obligatorischen Gebrauch von Königs- und Beamtsiegeln im altbabylonischen Obermesopotamien und Syrien s. Otto 2000: 173–78.

des „Codex Hammurapi“ beschreibt sich Hammurapi als ihr frommer Diener, der für die Kulte des Landes sorgt:

Ich bin Hammurapi,
 der von (Gott) Enlil berufene Hirte, der Hülle und Fülle aufhäufte und alles Erdenkliche fertigstellte für *Nippur*-Duranki, der fromme Pfleger von Ekur,
 der tüchtige König, der (für Gott Ea) *Eridu* wiederherstellte, der den Ritus von Eabzu reinigte,
 der Erstürmer der vier Weltgegenden, der den Namen *Babylons* groß machte, der das Herz (Gott) Marduks, seines Herrn, erfreute, der täglich Esagil zu Diensten ist,
 der Same des Königtums, den (Gott) Šin schuf, der *Ur* gedeihen ließ, der Demütige, der Betende, der Überfluss brachte nach Ekišnuḡal,
 der König der Einsicht, der auf (Gott) Šamaš hört, der Mächtige, der die Grundfesten von *Sippar* gefestigt hat, der den Hochtempel der (Göttin) Aja mit Grün bekleidete, der den Tempel Ebabbar, welcher wie eine Wohnung im Himmel ist, erhaben gemacht hat,
 der Krieger, der *Larsa* schonte, der Ebabbar erneuerte für (Gott) Šamaš, seinen Helfer,
 der Herr, der *Uruk* belebte, Wasser der Fülle seinen Einwohnern vorsetzte, der die Spitze von Eanna erhöhte, der reichen Ertrag für (Gott) Anu und (Göttin) Ištar aufhäufte,
 der Schirm des Landes, der die zerstreuten Einwohner von *Isin* sammelte, der den Tempel (der Göttin Ninisina) Egalmaḡ reichlich versah mit Überfluss,
 (weitere Orte: Kiš, Kutha, Borsippa, Dilbat, Keš, Lagaš und Girsu, Karkar, Maškan-šapir, Malgium, Mari und Tuttul, Ešnunna, Akkade, Assur, Ninive)
 der Fromme, der zu den großen Göttern betet (CH i 50-iv 66)

Der König erfüllt seine Aufgaben in enger Beziehung zur jeweils zuständigen Gottheit: er ist der vom Götterkönig eingesetzte Hirte des Landes, der Weise gegenüber dem Weisheitsgott, der Eroberer seines Stadtgottes, der Erbsohn des für die Geburt verantwortlichen Mondgottes usw. Vergleichbare Aussagen finden sich regelmäßig in königlichen Texten. Ungewöhnlicher Weise aber betont Hammurapi hier zudem die Pflege der Hauptheiligtümer seines Reiches. Die großen Tempel bildeten ideell und baulich die Zentren der ebenfalls namentlich einzeln angeführten Städte, mit ihrer Versorgung unterstützte Hammurapi das Land. Nicht selten – und deshalb ist dieser Abschnitt so wichtig – wird zudem die Pflege des Heiligtums mit der Stärkung der Bevölkerung verbunden: die durch die vorangegangenen Kriege verstreuten Einwohner von Isin wurden wieder zurückgeführt, die Bevölkerung der letzten Kriegsgegner Larsa oder Mari wurde „geschont“, obwohl deren Herrscher durch ihre Taktik die Rache Hammurapis provoziert hatten; und insbesondere bezieht sich der Text auf den Ausbau des Euphrat, so dass durch eine verbesserte Bewässerungswirtschaft Orte wie Nippur, Ur oder Uruk in Überfluss leben können. Mit den Namen der Götter ist hier also auch eine große Restauration des Landes angesprochen.

Die Tempel bildeten die zentralen lokalen Institutionen, die Identifikationspunkte eines jeden Ortes. Dort arbeiteten die Bewohner und dort erhielten sie Rationen, sie riefen die Stadtgötter im Gruß oder in den Personennamen ihrer Kinder an, durch Pfründendienste waren einflussreiche Familien dem Tempel fest verbunden, vor dem Stadtgott leistete man Eide und vor ihm wurde Recht gesprochen.

Im Polytheismus Mesopotamiens verkörperten die Götter also auch die großen Städte des Landes; und wenn Hammurapi für sie sorgte, dann sorgte er für das

Land und seine Leute. Dadurch, dass der König sich um die Götter bemühte, gewann er die Menschen, die den Göttern verbunden waren. Hierin mag ein wichtiger Grund für die religiöse Fundierung königlicher Ideologie liegen, auch wenn dieser Aspekt üblicher Weise in den königlichen Texten höchstens indirekt erscheint.

1.4. Die gerechte Verteilung ökonomischer Ressourcen

Zu den Aufgaben des Herrschers zählte eine gerechte, angemessene Verteilung der ökonomischen Ressourcen, soweit er darauf direkten Einfluss nehmen konnte. Hier interessiert die Frage, inwiefern der ökonomische Gütererwerb dem Einzelnen Anlass geben konnte, das Wirken des Herrschers positiv zu würdigen.

Für diesen Überblick gehen wir von einer groben Einteilung in zwei Bereiche aus, nämlich (1) die Subsistenzwirtschaft, insbesondere Ackerbau und Viehzucht, und (2) die Palastwirtschaft.

Die Landwirtschaft unterstand letztlich immer dem Herrscher. Zwar überantworteten Urukagina (Reformtexte) und Šulgi (Jahresdatum Šulgi 21) den Ackerbau den Tempeln, doch blieben diese dem Herrscher verpflichtet. Für die Nutznießung der Felder und ihrer Erträge wurden umgekehrt Frondienste und Abgaben gefordert. Dies war der konstante, wenig flexible Teil staatlicher Wirtschaft, der auf festen sozialen Verpflichtungen beruhte, die vom einzelnen Bauern und Krieger zu seinem Vorgesetzten, zu den Verwaltern und den lokalen Stadtfürsten oder Gouverneuren reichten. Herrscher rühmten sich in ihren Inschriften, dass das Volk ein Leben „in Überfluss“ führen könne, was auf eine florierende Subsistenzwirtschaft verweist, die auf stabilen politischen Verhältnissen – nach einer Eroberung oder dem Sieg über äußere Feinde – und einem ausgebauten Kanalsystem und sicheren Verkehrsrouten beruhte und wozu die Larsa-Könige auch stabile Preisrelationen als Belege anführten.¹¹

Das Rechtswesen und die königlichen Erlasse, Gesetze und Edikte behandelten vorrangig diesen Aspekt der Wirtschaft. König Ḫammurapi verband mit der Proklamation seiner Rechtssatzungen¹² den Wunsch nach ewigem Dank der Landesbewohner ihm gegenüber; durch jedes gerechte Urteil sollte das Ansehen des Königs wachsen. Die bekannten Zeilen des Epilogs des „Codex Ḫammurapi“ verdienen es, hier zitiert zu werden:

Ein Geschädigter, der einen Rechtsanspruch erwirbt, soll zu meinem Bildnis „König der Gerechtigkeit“ gehen und dann meine beschriebene Stele genau lesen, so dass er meine Worte vernimmt und meine Stele ihm die Angelegenheit aufzeigt, er sein Urteil liest, damit sein Herz aufatmet und er (sagt:)

„Ḫammurapi, der Herr, der wie ein leiblicher Vater für die Leute da ist, hat auf das Wort seines Herrn Marduk sich bemüht, den Wunsch Marduks oben und unten erreicht, das Herz seines Herrn Marduk erfreut und Wohlergehen für die Leute auf ewig bestimmt und dem Lande zu seinem Recht verholfen!“

Dies soll er sagen und für mich vor meinem Herrn Marduk und meiner Herrin Zarpanītum aus ganzem Herzen beten! (*ina maḥar Marduk . . . u Zarpanītum . . . likrubam*) (CH Rs. xxv 3–47)

11. Prototypische Beispiele aus dem behandelten Zeitraum sind Lugalzagesis Vaseninschrift oder der Prolog des Codex Ḫammurapi.

12. Nachdrücklich hat Wilcke 2007: 211–214 (mit weiterer Lit.) auf die Funktion der Stele des Codex Ḫammurapi hingewiesen, „an Ḫammurāpi’s Rechtssetzung [zu] erinnern und die Gesetze bekannt [zu] machen“ (*ibid.* 212).

Vor den Göttern für jemanden zu „beten“, das bedeutete nach dem Zeugnis altbabylonischer Alltagsbriefe seinen tiefen Dank abzustatten. Das Ansehen, das sich der König im Volk erwartete, sollte auf seinen „kostbaren Worten“, den Rechtsprüchen, beruhen.

Doch die rechtlichen Regelungen des Codex Hammurapi selbst stellen Prinzipien in den Vordergrund, wie das Recht ohne den Eingriff des Königs bewahrt werden konnte: (1) das Prinzip der Schriftlichkeit bei Rechtsgeschäften, verbunden mit der Anwesenheit von Zeugen, was ein unabhängiges Überprüfen im Konfliktfall ermöglicht und zugleich ein willkürliches Eingreifen von Machträgern ausschließt; (2) die Verpflichtung zur gesellschaftlichen Verantwortung (Sorgfaltspflicht; Belohnung bei Rückgabe eines entlaufenen Sklaven; Meldung von Kriminellen in der Schenke), verbunden mit starken Maßnahmen gegen die Gefahr der Denunziation; (3) die Fürsorgepflicht der Institutionen gegenüber dem Individuum, die Verantwortung der Richter und der Stadt für ihre Bürger, wobei die Gremien sogar in private Angelegenheiten wie Erbschaft eingreifen können. Die Interessen des Staates waren in den Gesetzen durchaus verankert, wenn wir an den besonderen Schutz von Palasteigentum und die zahlreichen Regelungen zur Sicherung der Lehenpflicht denken. Doch in seiner zentralen Ausrichtung erlaubte das Recht ein selbständiges Wirtschaften und Handeln des Individuums in seinem städtischen Umfeld, forderte es persönliche Verantwortung und beauftragte die sozialen Institutionen mit dem Schutz der Schwachen. Anders als die außenpolitischen Verträge, die die Herrscher in altbabylonischer Zeit allein von Person zu Person schlossen, sollte das Gesetz Hammurapis für seine Bewohner auf ewige Zeit gelten. Hierfür war die ewige Präsenz der Götter, die man in den Städten verehrte und vor denen die rechtlich bindenden Eide geleistet wurden, ein Garant; nicht umsonst widmete sich der Prolog des Codex Hammurapi also ausführlich den Stadtgöttern.

Obwohl Hammurapi also als rechtsprechender König persönlich Dank und Segen von den Babyloniern erhoffte, zielten die Rechtssätze selbst auf eine unabhängig vom jeweiligen Herrscher andauernde stabile Ordnung. Das Ansehen des Herrschers erwuchs hier ebenso wie beim Leben „in Überfluss“ daraus, dass er für sichere Grundlagen der Subsistenzwirtschaft sorgte.

Der Herrscher verfügte zweitens in patrimonialer Weise auch direkt über beträchtliche Schätze; den Erwerb und Umsatz dieser Güter bezeichne ich als Palastwirtschaft.¹³ Die Palastarchive von Ebla über Puzriš-Dagan bis Mari oder Uruk (Sin-kāsid-Palast) zeigen, wie Silber und Gold, Textilien oder Schlachtfleisch und andere Delikatessen vom Palast verwaltet wurden. Der König verteilte daraus Geschenke an die wichtigsten politischen Akteure, Familienmitglieder oder Heerführer, an Gesandte und Hoflieferanten, mit Geschenken wurden besondere Leistungen, vor allem im Krieg, ausgezeichnet.

Diese Geschenke erlaubten es dem Staat, flexibel und rasch auf die aktuellen politischen Erfordernisse zu reagieren. In den Geschenken materialisierten sich die politisch relevanten persönlichen Kontakte des Königs.¹⁴ Die Macht des Herrschers bedeutete demnach auch eine Verpflichtung, sich durch großzügige Geschenke Ansehen zu erwerben und die zentralen politischen Akteure zu gewinnen.

13. Der Begriff ist nicht mit dem altbabylonischen „Palastgeschäft“ (Renger 2000; Stol 2004: 919–44) zu verwechseln. Grundzüge der Palastwirtschaft werden bei Sallaberger (im Druck) dargestellt.

14. Vgl. etwa die Mari-Briefe, die Treffen des Königs bei den Festen oder den Brief von Rim-Sin II. AbB 13 53.

2. Der König als Kriegsherr

Es gab keinen Bereich, in dem das Handeln des Königs so unmittelbar alle Bewohner des Landes betraf, wie das Kriegswesen. Im Frühen Mesopotamien waren Feldbauern in Kriegszeiten zu königlichen Feldzügen verpflichtet; solche staatlichen Dienste wurden durch die königlichen Erlasse und Rechtsprüche geregelt und protegiert. Bei drohender Gefahr wurden alle verfügbaren Leute, vom Kaufmann bis zum freigelassenen Sklaven, zum Heeresdienst verpflichtet, so dass die großen Heere Tausende, ja Zehntausende von Soldaten umfassten.¹⁵ Die Bevölkerung wurde von Würdenträgern zum Eid auf den König verpflichtet, und in einer solchen Situation teilte der hohe Beamte Šu-nuḫra-ḫalu auch die Meinung eines einfachen Mannes aus dem Volk dem König mit, der einem bevorstehenden Kriegszug Maris gegen Elam vorbehaltlos zustimmte:

[Aber alle] Männer wollen mit ihm (dem Hausvorstand Igmil-Sîn) mitkommen [mit den Worten: „Ich will] gegen den Feind des Königs ge[hen!] [. . .] will ich abhalten und ich will [Sieg?/Feind?] erlangen! Aber wenn [der Feind her]ankommen sollte, will ich sofort [die Antwort] geben, und zwar so: ‚[Ich will] dich [erniedrigen], aber mein Haus will ich bewahren! Großen [Ruhm] will ich erwerben!‘“ (Durand/Charpin 2003, hier 66f., M.13014: 24–31; Z. 31 . . .) *ra-bi-tam*)

Der Einzelne konnte sich persönlichen Ruhm in der Schlacht erwerben, die Taten des Königs prägten so markant die persönliche Biographie – und das nicht weniger bei Gefangenschaft, Verwundung oder Tod des Soldaten.

Der König begleitete selbst sein Heer im Krieg und er hielt dort seine Ansprachen an die versammelten Truppen.¹⁶ Heldentaten in der Schlacht wurden mit persönlichen Geschenken des Königs belohnt.¹⁷ Das königliche Gastmahl für das Heer, insbesondere die Feier aus Anlass eines Sieges, bot den Rahmen für den inszenierten Auftritt des Herrschers, der dabei auch seinem Äußeren die nötige Aufmerksamkeit widmete.¹⁸ Alle Bewohner des Landes feierten den siegreichen Feldherrn, der sich Ruhm erworben hatte.¹⁹

Dem erfolgreichen König Ḫammurapi „rief das ganze Land Jamutbalum ‚Tritt in Erscheinung, mein Herr!‘ zu!“ (*māt Jamutbalim kalūša ana Ḫammurāpi, būr, bēlī! ištasi*; ARM 26/2 383: 7f.)²⁰. Das Verb *bārum*, etwa „in Erscheinung treten; sichtbar sein/werden“, ist nicht leicht zu übersetzen, doch impliziert es ohne Zweifel

15. Vgl. etwa ARM 26/2 363: 9–15, die Generalmobilmachung Babyloniens durch Ḫammurapi vor der elamischen Invasion; dazu etwa Charpin 2003: 166; Stol 2004: 778f.

16. Vgl. Charpin 2003: 153–7, insbesondere mit Hinweis auf den Brief A. 510, wonach eine Ansprache auch allgemein erwartet wird; vgl. oben die unter 1.3. zitierte Ansprache Utuḫēgals an sein Heer.

17. Dafür bieten Urkunden aus den Palastarchiven von Ebla bis Mari zahlreiche Belege; für den Hinweis in einem Mari-Brief und den Schutz der Geschenke im CH § 34 vgl. Stol 2004: 805.

18. Charpin 2009.

19. Vgl. etwa die Aussage in einem Brief an Zimrilim, dass das gesamte Land Babylonien dem König Zimrilim für seine Hilfe gegen Elam bei Ḫiritum dankt: A. 3669 (D. Lacambre, MARI 8 [1997] 449): 17'f. „[Nachdem] mein [Herr] dies eingefädelt [und den Babylonier und sein Land gerettet hat, sprechen [jetzt] Ḫammurapi und sein Land von der Stärke meines Herrn (= Zimrilim) [von der] Erde bis zum Himmel!“; vgl. Charpin 2003: 79; *id.* 2009: 293f.

20. Charpin weist in der Bearbeitung von ARM 26/2 383 auf die Parallele in ARM 26/2 327: 2'f. hin: *mātum kalū[ša ana] bēlīja, būr, bēlī! itassi* (zu *itassi* als Nebenform statt **išassi* vgl. CAD Š/II, 147 s.v. *šasû*); zum Text s. unten.

immer Sichtbarkeit, Präsenz, hier also das Erscheinen des Königs.²¹ Bedeutete der Ruf einen Segenswunsch für den siegreichen Herrscher, so dass dabei die Konnotation mitschwingt, dass das Erscheinen lange dauere? Doch der Ausdruck vermeidet die sonst bei Wünschen üblichen Lexeme von „Heil“, „Leben“ usw., *bârum* ist in den Wünschen altbabylonischer Briefe unbekannt, und schließlich ist der Imperativ ernst zu nehmen.²²

Der jeweilige Kontext für die beiden Mari-Belege zeigt vergleichbare Situationen: Den Ausruf äußerten die Leute von Jamutbalum nach der Einnahme von Maškanšapir, anschließend schlossen sich die Truppen von Jamutbalum dem Heer Ḫammurapis an (ARM 26/2 383). Im anderen Fall rief „das ganze Land“ um Šeḫnā *būr bēlī!*, nachdem der Rückzug Elams bei Ḫiritum bekannt geworden war und deshalb der in Šeḫnā stationierte elamische Gesandte Simatḫuluriš der Grundlage seiner Macht beraubt war; Zimrilim, der mit seinen Truppen Ḫammurapi bei der Abwehr des elamischen Heeres unterstützt hatte, sollte „heraufkommen“ (ARM 26/2 327).

Obwohl die historischen Konstellationen im Einzelnen Unterschiede aufweisen, so unterstellte sich in beiden Fällen das Land und Heer des früheren Gegners dem siegreichen König. Die neuen Truppen riefen „Zeige dich, mein Herr!“ (*būr, bēlī!*), sie verlangten nach seinem persönlichen Erscheinen (*bârum*), um ihm als ihrem neuen Herrn (*bēlum*) den Treueeid zu leisten. Interessanter Weise ging in diesen Fällen der Anstoß vom „Land“ aus, nicht von politischen Anführern; das Ansehen des Siegers bei den Bewohnern und Soldaten führte also unmittelbar zu wichtigen politischen Entscheidungen.

21. Für den Bedeutungsansatz von *bârum* folge ich AHw. 108: „in Erscheinung treten, auftauchen“, dann „nach aB u aA lit“ auch „Bestand haben“; im Einzelnen führt der Eintrag folgende Bedeutungen an: „in Erscheinung treten, sich offenbaren, klar, heiter sein; auftauchen, greifbar werden“; ab mB: „sichtbar Bestand haben“; CAD B 125–130: „to stay firm, stable, in good health, to stay in good repair (. . .)“. In heutiger Alltagssprache würde man *bârum* deshalb wohl am besten als „Präsenz zeigen“ verstehen. Bei allen in den Wbb. angeführten Belegen ist die AHw.-Grundbedeutung „in Erscheinung treten, sichtbar werden“ nicht nur ebenso möglich, sondern manchmal der vagen CAD-Übersetzung auf jeden Fall vorzuziehen; die „Sichtbarkeit“ von Personen etwa ist ein wichtiges Kriterium in jeder Gesellschaft. Zwei Beispiele dafür: CAD 126 re. 1.a) 3' zitiert Siegelinschriften: *šakin kunukki annī libūr līdiš limmir u li-labbir* „der Träger dieses Siegels möge in Erscheinung treten, sich verjüngen, strahlen und alt werden!“, wobei die umgebenden Wörter stark auf den (bei einem Siegel nahe liegenden) Aspekt der Sichtbarkeit verweisen; der Kronzeuge für die CAD-Übersetzung ist offensichtlich *kīma erpetu ina šamē lā iburru*, CAD „just as a cloud does not stay firm (i.e., does not keep its shape) in the sky“ CT 23 10:15 (SB inc.), doch ist hier ebenfalls die Sichtbarkeit angesprochen: „wie eine Wolke am Himmel keine (dauernde) Präsenz zeigt“. Die Grundbedeutung des Verbums wird auch im rechtlichen Kontext unterschiedlich festgelegt (AHw. D: „deutlich machen, überführen“; CAD G „to become established, proven“, D „to establish the true legal situation“); *burum* „beweisen, überführen“ impliziert zwar ebenfalls „sichtbar/offenkundig machen“, doch könnte man auf der anderen Seite die Parallelen zu *kunnum* anführen; vgl. die Diskussion bei Dombardi 1996, Teil 1, 89–95 und 349–351 mit vor allem Teil 2, 97 Anm. 455 und 294f. Anm. 2383. Von Soden, AHw. III 1547, vermerkt dazu lapidarisch: „Deutung kontrovers (CAD u Borger, JCS 18, 54f. m.E. falsch)“. Das zugehörige Adj. *bīrum* (AHw. 130 „klar, deutlich“ mit Lit., mit Nachtrag S.1548 zu altbab. *bīram* „sichtbar, öffentlich“) spricht ebenfalls für „in Erscheinung treten“, also Sichtbarkeit statt Konstanz.

22. Charpin 2003: 85. 115 u. ö., übersetzt, offensichtlich CAD folgend, freier „Longue vie à mon seigneur!“, ein wörtliches Verständnis bietet er in ARM 26/2, p.96 Anm. a) „sois en bonne santé, ô mon seigneur“; ebenso Heimpel 2003 „Long live my lord!“. Würde man mit dem Verb *bârum* für eine solche Übersetzung nicht eher **libūr bēlī* erwarten? Und würde man bei der CAD-Übersetzung nicht eher an *bârum* als Zustandsverb denken, was es schon aufgrund des Imperativs nicht sein kann? Zu den altbabylonisch in Briefen üblichen Wünschen vgl. Sallaberger 1999, *passim*.

Das Prestige des Herrschers, das er als siegreicher Feldherr nicht nur bei seinen Landesbewohnern, sondern darüber hinaus auch bei Nachbarn, Verbündeten und ehemaligen Gegnern gewinnen konnte, war somit von höchster politischer Relevanz. Das korreliert damit, dass der König seinen Truppen besondere Aufmerksamkeit schenkte, vor allem auf Kriegszügen. Mit den Hinweisen aus den Mari-Briefen lässt sich nun noch besser ermessen, warum Generäle und Feldherrn ebenso wie die Truppen aus dem Besitz des Palastes mit Festessen und Ehrengeschenken besonders reich bedacht wurden. Diese Dimension von Herrschaft scheint aber kaum je in den königlichen Texten aus dem Frühen Mesopotamien auf – die Rede Utuḫegals an sein Heer (s. oben 1.3, S. 5) ist eine seltene Ausnahme –, da diese sich auf ein zeitloses, überirdisches Konzept des Herrschertums konzentrieren.

3. Ansehen, Respekt und Etikette

Auch in Friedenszeiten waren die Taten des Herrschers im Lande gegenwärtig und, wie oben gezeigt, wurde der königliche Anspruch im Land in unterschiedlichen Formen kommuniziert. Doch wie sprach man über den König, wie über die königliche Macht? Welche Rolle kam dem König im Alltag zu?

3.1. Zu Selbstbezeichnung und Adresse in Königsbriefen

Einen ersten Einblick, wie sich das Verhältnis zwischen Untertan und König darstellte, bieten die Formen von Anrede und Briefkopf in Briefen. Der König korrespondierte nicht nur mit seinen Vertrauten und Beamten, sondern ihn erreichten auch Eingaben über rechtliche Zweifelsfälle und Missstände, die zu beantworten waren. Im Anredeverhältnis zeigen sich feine Unterschiede in der altbabylonischen Zeit. Überall schrieb man an den König „an meinen Herrn“ (*ana bēlīja*) und sprach ihn (ab dem 18. Jh.) in der 3. Person an, so wie ein Klient im Alltag an seinen Herrn schrieb. Der König gebrauchte umgekehrt in der Anrede die 2. Person und nannte den Adressaten bei seinem Namen oder sprach ein kollegiales Gremium, etwa die Ältesten einer Stadt, an. Die Unterschiede zeigen sich vor allem in der Selbstbezeichnung im Briefkopf. König Rīm-Sîn von Larsa schrieb *umma Rīm-Sîn bēlka-ma* „folgendermaßen Rīm-Sîn, dein Herr“, die Herrscher von Ešnunna, Mari oder Ekallātum kurz: *umma bēlka-ma* „folgendermaßen dein Herr“; hier erfolgte dann in den Briefen an den König auch häufig die Selbstbezeichnung als „dein Diener“ (*umma PN waradka-ma*). Ḫammurapi und auch die späteren Könige von Babylon schrieben dagegen einfach ihren Namen (*umma Ḫammurapi-ma*), in den Briefen der Untertanen steht dann auch nur deren Name und eine Selbstbezeichnung als „dein Diener“ fehlt.²³

3.2. Sprechen über König, Palast und Babylon

Den Namen des Königs schrieben Babylonier, wenn der im Affekt angerufen wurde: „Bei Ḫammurapi, meinem Herrn!“, so unterstreicht Šamaš-ḫāzir eine Forderung ([*aššum Ḫammurapi bēlīja*, AbB 9 19:30, mit Moran 1984: 575). Sonst erscheint er wie in den Urkunden im promissorisches Eid, wo auf die Schutzherren einer gerichtlichen Berufung, Stadtgott und König, verwiesen wurde: „Zum Eid bei Marduk und meinem Herrn Ḫammurapi, wer wieder das Haus von [. . .] belangt“

23. Sallaberger 1999: 30 mit Anm. 40, mit Verweisen auf die grundlegenden Studien von Charpin; vgl. auch den Überblick bei Charpin 2003: 167–9.

(Eid: *nīš Marduk u bēlīja Hammu-rāpi ša iturrama ana bīt [. . .] išassû*, AbB 8 149: 16'–19').

In der Argumentation des Alltags stand der König in der Regel für die höchste richterliche Autorität. Deshalb konnte man auf ihn verweisen, wenn einem Unrecht widerfuhr: „Ich werde (sonst) den König angehen!“ (*šarram amahhar*), schrieb eine darbende *naditum*-Stiftsdame, als die Gerstelieferungen ausblieben (AbB 3 19 Rs. 7', Lagaba; vgl. das Fragment AbB 5 112, Kiš); wird der Täter nicht hergeschickt, „so werde ich es dem König sagen“ (*ana šarrim aqabbi*, AbB 13 177 Rs. 5', vgl. Vs. 6–8); oder man warnte davor, dass ein General dem König eine Beschwerde schreiben könne, falls Boote nicht zurückgegeben werden (*ana šarrim išappar*, AbB 10 125: 12 f.). Da der König die höchste richterliche Instanz darstellte, handelte es sich aber nicht um leere Drohungen, um Trugschlüsse *ad baculum* („mit dem Stock“). Allerdings stützten sich die Einwohner Babyloniens auch nie allein auf die Autorität des Königs, um in strittigen Fällen überzeugend zu argumentieren.

Gelegentlich warnte der König selbst vor den Folgen königlicher Strafe: „Als hättet ihr eine große Grenze überschritten, wird euch nicht verziehen werden“ (*kīma ša itām rabiam tētiqā pānūkunu ul ibbabbalū*, AbB 4 11: 31–33, Hammurapi an Šamaš-ḥāzir). Hammurapi nannte dabei nie sich selbst als Strafenden, sondern ließ das unpersönliche Recht walten: „Werden sie es für Babylon nicht zusammenbinden, so wird ihre Schuld dann dir auferlegt“ ([*ana*] '*Babilim*' *ul ikammisūnim-ma aranšunu ina muḥḥika iššakkan!* AbB 9 192: 15–7).

In den Briefen verwies man auf den Herrscher als Amtsträger, und so bezeichnete man ihn als *šarrum* „König“ und nicht mit seinem Namen. Häufiger führte man in noch allgemeinerer Form den „Palast“ (*ekallum*) oder „Babylon“ als Orte der königlichen Macht an. „Wie bei etwas Großem will ich den *Palast* nicht aufsuchen müssen“, schreibt der Gouverneur von Sippar an den Räuberhauptmann wegen eines Diebstahls (*kīma rabītim ekallam lā aka-ššad*), AbB 7 116:29). Da die Quote an erwirtschaftetem Getreide nicht erreicht wurde: „Wenn *Babylon* von dieser Sache hören würde, könntest du dich dann verantworten?“ (*šumma annītam a[w]ātam Babilim išteme, apālam tele*?) AbB 3 38:28f.), wobei das Verbum „hören“ unterstreicht, dass der Ort metaphorisch für den dort residierenden König steht.

Ein Dienst im Palast, dem Ort königlicher Macht, galt als erstrebenswertes Ziel, wie die einen Brief einleitenden guten Wünsche verraten:

Die Schutzgötter meines Väterchens mögen Dich, meinen Vater, in hohem Alter und gutem Ruf *im Palast*, in dem Du ein- und ausgehst, alt werden lassen! Du, mein Vater, mögest in Heil leben! Der Schutzgott meines Väterchens möge dich beschützen! (*lamassū ša bijatīja ina littim u šumi damqim ina ekal tattanallaku abī kâta lilabbirū! abī attā lū šalmāta, lū balḫāta! lamassi bijatīja lišsurka!* AbB 1 15:1–6).

Als handelnde Person trat der „König“ (*šarrum*) dagegen in Schülerbriefen auf. Und hier zeigt sich ein Kontrast zum Bild der Alltagsbriefe: das war nicht die neutrale, juristische Instanz, sondern ein Herrscher, bei dem man denunziert werden konnte, der emotional reagierte und der offensichtlich auch Furcht einflößte:

„Betreffend die Nachricht über das Feld, das du gekauft hast: Adad-rabi, Ili-imguranni und Nabium-mālik verleumdete(n) Dich beim König (*karšika ana šarrim ikulū-ma*) und brachten zwei Deiner Schuldhäftlinge ins Gefängnis. Komm schnellstens und befreie Deine Schuldhäftlinge aus dem Gefängnis!“ (AbB 5 234, s. Sallaberger 1999: 152 (102))

[Das Feld betreffend], das Du dem Sîn-muṣallim weggenommen und einem anderen gegeben hast: Sîn-muṣallim ist den König angegangen, da wurde der König zornig (*Sîn-muṣallim šarram imḥur-ma šarrum libbātīm imtala*). Eile! Bevor der Gendarm des Königs dich erreicht, gib das Feld seinem Besitzer zurück! (AbB 11 147, s. Sallaberger 1999: 151 (101))

Man möchte diesem volkstümlichen, leicht bedrohlichen Bild von König und Palast ein sumerisches Sprichwort der altbabylonischen Schule an die Seite stellen:

„Der Palast ist ein Dickicht,
der König ein Löwe,
Nin-egal/Nungal (die Göttin des Gefängnisses), ein großes Netz, das die Männer
bedeckt“

e₂-gal ter-ra(-am₃)

lugal ur-maḥ-e (var. ur-maḥ)

ⁿnin-e₂-gal (var. ⁿnun-gal) sa-šu₂-uš gal ḡuruš dul-dul-e

(SP (2+)^{6.3}, Haupttext YBC 9871, Alster 1997: 147)

In diesem literarischen Bild spürt man die Macht des Königs insbesondere im Vergleich mit dem Löwen, doch wirkt diese Macht auch gefährlich gegenüber den eigenen Leuten, die im Gefängnis des Palastes landen können. Der Palast ist ein Wald (ter), weniger ein schützender Hain als das Dickicht, in dem man sich verirren kann. Diese Deutung wird unterstützt durch die umgebenden Sprichwörter: Im Hauptmanuskript CBS 13890 folgt die Aussage, dass der Palast als „schlüpfriger Ort“ (ki ma-an-ze₂-er, SP 6.4) gilt, an dem man sich zu hüten habe, voran geht der auch aus dem *Rat des Šuruppag* bekannte Vergleich: „Der Palast ist ein großer Fluss, sein Inneres sind stöbige Stiere“ (*e₂-gal i₇ maḥ-am₃, ša₃-bi gud du₇-du₇-dam, SP 6.2 // *Rat des Šuruppag* 94, Alster 1997: 146f.; Alster 2005: 136). Der Fluss bringt Wasser und ermöglicht den Ackerbau, seine Hochflut kann das Land verwüsten; und unter stöbigen Stieren, so kostbar sie sein mögen, ist Vorsicht geboten.

Im Bild der Schülerbriefe fürchtete man offensichtlich den König. Der Ḥammurapi der echten Briefe wirkt demgegenüber sachlicher, doch bildete er womöglich eine Ausnahme unter seinen Zeitgenossen, die sich selbst im Brief als „Herr“ bezeichneten (s. oben). Nūr-Adad von Larsa nannte den Empfänger des Briefes herrisch „Diener“ (*wardum*) und fuhr ihn vorwurfsvoll an: „Diener, was machst du denn dauernd?“ (*wardum, mīnam tēteneppeš?*; AbB 9 56²⁴). Rīm-Sîn von Larsa drohte viel direkter, weil eine Bootslieferung ausblieb: „Gibst du nach Lektüre meines Briefes nicht die 10 Boote und das Benötigte, das Mannum-kīma-Šamaš von dir verlangt, so ist dein Leben bei den Leuten, die sterben!“ (AbB 10 66: 8–14).

Der oben konstatierte Kontrast im Königsbild zwischen dem korrekten Verwalter der Ḥammurapi-Briefe und dem gefürchteten König der Schulbriefe mag also nicht nur auf den unterschiedlichen Textgattungen, echter Brief *vs.* fiktionaler Brief, beruhen. Es könnten sich unterschiedliche Persönlichkeiten in den Briefen spiegeln, doch mag damit zudem ein diachroner Wandel im Gebaren der Herrscher dokumentiert sein. Die Schulbriefe entstanden wohl im 19. Jahrhundert, dem dann der ‚emotionale‘ Herrscher angehörte, der Bürokrat erschien dagegen eher im 18.

24. Auch AbB 9 23 von Nūr-Adad an denselben Sîn-iqīšam beginnt mit einem Vorwurf in Form einer rhetorischen Frage; derselbe Briefbeginn AbB 8 27 von Rīm-Sîn mit der *exclamatio aššum Šamaš bel kittim* „Bei Šamaš, dem Herrn des Rechts!“.

und 17. Jahrhundert.²⁵ Auch wenn sich bei Vorliegen einer breiteren Quellenbasis eine solche Entwicklung nicht bewahrheiten sollte, so zeigen die angeführten Beispiele doch eine gewisse Bandbreite, in welcher Art und Weise König und Palast im Alltag mit den Untertanen kommunizierten. Das rief dann die Reaktionen hervor, die sich in Schulbriefen und Sprichwörtern niederschlugen.

Wie oben schon angesprochen standen zur Zeit der Könige von Babylon die drei Begriffe „König“, „Palast“ und „Babylon“ gleichsam synonym für das Machtzentrum, das vor allem als Ort königlicher Entscheidungen wahrgenommen wurde. Diese Bedeutung von „Babylon“ als Ort des Königs führte sogar zu einer bemerkenswerten Idiomatik bei den Bewegungsverben. Abgesehen vom neutralen *alākum* „gehen“ gebrauchte man „hinuntergehen“ (*warādum*), etwa von Babylon ins euphratabwärts gelegene Larsa (z.B. AbB 4 115:12; vgl. AbB 9 134:11f.) bzw. in der Gegenrichtung „hinaufgehen“ (*elūm*), so von Larsa nach Babylon (z.B. AbB 13 8: 12, 36: 12) oder nach Arrapha (AbB 9 160: 10f.). Bewege man sich allerdings von Sippar in das euphratabwärts gelegene Babylon, so sagte man „hinaufgehen“ (*elūm*; z.B. AbB 7, 4: 25; 155: 7f.; 173: 8; 8, 106: 8f.; 12, 3: 7f.; 7: 14; Ur-Utu I, 82: 16, 91: x+4. 6): der Weg in die Hauptstadt galt also als ein Aufstieg! Vergleichbar ist auch nach der Assyrischen Königsliste Šamši-Adad von Ekallātum nach Aššur *hinauf*gegangen, obwohl Assur von Ekallātum aus wohl flussabwärts lag.²⁶ Und ist es dann auch nicht nur durch die Topographie bedingt, dass man (in hethitischen Texten) in die hethitische Hauptstadt Hattuša „hinaufgeht“? Die Bedeutungsperspektive auf die Hauptstadt prägte auf diese Weise die Idiomatik der Sprache.

3.3. Ansehen (*nir-ġal₂*) und Etikette

Das „Ansehen“, das dem Herrscher – und seinem Palast und seiner Hauptstadt – kraft seines Amtes zukommt, wird im Sumerischen als *nir-ġal₂* bezeichnet. Man erwarb Ansehen durch Kraft oder durch die Gunst des Herrschers; Ansehen hatte man in der Versammlung oder unter den Menschen, und damit unterscheidet sich das Wort *nir-ġal₂* von den Begriffen für „Macht, Stärke“, neben denen es gerne erscheint, die aber die Ausübung durch ihren Träger implizieren. Ansehen wird einem Gott oder Herrscher zugeschrieben, es beruht auf der Anerkennung in der Versammlung und wirkt dort: Inanna ist die „Herrin, die Gewicht hat, die Angesehene im Versammlungsraum“ (*nin ġun₂ tuku nir-ġal₂ ġu₂-en-na-ke₄*, Ninmešara 143), Ninegal ist die „Angesehene in der Versammlung, deren Wort vorangeht“ (*nir-ġal₂ unken-na du₁₁-ga-ni iġi-še₃ du*, Rīm-Sîn I. RIME 4.2.14.16:6). Bei Lipit-Eštar zeigt die Klimax vom „Land“ über die „Fremdländer“ zur „Menschheit“, dass das Ansehen (*nir-ġal₂*) von den Menschen kommt; erst dann wird die die Herrschaft begründende Filiation angeführt:

Lipit-Eštar, der König des Landes bist du!
 Der Schwarzköpfigen ihr rechter Hirte bist du!
 Der Stärkste der Fremdländer, der im Land Erhobene bist du!

25. Zur Datierung der Schulbriefe Sallaberger 1999: 153f. Zwar mag Hammurapi als Persönlichkeit einen neuen Stil im Umgang mit den Untergebenen eingeführt haben, doch zeigen die Briefe seiner Nachfolger kaum einen Rückfall in alte Formen. AbB 2 53: 17f. von Ammiditana enthält allerdings einen Vorwurf mit drohendem Unterton, wobei anders als bei Hammurapi kein Sachargument angeführt wird: *ana epēšim annim kī lā taplaḥ* „Wie hast du dich nicht gefürchtet, so zu handeln?“. Die Überlieferungslage verzerrt aber das Bild.

26. Ziegler 2002: 228 zur Stelle (ohne Lösungsvorschlag), ibid. 223–8 zur Lokalisierung ws. nördlich von Assur.

Der Gott der Menschheit, der mit Ansehen unter den zahllosen Menschen bist du!
Der starke Erbsohn des Königtums bist du!

ḏli-pi₂-it-eš₄-tar₂ lugal kalam-ma-me-en
saĝ-gegge-ga sipa zi-bi-me-en
saĝ-kal kur-kur-ra kalam-e (var. -ma) il₂-la-me-en
diĝir nam-lu₂-lu₇ nir-ĝal₂ uĝ₃ šar₂-ra-me-en
[ib]jila kala-ga nam-lugal-la-me-en

(*Lipit-Eštar* A 17–21; Umschrift nach TCL 16 48; vgl. ETCSL 2.5.5.1)

Diesem Ansehen die angemessene Ehre durch Demut zu erweisen zeichnete die richtige mesopotamische Lebensauffassung aus. Sogar der selbstbewusste und strikt auf seinen Vorteil bedachte Šuruppag verweist auf dieses Ideal, denn der Mächtige bietet auch Schutz:

„Einer mit Ansehen erwirbt Güter, hat Statur, ist von fürstlicher Macht:
gegenüber den Angesehenen mögest du den Nacken gesenkt halten,
Machtgebaren und dein Ego sei ihnen gegenüber vermindert,
mein Sohn, den Bösen gegenüber sollst du (dann) Bestand haben! “

[nir]-ĝal₂-e niĝ₂ du₁₂-du₁₂ gaba-ĝal₂ me nam-nun-na
[ni]r-ĝal₂-ra gu₂ ħe₂-en-ne-ni-ĝal₂
a₂ tuku ni₂-zu ħe₂-en-ne-ši-la₂
dumu-ĝu₁₀ lu₂ ħulu-ĝal₂-ra ħe₂-en-ne-ši-ĝal₂-le

(*Rat des Šuruppag* 205–7, Alster 2005: 91f., Umschrift nach Ms. N 3298, *ibid.* pl. 9)

Im Umgang mit dem Herrscher half die Etikette, die an sich heikle Situation der großen sozialen Distanz zu meistern. Der als *Rat des Ur-Ninurta* bekannte sumerische Weisheitstext fasst das in seinem letzten Abschnitt (Z. 65–71) in Worte; der größte Fortschritt im Textverständnis ist hier M. Civil (1997), die neueste Edition B. Alster (2005) zu verdanken. Dieser Weisheitstext ist wie folgt aufgebaut:

- Z. 1–18 Einleitung
- Z. 19–29c Wohlverhalten gegenüber der Gottheit
- Z. 30–36 Fehlverhalten gegenüber der Gottheit
- Z. 37: Unterschrift: „Das sind die Regeln des Gottes (d.h. für das Verhalten gegenüber Gott)“
 (a₂-aĝ₂-ĝa₂ diĝir-ra-kam)
- Z. 38–63 Ratschläge zur Feldarbeit
- Z. 64: Unterschrift: „Das sind die Regeln des Bauern“ (a₂-aĝ₂-ĝa₂ engar-kam)
- Z. 65–71 Ehrfurcht gegenüber den Machthabern

Wie beim *Rat des Šuruppag* verweisen die einleitenden Zeilen zurück auf die Entstehung des Kosmos; Gott Ninurta von Nippur setzt König Ur-Ninurta in das Amt ein, „um den Grundriss des Landes auszurichten, das Böse zu zerstören, Gerechtigkeit zu sprechen“ (Z. 7–8), „auf ewig“ hat er es festgesetzt (Z. 17). Der erste Abschnitt (Z. 18–36/37) behandelt das Verhalten gegenüber der Gottheit: „Derjenige, der das, was zur Gottheit gehört, zu fürchten weiß“ (Z. 18), dem wird die Gottheit helfen, und sie wird den vernichten, der sie nicht ehrt. Die Regeln für die Feldarbeit folgen dem Jahreslauf, wobei der Adressat in der Tradition der Weisheitsliteratur in der 2. Person angesprochen wird. Ohne Parallele in der sumerischen Literatur ist der dritte Abschnitt, der wie der erste allgemein vom „Mann, Mensch“ (lu₂) in der 3. Person spricht. Für diese letzten Zeilen ist fast nur noch das unorthographisch

geschriebene Ms. A erhalten; Civil (1997: 49) konnte die Zeilen 65–68 deuten;²⁷ dafür und für den Schluss möchte ich die folgende Interpretation vorschlagen:²⁸

Rat des Ur-Ninurta, Z. 65–71, Partiturnumschrift und rekonstruierter

Komposittext (*)

Quellen A = TIM 9 1

C = VS 10 204 iii

E = MM 487b (Civil 1991: 53, Foto)

- 65 A: lu₂ ni₂ ta-a-ni ki mu-un-za-[za]
 C iv: lu₂ [
 E: lu₂ ni₂ te-a-ni [
 * lu₂ ni₂ te-a-ni ki mu-un-za-[za]
- 66 A: lu₂ iri^{ki}-na-ka mi-it-te-en₃-bi mu-un-ʿzuʿ-[(x)]
 C: lugal erin₂ [
 E: lugal iri-na-ka [
 * lugal iri/erin₂-na-ka ni₂-te-bi mu-un-zu
- 67 A: šu-ku-un di-ip-pa he₂-en-zu ki su-ba* he₂-en-ʿzuʿ
 C: šu-KIN?/ku? [
 E: šu-kiĝ₂ dab₅(KU)-be₂ he₂-[
 * šu-kiĝ₂ dab₅-be₂ he₂-en-zu ki su-ub-ba he₂-en-zu
- 68 A: su-un-su₂-na he₂-en-zu gu-bu he₂-en-zu tuš-še₃ nu-zu-a
 C: sun₅-sun₅ [
 E: ʿsun₅-sun₅-naʿ [
 * sun₅-sun₅-na he₂-en-zu gub-bu he₂-en-zu tuš-e nu-zu-a
- 69 A: e ni-ĝa₂-al in-tuku šu-un-nam-bi-dul-e
 C: a₂ niĝ₂-[
 * a₂ niĝ₂-ĝa₂ in-tuku šu nam-bi₂-dul-e
- 70 A: su-aḥ-ḥi-ib-mu₄-mu₄ saĝ-ki na-an-il₂¹²⁹
 C: su-a [
 * su-a he₂-eb₂-mu₄-mu₄ sag-ki na-an-il₂
- 71 A: lu₂ a-ĝa₂-ke₄ kan₄ e₂-gal gu zi-ga he₂-en-zu
 * lu₂ a₂-aĝ₂-ĝa₂-ke₄ kan₄ e₂-gal gu₂ zi-ga he₂-en-zu³⁰

Übersetzung:

- 65 Ein ehrfürchtiger Mann wird sich prosternieren,
 66 er kennt die Ehrfurcht vor dem König seiner Stadt (Var. Truppen),
 67 er soll wissen, sich niederzubeugen, er soll wissen, den Boden zu berühren,

27. Civil 1997: 49: „A man will prostrate himself, / he should know how to respect the ruler of his town, / he should know how to bow down, he should know how to kiss the ground, / he should know how to be most humble, he should know how to serve, he will not rest.“ Ihm folgte Alster 2005: 234.

28. Die Deutung der letzten Zeilen beruht entscheidend auf der Interpretation von Z. 69 šu-un-nam-bi-dul-e als šu nam-bi₂-dul-e und von Z. 70 su-aḥ-ḥi-ib-mu₄-mu₄ als su-a he₂-eb₂-mu₄-mu₄; ähnliche Schreibungen mit einem zwei Wörter verbindenden Silbenzeichen sind im unorthographischen Ms. A Z.1 u₄-ub-ba-til-la-ta für u₄ ba-til-la-ta (Alster anders), Z. 28 šu-un-di-ib-ge₄-ge₄ für šu in?-di-ib-ge₄-ge₄, Z. 31 šu-ub-la-bi für šu pe-el-la₍₂₎-bi, Z. 33 si-in-nu-sa-x-x für si nu-sa₂-e.

29. Nach der Kopie van Dijks (TIM 9 1: 70) sieht das letzte Zeichen ähnlich wie ein AĜ₂ aus, doch ist auch eine Konjekture zu il₂ gut möglich. Alster ist unentschieden: er liest in seiner letzten Edition ag₂ (Alster 2005: 240) aber unmittelbar nach seiner Kollation des Textes il₂ (Alster 1991: 156).

30. Zu dieser Bedeutung von gu₂ zi-g, wörtlich „Nacken erheben“, vgl. etwa Edubba C (Dialog 4) Z. 14: gu₂ zi-zi(-i) ḥa-la a₂-aĝ₂-ĝa₂-kam u₄ zal-le niĝ₂-ge₁₇-ga(-zu), „Bemühen ist das Erbe (d. h. die Folge) des Befehls, den Tag verstreichen zu lassen sei (dir) Tabu“; zitiert nach ETCSL c.5.1.3 und einem Ms. von Pascal Attinger.

- 68 Demut soll er kennen, Einsatz soll er kennen, (ruhiges) Sitzen ist unbekannt.
 69 Er hält etwas im Arm,³¹ die Hand soll er nicht bedecken,
 70 sein Körper sei bekleidet, die Stirn sei nicht erhoben!
 71 Jemand, der unter Befehl ist, soll es kennen, (am) Tor des Palastes bereit zu stehen!

Einsatzbereitschaft und Demut charakterisierten den Untertan, auch seine Haltung vor dem König war vorgeschrieben. Es erfolgten Gesten der Unterwerfung (s. unten),³² er soll das Haupt gesenkt halten und geziemende Kleidung tragen; die unverhüllten Hände offenbaren, dass der Mensch, der den Palast betrat, in friedlicher Absicht kam und keine Waffen verbarg.

In drei großen Lebensbereichen legte der *Rat des Ur-Ninurta* das korrekte individuelle Verhalten eines Babyloniers fest: gegenüber der Gottheit, was rechtmäßiges gesellschaftliches Handeln impliziert (etwa durch den Eid vor der Gottheit), als pflichtbewusster Landmann und schließlich als stets dienstbereiter Untertan, der die Gesten der Demut kennt.

Auch Briefe der altbabylonischen Zeit verweisen darauf, dass man sich vor dem König „prosternieren“ (*šukênum*) solle.³³ Welche Geste darf man sich darunter vorstellen, denn es könnte ein Sich-Niederwerfen, ein Fuß- oder Kniefall oder eine Verbeugung gemeint sein. Die Untertanen der Siegelbilder treten erhobenen Haupts vor ihren König; der unterworfenen Feind liegt am Boden, doch sollte man deshalb Gleiches für die Demutsgesten beim Empfang vor dem König voraussetzen? Solche Gesten symbolisieren allerdings, dass man die Hoheit des Herrn anerkennt – also warum nicht durch Niederwerfen? Eine dritte Form von Haltung vor Gott bzw. Herrscher zeigt die Statuette des „Beters von Larsa“, der als „Fürbittender“ (*ša₃-ne-ša₄*) beschrieben ist und als des Königs Diener die Statue weihte (s. unten). Wurde das Gebet kniend gesprochen, so dass *šukênum* ein anschließendes Niederwerfen bedeutete?³⁴ Oder war vielmehr der Kniefall, bei dem der Beter oder der vor den König tretende Untertan mit einem Knie den Boden berührte, genau die Geste, die wir uns unter akkadisch *šukênum* bzw. sumerisch *ki za-za* vorzustellen haben?

3.4. Stiftungen für den König

Der dienstbereite Babylonier kannte die Gesten der Demut und er achtete auf angemessene Kleidung, wenn er zum Palast kam. Ob er dabei auch an die literarischen Bilder des Königs dachte, wie sie in den königlichen Texten erscheinen? Und dem Babylonier blieb wohl weitgehend verborgen, inwiefern die politischen Entscheidungen des Königs sein Leben letztlich zum Guten oder Schlechten wenden sollten. Der Einzelne mag sich vielmehr nach Stabilität der Herrschaft geseht haben, denn die bildete eine Voraussetzung für ein friedliches und sicheres Leben. Dieses Bedürfnis nach konstanten politischen Verhältnissen führte dann auch zur

31. Aufgrund des Kontexts wird hier *a₂* als „Arm“ aufgefasst, nicht übertragen als „Macht“ usw.; wörtlich ungefähr „er hat einen Arm, (der) etwas Vorhandenes (ist), bekommen“. Da sich der Ausdruck weniger auf die Armhaltung zu beziehen scheint, dürfte vom Bringen eines Geschenks die Rede sein.

32. Die Idiomatik des Sumerischen ist nicht geeignet, die Umsetzung dieser Gesten zu erschließen.

33. Vgl. Charpin 2009: 292: „Die Gestik des Respekts“, alle Belege mit dem Verb *šukênum*; CAD Š/III 214–217 *šukênu* „1. to prostrate oneself“; in manchen Quellen des 1. Jt. mit „Boden küssen“ bzw. mit *kamāsu* „sich beugen“, assyrisch auch *garruru* „sich krümmen“ verbunden, wofür bildlich auf den bekannten Symbolsockel Tukultī-Ninurtas I. zu verweisen ist.

34. In den jungbabylonischen Ritualbeschreibungen folgt auf ein Gebet häufig ein *šukênu*; vgl. CAD Š/III s.v. *šukênu*.

frommen Fürbitte für das Leben des Königs, wofür die Inschrift auf der als „Beter von Larsa“ bekannten Statuette angeführt sei:

Für Amurru, seinen Gott,
und für das Leben Ḫammurapis, des Königs von Babylon,
hat Lu-Nanna, der [. . .], der Sohn von Šin-lē'i,
eine kupferne Statue eines Fürbittenden, deren Gesicht mit Gold [überzo]gen ist,
für sein Leben verfertigt.
Für seine Diener(schaft) hat er es ihm geweiht.
(RIME 4.3.6.2002)

Ḫammurapi wird mit Namen genannt, so wie im Eid der Urkunden, wo der König als oberste Instanz erscheint. Nicht ein beliebiger König, nicht die Institution Königtum, sondern der gerade regierende Herrscher steht für die Kontinuität des Reichs. Waren Gott und König wohlgesonnen, bedeutete das persönliches Glück in einem stabilen Staat.

Fassen wir also zusammen: Lu-Nanna mag durchaus die politischen Taten Ḫammurapis verfolgt haben; er kannte sie aus den Jahresnamen, war eventuell nach der Eroberung Larsas auf Kriegszug mitgezogen und hatte da oder bei einem Fest den König erblickt, war von ihm bewirtet worden. Er profitierte womöglich als Feldbesitzer von der staatlichen Wirtschaftspolitik,³⁵ das Recht des Codex Ḫammurapi regelte seine Familien- und Vermögensverhältnisse. Bei erlittenem Unrecht konnte er sich brieflich an den König wenden; doch er blickte auch ehrfürchtig zu seinem König auf, denn am Palast oben im fernen Babylon endete jede rechtliche Auseinandersetzung. Einer wie Lu-Nanna wusste von den Stiftungen des Königs an den Tempeln, Ḫammurapi sorgte ja auch für die Götter seiner Stadt.³⁶ Die Überlegenheit des Königs hatte er in der Eroberung von Larsa erfahren; auf den Schutz des Mächtigen wollte Lu-Nanna deshalb auf lange Zeit bauen. In einer Geste der Demut trat er vor den angesehenen Herrscher.

Herrschaft und damit einhergehende Verpflichtungen wie Steuern und Arbeitsdienste konnten auch als bedrückend empfunden werden, wie einige Stellen der Schulliteratur zeigen; doch in den Alltagsquellen erkennt man, wie der Ruhm des siegreichen Kriegers die Menschen begeisterte oder wie man zum obersten Richter aufblickte. Das Ansehen (sumerisch *nir-ġal₂*) des Königs bei seinen Untertanen beruhte auf mehreren Faktoren und äußerte sich in unterschiedlicher Weise; nebensächlich für das Ausüben von Macht war es aber gewiss nicht.

Literaturverzeichnis

Ali, F. A.

1964 *Sumerian Letters: Two Collections from the Old Babylonian Schools*. Ph.D. Diss. University of Pennsylvania.

Alster, B.

1991 The instructions of Ur-Ninurta and related poems. *Or* 60: 1–17.

1997 *Proverbs of Ancient Sumer*. Bethesda, MD: CDL.

2005 *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda, MD: CDL.

35. Die Korrespondenz mit Šamaš-hāzir und anderen Beamten dokumentiert die Neuordnung des Landes Larsa, insbesondere die Zuteilung von Ackerland.

36. RIME 4.3.6.13–14 sind Inschriften von Ḫammurapis Bau des Ebabbar in Larsa.

Barrelet, M.-T.

- 1974 La „figure du roi“ dans l'iconographie et dans les textes depuis Ur-Nanshe jusqu'à la fin de la 1ère dynastie de Babylone. Pp. 27–138. in *Le Palais et la Royauté. XIXe Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. P. Garelli. Paris: Paul Geuthner.

Braun-Holzinger, E. A.

- 2007 *Das Herrscherbild in Mesopotamien und Elam. Spätes 4. bis frühes 2. Jt. v. Chr.* AOAT 342. Münster: Ugarit-Verlag.

Brisch, N.

- 2007 *Tradition and the Poetics of Innovation. Sumerian Court Literature of the Larsa Dynasty (c.2003–1763 BCE)*. AOAT 339. Münster: Ugarit-Verlag.

Charpin, D.

- 1986 *Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi*. Genève: Librairie Droz.
2003 *Lire et écrire à Babylone*. Paris: Presses Universitaires de France.
2009 Die Sorge des Königs um sein Erscheinungsbild in der altbabylonischen Zeit (18. Jh. v. Chr.). Pp. 279–308 in *Der Wert der Dinge – Güter im Prestigediskurs. Münchner Studien zur Alten Welt* 6. ed. B. Hildebrandt and C. Veit. München: Herbert Utz.

Civil, M.

- 1997 The Instructions of King Ur-Ninurta: A New Fragment. *AuOr* 15: 43–53.

Dombradi, E.

- 1996 *Die Darstellung des Rechtsaustrags in den altbabylonischen Prozeßurkunden*. FAOS 20. Stuttgart: Franz Steiner.

Heimpel, W.

- 2003 *Letters to the King of Mari*. MesCiv 12. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Michalowski, P.

- 1976 *The Royal Correspondence of Ur*. Ph. D. Diss. Yale University.

Moran, W. L.

- 1984 [Rezension zu AbB 8 und 9], *JAOS* 104: 573–5.

Otto, A.

- 2000 *Die Entstehung und Entwicklung der Klassisch-Syrischen Glyptik*. UAVA 8. Berlin: Walter de Gruyter.

Pruzsinszky, R.

- 2007 Beobachtungen zu den Ur III-zeitlichen königlichen Sängern und Sängerinnen. *WZKM* 97 (*Festschrift für Hermann Hunger* [. . .]) 329–51.

Radner, K.

- 2005 *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*. Santag 8. Wiesbaden: Harrassowitz.

Renger, J.

- 2000 Das Palastgeschäft in der altbabylonischen Zeit. Pp. 153–83 in *Interdependency of institutions and private entrepreneurs. Proceedings of the second MOS symposium (Leiden 1998)*. ed. C. V. M. Bongenaar. PIHANS 87. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.

Sallaberger, W.

- 1999 „Wenn Du mein Bruder bist, . . .“ : *Interaktion und Textgestaltung in altbabylonischen Alltagsbriefen*. CM 16. Groningen.

- 2003/04 Schlachtvieh aus Puzriš-Dagān. Zur Bedeutung dieses königlichen Archivs. *JEOL* 38: 45–62.

im Druck The Management of the Royal Treasure: Palace Archives and Palatial Economy in the Ancient Near East. in: *Cosmos and Politics in the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Philadelphia.

Stol, M.

- 2004 Wirtschaft und Gesellschaft in altbabylonischer Zeit. Pp. 641–975 in *Annäherungen 4: Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*. ed. P. Attinger et al. OBO 160/4. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Van Lerberghe, K. and Voet, G.

1991 *Sippar-Amnānum. The Ur-Utu Archive vol. 1. MHET 1*. Ghent: University of Ghent.

Weber, M.

1988 (1922) *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5., revidierte Aufl. Studienausgabe. Tübingen: Mohr.

Wilcke, C.

2000a *Wer las und schrieb in Babylonien und Assyrien. Überlegungen zur Literalität im Alten Zweistromland. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* Jg. 2000, H. 6. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

2002b *Der Kodex Urnamma (CU): Versuch einer Rekonstruktion*. Pp. 247–333 in *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, ed. T. Abusch. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

2007 *Das Recht: Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient*. Pp. 209–44 in *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*. ed. C. Wilcke. Wiesbaden: Harrassowitz.

Ziegler, N.

2002 *Le royaume d'Ekallātum et son horizon géopolitique*. Pp. 211–74 in *Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot*, ed. D. Charpin and J.-M. Durand. Florilegium marianum 6. Mémoires de NABU 7. Paris: Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien.

L'exercice du pouvoir par les rois de la I^{ère} Dynastie de Babylone: problèmes de méthode

Dominique Charpin

PARIS

Dans cette communication, je voudrais poser le problème de la documentation écrite et de son traitement par l'historien contemporain, dans l'optique du thème retenu pour cette 54^e Rencontre assyriologique internationale: « *Organisation, Representation and Symbols of Power in the Ancient Near East* ». Il est évident que l'écrit jouait un rôle essentiel en Mésopotamie dans l'organisation du pouvoir, tant au niveau concret que de manière plus symbolique. Ma communication portera sur deux corpus: la correspondance d'une part, les inscriptions commémoratives d'autre part. Elle sera limitée à ma période de prédilection, l'époque paléo-babylonienne et portera plus précisément sur la première dynastie de Babylone. Dans ce qui suit, je montrerai pour la première fois les possibilités qu'offre l'exploitation de la base de données ARCHIBAB. Il s'agit d'un projet qui a notamment pour but de rendre disponibles sur Internet tous les textes d'archives paléo-babyloniens publiés – et il y en a actuellement près de 30.000 . . . Dans un premier temps, nous avons établi une bibliographie de toutes les publications comprenant des éditions de textes, qui devrait être mise en ligne dans le premier semestre 2009; une deuxième phase vise à établir un catalogue complet de ces documents. Par la suite, des éditions des textes seront peu à peu ajoutées à la base et leur indexation réalisée.

1. La correspondance

Je voudrais d'abord me livrer à un exercice de méthode. Il s'agit de répondre à la question: que saurions-nous de l'exercice du pouvoir par les rois de la première dynastie de Babylone si nous ne connaissions que leur correspondance?

Author's note: Cette étude a été réalisée dans le cadre du projet "ARCHIBAB (Archives babyloniennes, XX^e-XVII^e siècles)", financé pour 2008-2010 par l'ANR (Agence Nationale de la Recherche) au titre de l'appel d'offres "Corpus et outils de la recherche en sciences humaines et sociales". Un premier document exposant les buts de ce projet a été posté sur le web (<http://www.digitorient.com/?p=168>). Voir plus récemment ma contribution "L'historien face aux archives paléo-babyloniennes", in *Too much data? Generalizations and model-building in ancient economic history on the basis of large corpora of documentary evidence. A conference organized by the START project "The Economy of Babylonia in the First Millennium BC"* (Universität Wien, Institut für Orientalistik; July 17th-19th, 2008) (éd. H. Baker, B. Jancovic and M. Jursa; à paraître).

1.1. Remarques préliminaires

Il faut commencer par deux remarques préliminaires. On doit d'abord noter que seule nous est parvenue la correspondance *active* de ces rois, c'est-à-dire des lettres qu'ils ont envoyées et non pas celles qu'ils ont reçues. La raison de cette situation documentaire est bien connue: les fouilles de Babylone n'ont atteint le niveau paléo-babylonien qu'en un sondage d'extension très limitée¹. Aucun des deux palais, construits respectivement par Sûmû-la-El et par Samsu-iluna², n'a été découvert. Les lettres écrites par les rois de Babylone ont donc été retrouvées chez leurs destinataires, en particulier à Larsa et à Sippar. La situation est donc l'inverse de celle attestée par les archives du palais de Mari, où nous avons essentiellement la correspondance *passive* de Yasmah-Addu et de Zimrî-Lîm, c'est-à-dire des lettres reçues par ces deux rois³. Les lettres écrites *par* eux sont comparativement beaucoup plus rares: 41 pour Yasmah-Addu (contre 483 reçues, soit 8,5%) et 86 pour Zimrî-Lîm (contre 1625 reçues, soit 4,7%)⁴. Le plus souvent, on a affaire à des lettres qu'ils ont écrites lorsqu'ils résidaient ailleurs que dans leurs palais. Sinon, ces textes relèvent de trois statuts différents: il s'agit soit de brouillons, soit de copies de lettres expédiées, soit de tablettes qui pour une raison ou une autre ne furent jamais envoyées.

Il faut par ailleurs souligner le cas particulier (et privilégié) que représente la correspondance des rois de Babylone: ces souverains écrivaient en se nommant dans la formule d'adresse. Cet usage est différent de celui qui était en vigueur à Ešnunna ou à Mari. Dans ces capitales, le roi écrivait: « ainsi (parle) ton seigneur » (umma bêl-ka-ma)⁵. C'était le sceau déroulé sur l'enveloppe qui permettait d'identifier le roi⁶, mais il est rare que les enveloppes de leurs lettres nous soient parvenues⁷. Dans certains cas, c'est le contenu et le contexte de la lettre qui permettent aujourd'hui d'identifier le roi qui l'a expédiée: ainsi AbB 8 6, écrite par « ton seigneur »⁸, est-elle

1. Voir le plan de O. Reuther. Die Innenstadt von Babylon (WVDOG 47; Leipzig: Hinrichs, 1926) pl. 8, reproduit par O. Pedersén, "Archive und Bibliotheken in Babylon," in *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (éd. J. Renger; CDOG 2; Saarbrücken: SDV, 1999) 307–21 (p. 310).

2. Voir ma note sur "Les deux palais de Babylone," NABU 1991/59, reprise dans D. Charpin, "Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002–1595)," in *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit, Annäherungen 4* (éd. P. Attinger, W. Sallaberger and M. Wäfler; OBO 160/4; Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2004) 25–480 (p. 361–2).

3. Bien entendu, à partir des citations des lettres royales qu'on trouve dans le courrier adressé en réponse au souverain, on pourrait reconstituer partiellement la correspondance active de Yasmah-Addu et Zimrî-Lîm.

4. Ces chiffres sont extraits du catalogue qui doit paraître dans la troisième partie de mon livre sur *La Correspondance à l'époque amorrite. Écriture, acheminement et lecture des lettres d'après les archives royales de Mari*, en préparation. Rappelons que les textes de Mari intégralement publiés dépassent actuellement les 8000, dont 2536 lettres.

5. D. Charpin, "Usages épistolaires des chancelleries d'Ešnunna, d'Ekallâtum et de Mari," NABU 1993/110.

6. Pour cette pratique, voir D. Charpin, "The Writing, Sending and Reading of Letters in the Amorite World," in *The Babylonian World* (éd. G. Leick; London: Taylor and Francis, 2007) 400–17.

7. On peut citer le cas de la lettre d'Ibâl-pî-El II d'Ešnunna à Tutub-mâgir de Šaduppûm (A. Goetze, "Fifty Old Babylonian Letters from Harmal," *Sumer* 14 (1958) 1–76 et pl. 1–24, spéc. p. 23 no 5 et pl. 5). La lettre indique seulement (3) *um-ma be-el-ka-a-ma*, mais l'enveloppe est au sceau du roi Ibâl-pî-El. D'autres lettres qui ont la même formule d'expédition (nos 6 et 22) doivent également être des lettres royales. Au no 44, les expéditeurs sont Dâduša et Šîma-ahatî: vu le contenu de la lettre, Dâduša n'est certainement pas le roi d'Ešnunna de ce nom, ce qu'on pouvait déjà suspecter du fait que l'expéditeur est nommé.

8. AbB 8 6: (3) [*u*]-[*m*]*a be-el-ka-a-ma*.

sans doute une lettre du roi d'Ešnunna à Abizum, responsable-šangûm du temple de Kitîtum. À Larsa, on a une tradition mixte: le roi était parfois nommé (umma NR-ma9) et parfois non (umma bêlka-/kunu-ma). En revanche, la chancellerie de Babylone identifiait toujours le roi par son nom dans l'adresse: « ainsi (parle) Hammurabi » (umma Hammurabi-ma). Il s'agit d'une situation très heureuse, d'autant que la plupart des textes proviennent de fouilles non documentées¹⁰.

1.2. Le corpus

À partir du catalogue d'ARCHIBAB, on peut déjà donner la répartition chronologique de la correspondance active des rois de Babylone:

<i>Nom du roi</i>	<i>Nombre de lettres envoyées</i>	<i>Pourcentage</i>
Sîn-muballiṣ	1	0,37
Hammu-rabi	202	75,09
Samsu-iluna ¹¹	17	6,32
Abi-ešuh	22	8,18
Ammi-ditana	4	1,49
Ammi-šaduqa	19	7,06
Samsu-ditana	4	1,49
TOTAL	269	100

Cette répartition est bien entendu tout à fait aléatoire, puisqu'elle dépend du hasard des fouilles. Une illustration concrète peut en être donnée. Jusqu'à présent, on ne connaissait que 4 lettres d'Ammi-ditana. Anmar Abdulillah Fadhil a soutenu en 2007 à l'Université de Heidelberg un *Magisterarbeit*, dans lequel il a exposé les découvertes des fouilles irakiennes à Abu Habbah en 2002¹²: un lot de 700 tablettes de l'époque paléo-babylonienne tardive a été découvert dans un bâtiment. Il contient 72 lettres, formant la correspondance passive d'un certain Liṭîb-libbašu, « barbier du roi »: la très grande majorité de ces lettres ont été envoyées par Ammi-ditana, quelques-unes par son prédécesseur Abî-ešuh.

1.3. L'exploitation de ces lettres par l'historien

L'image que l'historien dresse des rois dépend en grande partie de cette correspondance. Sans aucune prétention à l'exhaustivité, je voudrais ici développer trois thèmes relatifs à Hammu-rabi, dont la correspondance est de loin la plus abondante, puisqu'elle réunit 75% des lettres publiées jusqu'à présent.

9. Voir par exemple *AbB* 8 27; *AbB* 9 197; *AbB* 10 66; *AbB* 12 2. Noter que *AbB* 5 4, vu son contenu très trivial, me paraît devoir être attribué, non pas au roi Rîm-Sîn, mais à un Rîm-Sîn-[. . .], c'est-à-dire à un individu portant un nom basilophore (pour cette notion, cf. "Histoire politique du Proche-Orient amorrite," 261).

10. Par ce terme, je regroupe les fouilles clandestines et les fouilles officielles (généralement anciennes) qui n'ont pas donné lieu à un enregistrement adéquat.

11. J'ai compté *AbB* 6 165, mais Frankena a justement fait remarquer que la lettre est pleine de fautes étonnantes pour la chancellerie de Samsu-iluna. J'ajoute que *terêtim êpuš* (l. 13) est surprenant: la lettre n'a-telle pas été écrite par un devin qui s'appelait "Samsu-iluna-[. . .]"? Voir ci-dessus n. 9.

12. A. A. Fadhil. *Unveröffentlichte Briefe aus dem spätlbabylonischen Archiv des Liṭîb-libbašu aus der Stadt Sippa*. (Magisterarbeit. Heidelberg 2007). Je le remercie bien vivement de m'avoir communiqué un exemplaire de son mémoire, qui contient l'édition d'un choix de 16 lettres d'Ammi-ditana. Ce travail étant encore inédit, je n'en ai pas intégré les données dans le tableau ci-dessus.

À partir de ses lettres, Hammu-rabi a été présenté d'un côté comme un grand administrateur, et de l'autre comme un grand juge. Je citerai ici le livre que Marc Van De Mieroop a récemment consacré à Hammu-rabi¹³:

« The Babylonian king and his government officials also corresponded extensively with regional representatives discussing administrative matters. A small, yet significant, section of this large correspondence was found in southern Babylonia, the region Hammurabi conquered in 1763. The letters are of a very different character than those from Mari since they deal with day-to-day affairs rather than the diplomatic and military struggle of the time. But, we hear the concerns of Hammurabi the man in them. »

Une telle appréciation me semble inexacte à plusieurs points de vue. L'idée que la correspondance permette d'atteindre « l'homme » Hammu-rabi est évidemment sujette à caution, étant donné le caractère très stéréotypé de la plupart de ces lettres: le ministre de Hammu-rabi Lu-Ninurta¹⁴ a également écrit sous son nom des dizaines de lettres au contenu et à la tonalité très semblables à ceux des messages de Hammu-rabi. Par ailleurs, l'opposition avec les lettres de Mari repose sur le fait que la nature *inverse* de la documentation n'a pas été prise en compte: on possède des centaines de lettres écrites par des gouverneurs de province à Zimrî-Lîm, qui elles aussi traitent d'affaires au jour le jour et montrent les soucis du roi de Mari relatifs à l'administration de son royaume. Je voudrais enfin attirer l'attention sur la lettre FM 2 45¹⁵:

« Dis à Yaqqim-Addu: ainsi (parle) ton seigneur. Yantin-Dagan, homme de Yâ'il, est venu me trouver en disant: «Je détiens un champ de 10 arpents, héritage d'un achat que mon père a fait. En outre, moi-même, j'accomplis un service de réserviste. (Or) sur le champ hérité de mon père, Yassi-Dagan m'a ôté 3 arpents; en outre, j'ai été muté à Dûr-Yahdun-Lîm.» Voilà ce que cet homme m'a dit devant moi. À présent, voici que je t'envoie cet homme: rends justice à cet homme! Rends-lui son champ que Yassi-Dagan lui a ôté: donne à lui en personne la totalité du champ de 10 arpents de son héritage. Que personne ne lui fasse d'ennui à propos de ce champ! En outre, affecte cet homme au groupe des gardes personnels: qu'il accomplisse son service parmi les gardes personnels! »

13. M. Van De Mieroop, *King Hammurabi of Babylon. A Biography* (Malden: Blackwell, 2005) 139.

14. Voir Dianhua Zheng, "On the Role of Lu-Ninurta in Hammurabi's Administrative Structure," *JAC* 11 (1996) 111–22.

15. M. Bonechi et A. Catagnoli, "Compléments à la correspondance de Yaqqim-Addu, gouverneur de Saggaraûm," in *Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot*. (éd. D. Charpin et J.-M. Durand; *FM* 2; Mémoires de NABU 3; Paris: Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien, 1994) 55–82 (p. 79–80).

FM 2 45: (1) a-na' 'ia'-qî-im-^dIM (2) qî-bî-ma (3) um-ma be-el-ka-a-ma (4) ¹ia-an-ti-in-^dda-gan LÚ ia-a-il^{ki} (5) im-hu-ra-an-ni um-ma-a-mi (6) 10 GÁN A.ŠĀ šî-im-tam_i (TUM) ša a-bi i-ša-am (7) ú-ka-a-al ù a-na-ku i-na EGIR.HÁ (8) a-la-ak i-na A.ŠĀ šî-im-ti-ia ša-a-ti (T.9) 3 GÁN A.ŠĀ (10) ¹ia-ás-si-^dda-ga[n] (11) ih-ru-ša-an-n[i] (R.12) ù i-na pa-ni-šu-[m]a (13) a-na BĀD^{ki}-ia-ah-du-li-im (14) as-sú-uh an-ni-tam LÚ šu-ú im-hu-ra-[an-ni] (15) i-na-an-na a-nu-um-ma LÚ ša-a-ti (16) aṭ-ṭar-da-kum LÚ ša-a-'ti' šu-še-er (17) A.ŠĀ-šu ša ia-ás-si-^dda-g[an] (18) ih-ru-šú te-er-šum 10 GÁN A.[Š]Ā šî-im-ta-šu (19) ka-la-ša a-na ša-šum-'ma' (T.20) i-di-in-šum i-na A.ŠĀ-šu (21) ma-am-ma-an la ú-da-ab-ba-ab-ma (22) ù LÚ ša-a-ti (TL.23) a-na šu-ut re-šu-tim e-si-ik-šu (24) i-na šu-ut re-ši [x] i-la-ak.

Si on lisait cette lettre sans prendre en compte les noms propres, on pourrait croire qu'il s'agit d'une lettre de Hammu-rabi à Šamaš-hazir¹⁶. Car une lettre assez semblable à FM 2 45 existe bel et bien dans cette correspondance¹⁷:

« Dis à Šamaš-hazir: ainsi (parle) Hammu-rabi. Šin-išmeanni, habitant de Kutalla, cultivateur de palmiers de Dilmun, m'a appris ceci: «Šamaš-hâzir m'a ôté le champ de la maison de mon père pour le donner à un soldat-*rêdûm*!» Voilà ce qu'il m'a appris. Un champ ayant un statut perpétuel peut-il être ôté? Tranche ce cas: si ce champ est réellement de la maison de son père, rends-le à Šin-išmeanni. »

Une seule lettre de Zimrî-Lîm relative aux champs face à des dizaines de Hammu-rabi sur le même sujet: cela veut-il dire que le roi de Babylone accordait beaucoup plus d'importance à ces questions que le roi de Mari? Il serait tout à fait erroné d'opposer le « nomade » Zimrî-Lîm, qui se désintéresserait de ses terres, au gestionnaire Hammu-rabi: la dissymétrie est simplement due au fait qu'on connaît la correspondance *active* de celui-ci, mais seulement la correspondance *passive* de Zimrî-Lîm, FM 2 45 constituant une exception.

Autre exemple: l'administration de la justice. Hammu-rabi est avant tout à nos yeux l'auteur du Code, et l'importance qu'eut la justice dans ses préoccupations est confirmée par le contenu de nombreuses lettres¹⁸. On n'avait pas l'impression que la justice figurait au même degré dans les préoccupations de Zimrî-Lîm, jusqu'à ce que Jean-Marie Durand publie cette prophétie du dieu Addu d'Alep demandant à Zimrî-Lîm de se soucier avant tout des plaintes de ses sujets¹⁹:

« Écoute cette seule parole de moi: lorsque quelqu'un en procès fera appel à toi en ces termes: «Je suis spolié!», sois présent et juge son procès; réponds-lui droitement. Voilà ce que je désire de toi. »

Là encore, on ne possède pour Zimrî-Lîm qu'une lettre par rapport à des dizaines d'autres écrites par Hammu-rabi: mais c'est à nouveau la structure dissymétrique du corpus qui est responsable de cette fausse impression. C'est aussi parce que les lettres de Hammu-rabi représentent les trois quarts de la correspondance des rois de la première dynastie de Babylone qu'on a eu l'impression que les témoignages de l'intervention directe du roi comme juge dans les litiges privés s'arrêtent avec Hammu-rabi²⁰. Il faut par ailleurs souligner que la figure de Hammu-rabi diplomate

16. S'il s'agissait d'une lettre de Hammu-rabi, le roi serait nommé dans l'adresse; on n'aurait pas le verbe *harâtum*, mais plutôt *ekênum* (l. 11 et 18); on n'aurait sans doute pas *mahârum* (l. 5 et 14), mais *lummudum*, etc. Mais ces petites nuances de forme ne changent rien au fond.

17. AbB 4 16; voir D. Charpin, *Archives familiales et propriété privée en Babylonie ancienne: étude des documents de "Tell Sifr"* (HEO 12; Genève: Librairie Droz, 1980) 189. Voir aussi AbB 4 37 ou 43.

18. Voir l'article de W. F. Leemans, "King Hammurapi as Judge," in *Symbolae iuridicae et historicae Martino David dedicatae. Tomus alter: Iura orientis antiqui* (éd. J. A. Ankum et al.; Leiden: Brill, 1968) 107–29. Pour le rapport entre l'activité judiciaire de Hammu-rabi et la rédaction du code, voir D. Charpin, "Le statut des «codes de lois» des souverains babyloniens," in *Le législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé* (éd. P. Sineux; Caen: Presses Universitaires de Caen, 2005) 93–108 (accessible sur http://www.digitorient.com/?attachment_id=79; repris dans le ch. 6 de *Writing, Law and Kingship: in Old Babylonian Mesopotamia* (Chicago, IL: University Press; 2010).

19. A.1968: 6'–11'. Texte publié dans J.-M. Durand, "Le mythologème du combat entre le Dieu de l'orage et la Mer en Mésopotamie," *MARI* 7 (1993) 41–61 (p. 53–54); traduction dans J.-M. Durand, *Documents épistolaires du palais de Mari* (LAPO 18; Paris: Éditions du Cerf, 2000) 83 no 934; réédition dans *FM* 8 38.

20. Comme l'a indiqué S. Démare-Lafont dans sa recension de E. Dombradi (FAOS 20/1, p. 215 § 283), *BiOr* 60 (2003) 655.

n'apparaît nullement dans les lettres qu'il a envoyées: c'est uniquement d'après la correspondance retrouvée à Mari qu'on peut la connaître, et cela de manière exceptionnellement détaillée. On assiste pour ainsi dire « en direct » à la négociation de plusieurs traités. J'ai fait connaître il y a 20 ans les pourparlers qui eurent lieu entre Hammu-rabi et le roi d'Andarig Atamrum, ou encore entre Hammu-rabi et Šailli-Sîn d'Ešnunna²¹. Plus récemment, M. Guichard a publié une lettre d'Itûr-Asdu très intéressante, qui documente la conclusion d'une alliance entre Hammu-rabi et Zimrî-Lîm²²:

« Hammu-rabi a pris connaissance de la malédiction de la tablette du serment par le dieu [et *il m'a dit ceci*]: «La malédiction de cette tablette est très dure! [Ce n'est-ce pas (quelque chose) à] méditer [*en soi-même*] ni à faire entendre par oral! Certes, il y a des tablettes de serment par le dieu depuis (le temps) de Sumulêl (et) Sîn-muballîṭ mon père; et depuis que [moi] je suis monté sur le trône de la maison paternelle, j'ai prêté un serment par le dieu à Samsî-Addu et à de nombreux rois. Ces tablettes existent, mais elles ne sont pas dures comme cette tablette de serment par le dieu! Voilà que je viens d'envoyer chez ton seigneur mes dieux et mes serviteurs pour la prestation du ser[ment par le dieu]. Qu'une réponse à ma tablette me revienne, une fois que ton seigneur aura prêté le serment par mes dieux, pour que je prête serment par le dieu.» »

À Mari ou à Tell Leilan, de tels traités ont été découverts²³, mais aucun à Babylone, toujours pour la même raison: le palais et ses archives n'ont pas été retrouvés. On voit que les traités antérieurs étaient conservés à Babylone depuis les origines de la première dynastie: ils n'avaient pas de valeur intrinsèque, puisque ceux qui les avaient conclus étaient morts, mais ils pouvaient servir de point de repère pour accepter ou non de conclure un nouveau traité²⁴. Malheureusement, les archives du palais de Mari n'ont pas conservé de copie du texte jugé scandaleux par Hammu-

21. ARM 26/2 372; voir le commentaire dans ARM XXVI/2, p. 144–5.

22. M. Guichard, “La malédiction de cette tablette est très dure!” Sur l’ambassade d’Itûr-Asdû à Babylone en l’an 4 de Zimrî-Lîm,” RA 98 (2004) 13–32. A.2968+ (p. 22): (73) . . . āš-pa-le-^re-em’ ša ṭup-pî ni-iš DINGIR-lim ha-am-mu-ra-bi iš-me-ma (74) [ki-a-am iq-bé-e-em um-ma]-‘a’-mi āš-pa-lu-ú-ul[m š] a ṭup-pî an-ni-i-im ma-di-iš du-un-nu-un (75) ‘i’-n[a li-ib-bi-im ú-ul ša š]u-um-mi-im ‘ú’ i-na pî-i-[im] ú-ul ša šu-úš-mi-i-im (76) a-nu-um-[ma ṭup-pa-at ni-iš DINGIR-li]m ša iš-tu su-mu-le-el’ ^dSU’EN-mu-ba-‘lî-iṭ’ a-bi-ia (77) ù iš-t[u a-na-ku-m]a a-na ^{gis}GU-ZA É a-bi-ia e-ru-bu [it-ti] ^dUTU-ši-^dIM ù LUGAL-MEŠ ma-du-tim (78) ni-iš DINGIR-lim áz-ku-ur ù ṭup-pa-tum ši-na i-ba-aš-še-e ‘ú’-[ul k]i-ma ṭup-pî ni-iš DINGIR-lim an-ni-i-im du-un-nu-na (79) a-nu-um-ma DINGIR-MEŠ-ia ù ÎR-MEŠ-ia a-na šu-uz-ku-ur ni-i[š DINGIR-lim a]-na še-er be-lî-‘ka’ aṭ-ṭa-ra-ad (80) ki-ma ni-iš DINGIR-MEŠ-ia-ma ša be-el-ka i-za-ak-ka-r[u me-hi-ir] ṭup-pî-ia li-tu-ra-am-ma (81) ni-iš DINGIR-lim lu-üz-ku-ur.

Je m’écarte de l’*editio princeps* sur quelques points de détail:

- 1. 74: il me semble plus vraisemblable de restaurer un verbe de déclaration;
- 1. 80: c’est [meher] ṭuppia qui est sujet de *litûr*. Je considère qu’on a ici *kîma* . . . ša « une fois que. . . ».

23. Voir les attestations réunies par B. Lafont, “Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites,” in *Mari, Ébla et les Hourrites, dix ans de travaux, deuxième partie. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)* (éd. J.-M. Durand and D. Charpin; Amurru 2; Paris: ERC, 2001) 283–9.

24. Voir le commentaire de S. Lafont *apud* M. Guichard, RA 98, p. 32 et p. 34 n. 29, qui me paraît très juste. Il est clair que la consultation d’une tablette de « traité » conservée dans les archives n’a pas du tout la même valeur que la relecture obligée qui est attestée au Bronze Récent; voir ma communication sur “Guerre et paix dans le monde amorrite et post-amorrite,” in *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien* (éd. H. Neumann et al.; Santag; Wiesbaden: Harrassowitz, sous presse) note 80.

rabi: nous ne connaissons que la « petite tablette » de l'alliance conclue contre l'Élam, dépourvue des malédictions finales²⁵.

2. Les inscriptions royales

Les inscriptions royales (entendues au sens large, c'est-à-dire en incluant les noms d'années) donnent une image toute différente de celle offerte par la correspondance. Les rois de Babylone n'y sont pas préoccupés par les détails de l'organisation de leur domaine ou de la perception des taxes: ils se posent en serviteurs obéissants des dieux grâce auxquels ils jouissent de la victoire et de la prospérité.

2.1. Des textes à décoder

Il fut un temps où les historiens se contentaient de paraphraser les textes narratifs anciens; cette époque est bien finie²⁶. Mais la tendance actuelle est sans doute marquée à l'inverse par un trop grand scepticisme à l'égard des inscriptions commémoratives. Certes, il faut les étudier en tant que telles et dégager les caractéristiques de leur genre littéraire; mais s'interdire d'utiliser les informations qu'on y trouve relèverait d'une sorte d'auto-censure difficilement justifiable²⁷. Pour bien interpréter ces textes, l'historien doit être capable de décoder leur langage; pour autant, il ne faut pas suspecter *a priori* l'authenticité des informations qu'on y trouve. Je voudrais en donner deux exemples.

L'image du roi berger qui rassemble son troupeau dispersé est une constante de la rhétorique royale. Elle est attestée par exemple dans l'inscription n°7 de Hammurabi, qui commémore l'édification d'une forteresse²⁸:

« J'ai rassemblé les populations dispersées du pays de Sumer et Akkad. J'ai installé pour elles pâturages et points d'eau. Je les ai fait paître dans l'abondance et la prospérité. Je les ai installées dans des endroits paisibles. »

Cette image du roi comme « bon pasteur » n'a rien d'une allégorie rurale: elle fait très concrètement allusion au rôle judiciaire du souverain proclamant un édit de *mīšarum*²⁹. Feigin et Landsberger avaient déjà noté que les noms d'années de

25. Le texte a été publié par J.-M. Durand, "Fragments rejoints pour une histoire élamite," in *Fragmenta Historiae Elamicae, Mélanges offerts à M.-J. Steve* (éd. L. De Meyer, H. Gasche and F. Vallat; Paris: ERC, 1986) 111–28. J'attire l'attention sur le changement qu'il faut effectuer dans la lecture de la l. 1, comme je l'ai fait observer dans mon étude sur "Une alliance contre l'Elam et le rituel du *lipit napištim*," in *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot* (éd. F. Vallat; Paris: ERC, 1990) 115 n. 29; J.-M. Durand a suivi cette proposition dans LAPO 16 (Paris, 1997) 452 n. 93. Elle n'a été reprise ni par W. Heimpel. *Letters to the King of Mari* (MC 12; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003) 512 (M.6435+), ni par W. G. Lambert, *Babylonian Oracle Questions* (MC 13; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007) 2; elle ne fait pourtant aucun doute.

26. On sait le rôle crucial qu'a joué l'étude de M. Liverani, "Memorandum on the Approach to Historiographic Texts," *Or* 42 (1973) 178–94.

27. Voir sur ce point mes remarques dans "Les inscriptions royales suméro-akkadiennes d'époque paléo-babyloniennes," *RA* 100 (2006) 131–60 (en particulier p. 150), à propos du livre de S. Seminara, *Le iscrizioni reali sumero-accadiche d'età paleobabilonese. Un'analisi tipologica e storico-letteraria* (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Memorie, Serie IX, Vol. XVIII/3; Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 2004).

28. D. R. Frayne, *Old Babylonian Period* (2003–1595 BC) (RIME 4; Toronto: University of Toronto Press, 1990) 341–2 no 7: (28) KALAM šu-me-ri-im (29) à ak-ka-di-im (30) ni-ši-šu-nu sa₆-ap-ha-tim (31) lu u-pa-ah-hi-ir (32) mi-ri-tam à ma-aš-qí-tam (33) lu aš-ku-un-ši-na-ši-im (34) in nu-uh-šim à HÉ.GÁL (35) lu e-ri-ši-na-ti (36) šu-ba-at ne-eh-tim (37) lu u-še-ši-ib-ši-na-ti.

29. Voir "Histoire politique du Proche-Orient amorrite," 308–10.

Hammu-rabi et ses successeurs commémorant une *mīšarum* étaient caractérisés par l'épithète SIPA « berger » accolée au nom du roi³⁰. Mais il faut aller plus loin pour comprendre la raison d'être de cette association: les remises de dettes décidées par les rois dans leurs édits de *mīšarum* permettaient aux débiteurs en fuite de rentrer chez eux. Et nous connaissons des exemples concrets de cela³¹:

« Tutu-nāšir, membre de la guilde des marchands (*kārum*) de Sippar, avait fui par crainte de son créancier jusqu'à Adur-bisa; il y a servi pendant une année entière parmi les [. . .]. Aussitôt que la *mīšarum* a été instituée, il est retourné à sa ville de Sippar. »

C'est donc de manière très concrète que le roi « pasteur », en proclamant une *mīšarum*, permettait à la population dispersée de retourner dans son habitat d'origine: voilà un bon exemple où il est possible de décoder la rhétorique royale. Les noms d'années ou les inscriptions commémoratives ne sont pas de la « propagande » comme on l'entend souvent, c'est-à-dire des textes véhiculant de fausses informations: ils font bel et bien allusion – à leur manière – à des événements réels dont nous pouvons souvent avoir connaissance par d'autres sources.

Je voudrais ici en donner un autre exemple. Dans le nom de sa 20^e année, Samsu-iluna célébra une victoire sur Ešnunna³²:

« Année où le roi Samsu-iluna, roi prééminent, renversa le pays étranger qui lui avait désobéi et vainquit toute l'armée du pays d'Ešnunna. »

On pourrait mettre en doute une telle affirmation: on aurait tort. En effet, une petite étiquette publiée dans *OECT* 15 enregistre parmi des dépenses de farine une sortie de 50 litres

« le jour où «l'homme» est revenu de la campagne d'Ešnunna³³ ».

On sait que dans ce genre de documents, *awīlum* renvoie au maître de la maison³⁴. Par ailleurs, il n'y a pas de raison ici de supposer que KASKAL renvoie à une expédition commerciale plutôt qu'à une campagne militaire. Le texte date du 25/viii/Samsu-iluna 19. On voit donc que ce dignitaire rentra chez lui vers la fin du mois viii de l'année 19, sans doute quand la campagne contre Ešnunna prit fin: elle fut commémorée dans le nom de l'année suivante. Cette campagne fut effectivement victorieuse et je suis aujourd'hui en mesure d'en donner la preuve. J'étudie actuellement un lot d'archives originaire de Damrum en Babylonie du Nord et datant du règne de Samsu-iluna, qui documente le domaine d'un certain Alammuš-našir³⁵. Il comporte

30. S. I. Feigin and B. Landsberger, "The Date List of the Babylonian King Samsu-ditana," *JNES* 14 (1955) 137–60 (p. 146).

31. *AbB* 13 89: 13–8. Comme l'a indiqué W. van Soldt, *AbB* 11 113 est probablement la réponse à cette lettre – ce qui explique qu'elle soit moins explicite.

32. M. J. A. Horsnell, *The Year Names of the First Dynasty of Babylon. Volume 2* (Hamilton: McMaster University Press, 1999) 207: mu sa-am-su-i-lu-na lugal-e lugal sag-kal kur nu-še-ga-ni bí-in-sì-sì-ga(-a) kilib₃ ugnim ma-da èš-nun-na (. . .) sag-giš bí-in-ra-a.

33. *OECT* 15 320: (5) 0,0,5 ŽI.DA u₄-um a-wi-lum (6) iš-tu KASKAL ÈŠ.NUN.NA^{ki} (7) i-ru-ba-am.

34. D. Charpin, "Maisons et maisonnées en Babylonie ancienne de Sippar à Ur. Remarques sur les grandes demeures des notables paléo-babyloniens," in *Houses and Households in Ancient Mesopotamia. Papers read at the 40^e Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, July 5–8, 1993* (éd. K. R. Veenhof; PIHANS 78; Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1997) 221–8 (p. 222).

35. Voir provisoirement les indications dans "Histoire de la Mésopotamie: les archives d'Alammush-nasir," *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* 139 (2006–07), 17–19 (accessible en ligne: <http://ashp.revues.org/index147.html>).

à la fois des lettres et des documents administratifs, en partie publiés³⁶ et en partie encore inédits. Dans une de ses lettres à son intendant, Alammuš-našir indique³⁷:

« En outre, je t'ai fait porter ma lettre relative aux Ešnunnéennes. Que ces jeunes filles ne regardent pas la porte depuis le toit et qu'elles n'atteignent pas le seuil de la porte. »

Pourquoi donc ces Ešnunnéennes devaient-elles être ainsi tenues à l'écart? Parce qu'il s'agissait d'esclaves qui venaient d'entrer dans la maison. C'est ce que montre un petit compte inédit conservé à Chicago, qui enregistre des dépenses de grain, dont³⁸:

« 60 litres pour les nouvelles esclaves. »

Or le texte date du 30/vii/Samsu-iluna 19. On a par conséquent ici la preuve qu'Alammuš-našir reçut une part du butin fait par les armées babyloniennes lors de la campagne contre Ešnunna. Samsu-iluna fut donc victorieux comme il le proclama dans le nom de sa vingtième année.

2.2. Le fondateur de la première dynastie de Babylone

Dire que les textes historiographiques doivent être pris au sérieux ne signifie pas qu'on doive accepter leurs données sans critique. Je voudrais ici insister sur un fait qui a du mal à passer dans la bibliographie: malgré le témoignage de la liste dite *Babylon King List B*, la première dynastie n'a pas été fondée par Sûmû-abum³⁹, mais par Sûmû-la-El, comme Anne Goddeeris⁴⁰ et moi-même⁴¹ l'avons indépendamment établi. Sûmû-abum a été un chef amorrite très important, contemporain de Sûmû-la-El, mais qui n'a jamais eu Babylone comme capitale⁴². C'est plus tard qu'il a été artificiellement placé en tête de la dynastie. Je rappelle brièvement les arguments qui ont été invoqués:

- Le regretté Edzard avait noté que les rois de la première dynastie de Babylone qui citent leur ancêtre mentionnent toujours Sûmû-la-El, jamais Sûmû-

36. Voir en dernier lieu les indications de K. R. Veenhof, *AbB* 14, p. XXI f.

37. *AbB* 9 127: (R.14) *ù aš-šum MUNUS EŠ.NUN.NA^{ki}.MEŠ* (15) *tup-pí uš-ta-bi-l[a]-'ak-kum'* (16) *š[ú-h]a-ra-tum ši-na* (17) *'iš-tu' ú-ri a*-na* ba*-bi*-im* (18) *la 'ip-pa-al'-la-sa* (19) *ù aš-ku-pa-a[^t ba-bi-im] la i-ka-x(x)*.

38. A.3565: (T.5) 0,1,0 ŠE *a-na GEME₂.MEŠ* (6) *eš-še-tim*. Je remercie vivement W. Farber pour m'avoir permis de travailler sur ces textes en mai 2006. Un volume de la nouvelle série ARCHIBAB contiendra l'édition et le commentaire de ce lot d'archives.

39. La seule liste royale où figure le nom de Sûmû-abum en tête des rois de la première dynastie de Babylone est la *Babylon King List B*; cf. A. K. Grayson, "Königslisten und Chroniken. B. Akkadisch," *RIA* 6 (Berlin, 1980–83) 100 § 3.7. Ce texte n'est connu que par une copie tardive, mais repose sûrement sur un original plus ancien; la date de celui-ci demeure inconnue, mais ne peut être antérieure au début de l'époque kassite, puisque le nombre d'années de règne de Samsu-ditana est indiqué.

40. A. Goddeeris, *Economy and Society in Northern Babylonia in the Early Old Babylonian Period* (ca. 2000–1800 BC) (OLA 109; Louvain: Peeters, 2002) 319–25 et Ead., "The emergence of Amorite dynasties in northern Babylonia during the early Old Babylonian period," in *Ethnicity in Ancient Mesopotamia, Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1–4 July 2002* (éd. W. H. van Soldt et al.; PIHANS 102; Leiden: Nederlands Instituut for het Nabije Oosten, 2005) 138–46.

41. "Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002–1595)," p. 80–86 et en dernier lieu "Économie et société à Sippar et en Babylonie du nord à l'époque paléo-babylonienne," *RA* 99 (2005) 172–3.

42. Un fragment de Nippur indique qu'il régna 8 mois à Nippur; voir en dernier lieu J.-J. Glassner, *Mesopotamian Chronicles* (WAW 19; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004) 126–7.

abum⁴³. On peut ajouter le témoignage du texte de Mari cité plus haut⁴⁴: quand Hammu-rabi négocia avec Zimrî-Lîm par l'intermédiaire d'Itûr-As-du, il fit allusion aux traités conclus « depuis (le temps) de Sumul(a)-El (et) Sîn-muballîṭ mon père »;

- la *liste royale synchronique* commence avec Sûmû-la-El et pas Sûmû-abum⁴⁵;
- le palais des rois de Babylone est, dans une lettre paléo-babylonienne tardive, désigné comme « palais de Sûmû-la-El »⁴⁶;
- les lettres de Tell ed-Dêr montrent que Sûmû-abum et Sûmû-la-El ont été contemporains⁴⁷;
- les noms d'années attribués par les listes à Sûmû-abum forment des « doubles » avec ceux de Sûmû-la-El ou d'autres rois contemporains⁴⁸.

En réalité, Sûmû-abum a été un chef très important qui présidait l'ensemble des Amorrites lors de leurs réunions dans des « assemblées »-*puhrum*; son autorité était reconnue notamment par Sûmû-la-El à Babylone, Yawi'um à Kiš, Mananâ à Damrum, Ilimma-Ila et Immêrum à Sippar. C'est seulement sous Ammi-šaduqa que Sûmû-abum a été placé en tête de la dynastie de Babylone dans une liste de noms d'années⁴⁹; dans la liturgie du *kispum* célébré par le même Ammi-šaduqa, le nom de Sûmû-abum figure également dans la liste des ancêtres invoqués. Il est encore difficile de savoir quelle fut la motivation qui poussa alors à une telle manipulation des données historiques, mais il est clair qu'elle avait pour but de raffermir le prestige des rois de Babylone.

2.3. Des inscriptions en akkadien et en sumérien

Je voudrais terminer avec une question d'ordre culturel: l'existence d'inscriptions royales dites « bilingues »⁵⁰. Dans le pays d'Akkad, l'emploi du sumérien était manifestement une question de prestige. C'est une caractéristique des inscriptions commémoratives de Hammu-rabi et de ses successeurs que d'exister souvent en deux versions: une en akkadien et une en sumérien⁵¹. La question qui se pose est de savoir à partir de quand des versions sumériennes des inscriptions commémoratives furent établies pour le compte des rois de Babylone.

On doit d'abord rappeler que nous ne possédons pas d'inscriptions de rois de Babylone antérieurs à Hammu-rabi. Le corpus pour celui-ci se monte à une pe-

43. D. O. Edzard, *Die 'Zweite Zwischenzeit' Babylonien* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1957) 92.

44. Voir n. 22 (A.2968+: 76).

45. A. K. Grayson, "Königslisten und Chroniken," 120 IV: 20 (« 98 rois "akkadiens", de Sûmû-la-El à Kandalanu »). Cette absence avait été relevée par D. O. Edzard (*Die 'Zweite Zwischenzeit' Babylonien*, 92 n. 451). Dans la chronique no 20 B iv (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* [TCS 5; Locust Valley, NY: J. J. Augustin, 1975; Repr. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000] 141), le nom de Sûmû-abum n'est pas conservé l. 1 après la lacune. Il a été restauré par J.-J. Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, 130, de façon sans doute imprudente.

46. AbB 1 61: 8.

47. "Histoire politique du Proche-Orient amorrite," 83 n. 285.

48. À la liste donnée par A. Goddeeris et moi-même, il faut maintenant ajouter l'année de la muraille de Kibalmašda/Elip ("Sûmû-abum 3"), qui est en réalité un nom d'année de Sûmû-ditana de Marad: cf. mon commentaire du nom d'année de *OECT* 15 375 et 376, dans *RA* 101 (2007) 153.

49. A. Goddeeris, "The emergence of Amorite dynasties," 139.

50. Voir en général H. D. Galter, "Cuneiform Bilingual Royal Inscriptions," *IOS* 15 (1995) 25–50 (pour les inscriptions des rois de la 1^{re} dynastie de Babylone, cf. p. 31–32).

51. Th. J. H. Krispijn, "Das Verb in den zweisprachigen Inschriften der Hammurabi-Dynastie," in *Zikir šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday* (éd. G. van Driel et al.; Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1982) 145–62.

tite vingtaine de textes, dont un connu par une copie faite sous Samsu-iluna (n°11) et deux par des copies néo-babyloniennes (n°3 et 19). Il faut ensuite relever que l'inscription n°1 de Hammu-rabi (dont on connaît seulement une version en sumérien) a été mal datée dans RIME 4. D. Frayne l'a mise en rapport avec le nom de l'an 4 qui commémore la construction du mur du cloître. Il y est en fait question d'une digue destinée à éviter les inondations, de sorte que sa datation est impossible à établir⁵².

La seule inscription bilingue antérieure à la conquête du Sud serait le no 2, qui commémore la construction de la muraille de Sippar. D. Frayne l'a mise en rapport avec les noms des années 23 et 25 de Hammu-rabi. En réalité, la comparaison la plus probante est avec le nom de l'an 43:

- inscription n°2 de Hammurabi: (38) uru₄ bād zimbir^{ki} (39) sahar-ta hur-sag-gal-gin₇ (40) sag-bi hé-em-mi-il
- nom de l'an 23: mu uru₄ bād zimbir^{ki}
- nom de l'an 25: mu *ha-am-mu-ra-bi* lugal-e bād gal zimbir^{ki} mun-un-dù-a
- nom de l'an 43: mu *ha-am-mu-ra-bi* lugal-e zimbir^{ki} uru ul^dutu-ke₄ bād-bi sahar gal-ta in-gar-ra hur-sag-gin₇ mu-un-il-la

Il me paraît beaucoup plus vraisemblable que cette inscription date de ce moment⁵³. La fin du texte, où Hammu-rabi est comparé à un dieu⁵⁴, s'explique mieux à la fin du règne qu'en l'an 25, avant ses grandes conquêtes.

On voit donc qu'il n'existe *aucune* inscription d'un roi de Babylone rédigée en sumérien antérieure à la conquête du Sud⁵⁵. . . Cette situation ne me paraît pas due au hasard des fouilles: il est clair que c'est la présence de scribes venus du Sud après la prise de Larsa qui a changé la situation culturelle⁵⁶.

Conclusion

Pour traiter de façon adéquate un thème tel que « *Organisation, Representation and Symbols of Power in the Ancient Near East* », il faut garder présent à l'esprit le caractère très lacunaire de notre documentation. Certes, nous disposons actuellement pour l'époque paléo-babylonienne de près de 30.000 documents d'archive intégralement publiés, soit une moyenne d'un texte tous les cinq jours. C'est beaucoup, mais cela ne représente qu'une infime partie de ce qui a existé: l'historien doit

52. Cf. RA 100, p. 144 *ad* p. 273–4 Hammu-rabi 1.

53. Du coup, le problème auquel s'est trouvé confronté D. Frayne devant l'inscription no 3 n'existe plus. Il avait en effet remarqué que la titulature de cette inscription ressemblait fort à celle du no 2. Mais il datait celle-ci de Hammu-rabi 25; or l'inscription no 3 ne peut avoir été écrite qu'après la prise de Nipur, soit au plus tôt en l'an 29. Le dilemme n'existe plus si l'on date le no 2 de la fin du règne.

54. RIME 4, p. 336 no 2: « J'ai placé mon bon nom dans la bouche du peuple de façon qu'ils le prononcent chaque jour comme celui d'un dieu et qu'à l'avenir il ne soit jamais oublié. »

55. De la même façon, l'hymne bilingue gravé sur une statue de Hammu-rabi, connu par des copies sur tablettes, est postérieur à l'annexion du royaume de Larsa, qu'il célèbre. Voir N. Wasserman, "CT 21, 40–42 – A Bilingual Report of Oracular Signs with a Royal Hymn of Hammurabi," RA 86 (1992) 1–18, à compléter par A. Fadhil and G. Pettinato, "Inno ad Hammurabi da Sippar," OAM 2 (1995) 173–87 (copie, édition et photo de IM 124468, qui provient de la bibliothèque trouvée en 1987 à Sippar).

56. N. Ziegler me fait observer que, de même, on n'a pas d'inscription de Samsi-Addu antérieure à la prise de Mari. Or, à Mari, on a auparavant les deux belles inscriptions de Yahdun-Lim: ce seraient donc peut-être des scribes mariotes, formés à l'école d'Ešnunna, qui auraient rédigé les grandes inscriptions de Samsi-Addu. L'hypothèse mérite au moins d'être posée.

toujours prendre en compte la *nature* des textes et les circonstances de leur *conservation* pour en offrir un commentaire adéquat.

D'un autre côté, si certains assyriologues ont eu raison de souligner bien des naïvetés de leurs devanciers⁵⁷, il me semble que nous devons raison garder. Il ne s'agit pas de se ranger du côté des « sceptiques » ou des « crédules ». Le vocabulaire employé dans cette querelle me paraît très significatif: il appartient au domaine religieux, pas à celui de la science. Nous, historiens de la Mésopotamie, devons mettre au point des outils qui nous permettent d'interpréter correctement les textes, en fonction de leur genre littéraire, et sans privilégier un type de source au détriment d'un autre: on a vu comme deux « misérables » petits comptes de grain ou de farine ont permis de confirmer l'existence d'une victoire de Samsu-iluna sur Ešnunna qui n'était connue que par un nom d'année. Et à l'inverse, la patiente mise en ordre des archives du début de la période paléo-babylonienne permet de montrer que Sûmû-abum ne fut pas roi de Babylone, malgré le témoignage des listes royales.

57. Je fais ici allusion à la série d'articles où des collègues américains se sont répondus sur ce thème:

- M. Civil, "Les limites de l'information textuelle", in *L'archéologie de l'Iraq* (éd. M.-Th. Barrelet; Paris, 1980) 225–32;
- W. W. Hallo, "The Limits of Skepticism," *JAOS* 110 (1990) 187–99;
- G. Beckman, "The Limits of Credulity (Presidential Address)," *JAOS* 125 (2005) 343–52.

Verwaltungstechnische Aspekte königlicher Repräsentation:

*Zwei Urkunden über den Kult der verstorbenen Könige
im mittelassyrischen Assur*

Eva Cancik-Kirschbaum

BERLIN

Administrative Texte sind zugleich Bestandteil und Spiegel königlicher Herrschaft: sie dokumentieren die Akte politischen Handelns, zeremonieller Repräsentation und kultischen Engagements in ihrer unmittelbarsten Form, jenseits von rhetorischen oder ideologischen Einkleidungen. Nun wird man diesen Dokumenten und Urkunden der staatlichen Verwaltung eine gewisse Sprödigkeit nicht absprechen können. In der Tat sind Materiallisten, Abrechnungen, Quittungen, Werkverträge und Mängelprotokolle auf den ersten Blick weder besonders repräsentativ, noch von hoher Symbolkraft. Und doch haben solche Texte, genauer, die *hinter* ihnen liegenden Verfahren, einen entscheidenden Anteil an der Organisation von Macht und ihren Ausdrucksformen. Im folgenden soll dies am Beispiel zweier Verwaltungstexte aus Kār-Tukultī-Ninurta, der von Tukultī-Ninurta I. im ausgehenden 13. Jh. v.Chr. errichteten Residenz auf dem Ostufer des Tigris, näher gezeigt werden. Dabei geht es um die Frage, auf welche Weise typische Machtsymbole wie sie die königlichen Regalien darstellen, über den Tod des Herrschers hinaus als Repräsentanten einer Kontinuität des Königtums inszeniert werden.

Karl-Heinz Deller hat den assyrischen König einmal als *ens sui generis* bezeichnet, als ein „Wesen eigener Art“, zwischen Menschen und Göttern stehend, in seiner Person Anteile beider Wesenheiten vereinigend. Dieser Status ist nicht ohne weiteres gegeben, sondern er wird im Rahmen der Thronerhebung in einer Art metaphysischen Wandlung erlangt. In der Kombination aus Prädestination zur Herrschaft, Wandlung durch die eigentliche Thronerhebung und schließlich Ausübung der Herrschaft erlangt die Person des Königs Vervollständigung. Dabei kommt der Errichtung eines königlichen Körpers, einer Gestalt der Herrschaft in der Physis des designierten Herrschers ein zentraler Stellenwert zu. Höchst ausdrucksvoll ist diese Wandlung in einer Inschrift Adad-nīrārī II. (reg. 911–891), eines Königs der frühen neuassyrischen Zeit beschrieben:

Die großen Götter, die unabänderliche Entscheidungen treffen, die die Geschehnisse bestimmen – sie haben mich, Adad-nerari, den ehrfürchtigen Prinzen erschaffen. Meine Gestalt (*nabnīti*) veränderten sie in eine Gestalt der Herrschaft (*ina nabnūt belūti uštennū*), das Aussehen meines Antlitzes vollendeten sie ebenmäßig. Den

Leib meiner Herrschaft (*zumur bēlūtīa*) erfüllten sie mit Einsicht. Nachdem die großen Götter nun das Szepter des Hirtentums über die Menschen in meine Hand gefüllt, erhöhten sie mich über die Könige, die Kronen, setzten mir den Glanz meines Königtums auf, machten meinen gewaltigen Namen über die Gesamtheit der Herrscher hinaus herausragend, benannten mich mit dem gewichtigen Namen “Adad-nīrārī, König von Assur.”¹

Was aber geschieht nach dem Tode einer solchen königlichen Person? Welche Möglichkeiten jenseits der (aktiven) Monumentalisierung des eigenen Namens durch Taten und Bauten machen den Fortbestand des Königtums manifest und stellen so die Verbindung zwischen dem amtierenden Regenten und seinen Vorgängern her? Dieser Frage kommt gerade vor dem Hintergrund der vielhundertjährigen Dynastie der Herrscher von Assur eine besondere Bedeutung zu. Die beiden im folgenden näher untersuchten Texte beleuchten einen kleinen Aspekt dieser Problematik.

1. Die Texte MARV IV, 138 und MARV IV, 140.

1.1. Beschreibung der Texte

Zu den mittellassyrischen Tontafeln, die während der Grabungen Walter Bachmanns in Tulūl-al-Aqr gefunden wurden,² gehören wohl auch die beiden heute im Vorderasiatischen Museum zu Berlin verwahrten Texte VAT 18060 und VAT 18090, die in Autographien von der Hand Helmut Freydanks verfügbar sind.³ Freydank hatte bereits im Tafelkatalog auf den besonderen Inhalt gerade dieser beiden Tafeln hingewiesen.⁴ Es handelt sich um zwei Verwaltungsurkunden, die als querformatige Tafeln angelegt sind. Trennstriche strukturieren die Schreibfläche in jeweils mehrere Abschnitte. Ausweislich der erhaltenen Passagen sind die beiden Texte weitgehend identisch, jedoch keine Duplikate im eigentlichen Sinne. Neben kleineren Abweichungen im Layout und in der Orthographie unterscheiden sich die Texte an einzelnen Stellen in inhaltlicher Hinsicht.

Jenseits der formalen Gliederung, die der Schreiber vorgenommen hat, lassen sich die beiden Texte nach ihrem Sinnzusammenhang in zwei Teile gliedern: im ersten Teil werden kleinere Mengen von Wolle für die “Waffen” mehrerer namentlich genannter assyrischer Könige sowie für zwei Götterembleme aufgelistet. Im zwei-

1. KAH II, 84 (= RIMA 2 A.0.99.2):5–9 *ilānu rabūtu gamerūt EŠ.BAR mušimmu šimātē Adad-nērārī rubū nadu kīniš ibnūni nabnīte ana nabnīti belūti uštennū šikin būnanīja išerīš ušeklilūma zūmur belūtīja išpuk tašimta urki ilāni rabūti išīmūma ḥaṭṭa mu*rate‘at nīšē ana qātīja umellū eli šarrāni šut agē iššūni melamme šarrūti īpirūni siqri šurbā eli naphar bēlē ušāterū šumu kabta Adad-nērārī šar māt Aššur ibbūni . . .*

2. Einen Überblick zu den Textfunden der Grabung bietet O. Pedersén, *Archives and Libraries in the Ancient Near East* (Bethesda MD: CDL, 1995) 88–90 (dort auch Hinweise zu den archäologischen Berichten). H. Freydank, “Die Tontafelfunde der Grabungskampagne 1913–14 aus Kār-Tukultī-Ninurta,” *AoF* 16 (1989) 61–83. Zusammenfassend zu Kār-Tukultī-Ninurta vgl. s.v. Kār-Tukultī-Ninurta in *RIA* 5 (1976–1980) 455–459 (H. Freydank & R. Dittmann); H. Freydank, “1913/14: Kār-Tukultī-Ninurta. Eine mittellassyrische Residenzstadt”. In: *Zwischen Tigris und Nil. 100 Jahre Ausgrabungen der DOG in Vorderasien und Ägypten* (hrsg. von G. Wilhelm, Mainz: Philipp von Zabern, 1998) 66–67.

3. H. Freydank, *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte IV. Tafeln aus Kār-Tukultī-Ninurta. Mit einem Beitrag zu den Siegeln von C. Fischer* (WVDOG 99, Saarbrücken: SDV, 2001) Nrn. 138 und 140; Rez. u.a. durch K. Radner, *ZA* 93 (2003) 120–23.

4. Freydank, a.a.O. S. 22. J. G. Dercksen hat die beiden Texte in seine Überlegungen zum altassyrischen Sargon-Text einbezogen, vgl. J. G. Dercksen, “Adad is King! The Sargon Text from Kültepe (with an appendix on MARV 4, 138 and 140)”, *JEOL* 39 (2005) 107–29.

ten Teil wird der Verwendungszusammenhang bzw. der konkrete Anlass für diese Lieferung knapp beschrieben. Charakteristisch für die Gattung der Verwaltungsurkunden ist der hohe Grad an Formelhaftigkeit der administrativen Sprache und die damit einhergehende extreme Verknappung der Textaussage vor allem im ersten Teil. Demgegenüber nehmen sich die Passagen im zweiten Teil, mit denen nicht nur die funktionale und zeitliche Zuordnung der verausgabten Güter beschrieben, sondern auch ein Hinweis auf die weitere Verwendung gegeben wird, geradezu deskriptiv aus. Zwar sind solche Explikationen im Kontext der Summenbildung nicht ganz unbekannt, doch zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass es sich in diesem Fall um einen ganz besonderen Anlass handelt: einen Kult für die ‘Waffen’ verstorbener Könige von Assur.

1.2. Die Texte in Umschrift und Übersetzung

MARV 4, 138

- 1 1 *qi-i[m-mu-t]u ša ta-bar-ri-be*
 2/3 MA.NA 5 GÍN KI.LAL ša ^{GIŠ}TUKUL ^mE-ri-še
-
- 1 KI.MIN¹ 1 MA.NA [1] GÍN *a-na* KI.LAL
 ša ^{md}[A-š]ur-[SUM]-*a-ḫe*
-
- 5 1 KI.MIN 1 [MA.NA *a-n*]a KI.LAL
 [ša ^{md}DI-*ma-nu*-]‘SAG¹
-
- [1] ‘KI.MIN’[1+n MA.NA *a-n*]a KI.LAL
 [ša ^{mGIŠ}TUKUL-*ti*]-^dNIN.URTA
-
- [1 *qi-im-mu-tu*]5 1/2 MA.NA [KI.L]AL
 10 [ša *bir-qi* š]a ^dIM
 [ša ^{URU}ŠĀ-*bi-URU*
-
- [1 *qi-im-mu-t*]u 1 ½ MA.NA KI.L[AL]
 [a-*di*] 1 MA.NA 15 GÍN.KI.L[AL]
 [ša ^mGIŠ¹TUKU]L-*ti*-^dNIN.URTA ša *bir-qi* [0]
 15 ša ^dIM ša ^{URU}Kar-^mGIŠ¹TUKUL-*ti*-^d[NIN.URTA]
-
- ŠU.NÍGIN 6 *qi-im-ma-tu* ša *ta-bar-ri*-[*be*]
 n+8 MA.NA 15 GÍN *a-na* KI.LAL
 [a-*n*]a ^dKASKAL-*ni* i+*na* *tu-ar* DINGIR
 [i/ú-*n*]a-*mu-šu* LUGAL i+*na* *tam-le-e*
 20 *i-la-pa-at* LÚ.SANGA^{MEŠ} i-*na-áš-ši-ú*
 šu-*ḫa-at-ta* ša *qi-im-ma-te*
a-na É.GAL SUM[UN] *ú-ta-ar-ru-ni*
-
- i+*na* ŠĀ *qi-im-ma-te* *an-na-te*
 12 *lu-pa-te* LÚ.SANGA ša ^dIM
 25 ša ^{URU}ŠĀ-*bi-URU* 12 *lu-pa-te*
 ša ^{URU}Kar-^mGIŠ¹TUKUL-*ti*-^dNIN.URTA
i-laq-qi-ú
-
- ‘ITU¹*Mu-ḫur*-DINGIR^{MEŠ¹} UD 16 KÁM

ʿli-mu^m x[. . .
LÚ.IGI.DUB

MARV 4, 140

- 1 [1 *qi-im*]-mu-tu ša ta-bar-ri-be
[x M]A.NA 5 GÍN a-na KI.LAL
[ša^{GIŠ}TUKUL] ^mE-ri-še
-
- 5 [1] KI.MIN ʿ2ʿ M[A.N]A 10+5 GÍN a-na KI.LAL
ša^{md}A-šur-SUM-a-ḫe
-
- [1] KI.MIN 1 [MA.N]A a-na KI.LAL
š[a^{md}DI-ma]-nu-SAG
-
- [1] KI.MIN ʿ1+nʿ MA.NA a-na KI.LAL
ša^{mGIŠ}TUKUL-ti-^dNIN.URTA
-
- 10 [1 KI.MIN n M]A.NA KI.LAL
[ša^m^dNIN.URTA-IBILA-ʿÉʿ.K[UR]
[] x x x []

hier bricht die Tafel ab, es fehlen 3 bis 6 Zeilen
Zählung folgt Edition

- 15ʹ [ša^{URU}K]ar-[^dN]IN.[URTA]
[ŠU.NÍGIN n *qi-im-ma-tu* š]a ta-bar-ri-be
[n+ MA.NA n G]ÍN a-na KI.LAL
[a-na^dKASKAL-ni i+na t]u-ar DINGIR⁵
[i/ú-na-mu-šu] LUGAL i+na tam-le-e i-la-pa-at
- 20ʹ [LÚ.SANGA^{ME}]^š i-na-áš-ši-ú
[šu-ḫa-a]t-ta ša *qi-im-ma-te*
[a-na] É.GAL.LIM SUMUN ú-tar-ru-ni
-
- [i+na ŠÀ-b]i *qi-im-ma*-[te] an-na-te
[12 lu-]pa-te LÚ.SA[NGA] ša^d[IM ša^URU]ŠÀ-bi-URU
- 25ʹ 12 lu-pa-te ša^{URU}Kar-^{mGIŠ}TUKUL-ti-^d[MAŠ]
[i-la]q-qi-ú
[. . .
das Datum sollte sich auf dem oberen Rand befunden haben

MARV IV, 138

- 1 1 Docke roter Wolle
zu 2/3 Mine 5 Schekel Gewicht – der ‚Waffe‘ Erīšums
-
- 1 ditto zu 1 Mine 1 Schekel Gewicht –
〈sc. der Waffe〉 Aššur-nādin-aḫḫēs
-
- 5 1 ditto zu 1 Mine Gewicht –
〈sc. der Waffe〉 Salmanassars

5. Nach DINGIR folgt kein weiteres Zeichen.

-
- [1] ditto [n Minen] Gewicht –
 <sc. der Waffe> Tukultī-Ninurtas
-
- 10 [1 Docke n+] 5 1/2 Minen Gewicht
 [dem Blitz des] Adad
 [der Stadt A[ssur]
-
- [1 Docke] zu 1 1/2 Minen Gewicht
 [. .] zu 1 Mine 15 Schekel Gewicht
 [.]Tukultī-Ninurta (und den) Blitz
 15 des Adad der Stadt Kār-Tukultī-Ninurta
-
- Summe: 6 Docken roter Wolle
 [n (≥10+) 8 Minen 15 Schekel Gewicht
 Zur Prozession anlässlich der “Rückkehr des Gottes”
 brechen sie auf. Der König wird an der *Terrasse*
 20 (sie) herauszupfen. Die Priester werden (sie) aufheben.
 Die Binde(n) der (Woll-)Docken
 bringen sie in den Alten Palast (zurück).
-
- Aus (der Menge) dieser (Woll-)Docken
 –12 Büschel der Priester des Adad
 25 von Assur,–12 Büschel
 <sc. der Priester> von Kār-Tukulti-Ninurta
 entnehmen.
-
- Monat Muḫur-ilāni, 16. Tag
 Eponymat []
 der Verwalter

MARV IV, 140

- 1 1 Docke roter Wolle
 [zu n]Mine 5 Schekel Gewicht
 [– der ,Waffe’] Erīšums
-
- [1 dit]to [zu n Min]e 15 Schekel Gewicht –
 5 <sc. der Waffe> Aššur-nādin-aḫḫēs
-
- [1] ditto zu 1 Mine Gewicht –
 <sc. der Waffe> Salmanassars
-
- [1] ditto [n Min]e Gewicht –
 <sc. der Waffe> Tukultī-Ninurtas
-
- 10 [1 ditto zu n Mi]ne(n) Gewicht –
 <sc. der Waffe> Ninurta-apil-Ekurs
 [] . . . []

abgebrochen

- 15’ [des Adad von Kār-]Tukultī-Ninurta

- [Summe: n Docken] roter Wolle
 [zu n Minen n Sche]kel Gewicht
 [Zur Prozession anlässlich der “Rück]kehr des Gottes”
 [brechen sie auf.] Der König wird an der Terrasse (sie) herauszupfen
 20' [Die Priester werden] (sie) aufheben.
 [Die Bind]e(n) der (Woll-)Docken
 bringen sie in den Alten Palast (zurück).
-
- [Aus (der Meng]e) dieser (Woll-)Docken
 [n Büschel der Priester des [Adad von] Assur
 25' [n-Büschel<sc. der Priester> von Kār-Tukultī-Ninurta
 entnehmen.
 abgebrochen

Bemerkungen zu den beiden Texten:

MARV IV, 138

Zeile 1

qimmutu Ungesponnene und gesponnene Wolle (gefärbt wie ungefärbt) wird in Docken (gedreht, gelegentlich als zwei- oder dreifaches Flechtwerk) aufgesetzt. Diese Docken werden vielleicht mit Stoffbändern zusammengehalten (s. unten *šuḫattu*).

tabarribe In mA Texten finden sich drei unterschiedliche Schreibweisen für den Begriff *t*. Neben einer logographischen Form SÍG.ZA.GÌN SA₅ (MARV I, 24:9) bzw. SÍG.ĤÉ.ME.DA (KAJ 273:5) finden sich sowohl die Form *tabarru* (dekl.) als auch die Form *tabarribu* (KAV 99:43 *ta-bar-[r]i-ba*), vgl. dazu CAD T s.v. Die von Dercksen, a.O. 125 vorgeschlagene Interpretation als *ta-bar-ri* SUMUN erscheint unwahrscheinlich.

Zeile 2

2/3 Formelhaftes *ana* KI.LAL ist gelegentlich verkürzt zu KI.LAL, s. auch Z. 9(!).12.13, aber Z. 3.5.7.17.

Zeilen 3–4

Der veränderte Zeilenumbruch bewirkt, dass *ša* ^{GIŠ}TUKUL in Z. 4 entfallen und durch die direkt unter KIMIN (Z.3) platzierte Leerstelle dargestellt werden kann.

Zeile 7

Eine zuverlässige Ergänzung der fehlenden Gewichtsangabe ist aufgrund der nachstehenden Fehlstellen nicht möglich.

Zeile 13

Diese zweite Angabe ist angesichts der bisherigen Textstruktur ungewöhnlich, zumal sie die Gesamtzahl der *qimmātu* über die in Z. 17 genannte Summe von 6 Docken (und die daran sich anschließende Aufteilung in 2 × 12 auf die Priester) bringen würde.

Zeile 14

Ob 1 oder 2 Zeichen ergänzt werden können, ist aufgrund der Randsituation unklar. Denkbar wäre *ša* und Personenkeil—es ergäbe sich freilich eine selbst für administrative Texte recht ungewöhnliche Syntax mit fraglichem Sinn. Eine Ergänzung des ON (s. Z. 15) scheidet aus Platzgründen aus.

Zeile 18

Das Ritual *ina tuār īli* findet gewöhnlich im Monat Abu-šarrānī statt. Es ist daher vermutlich kein Zufall, dass die Ausgabe der benötigten Wollmengen im Laufe des vorangehenden Monats, Muḫur-ilānī stattfindet.

Zeile 19

Zu *tamlū* s. unten im Text.

Zeile 21ff

šuhattu dürfte hier die textilen Bänder meinen, mit denen die Docken in Form gehalten werden. Diese Bänder werden—so muss man annehmen—im Laufe des Rituals gelöst und in den Alten Palast zurückgebracht.

Zeilen 23–27

Obwohl mit der Lesung *dab/p* für LU (Dercksen, a.a.O. 125) eine Verbindung zu Ur-III-zeitlich, altbabylonisch und auch mittellassyrisch belegtem *tappatu/tapputu* „a low status woollen fabric“ möglich würde, bereitet diese Lösung hier Probleme. Zum einen ist ein entsprechender Lautwert für das Mittellassyrische bislang nicht nachweisbar. Mittellassyrische Verwaltungsurkunden aus Assur belegen regelmäßig die Schreibung *ta-pa-tu/te*, bzw. *ta-pu-tu*. Problematischer jedoch erscheint die Tatsache, dass diese je 12 Stück ‚wollenen Textilien‘ (verarbeitet) quasi aus dem Nichts erscheinen. Die Formulierung des Textes lässt vielmehr annehmen, dass es sich bei *lupatu* um Teilmengen der *qimmātu* handeln muss, also (Teil-)Stränge oder Büschel der nunmehr offenen Docken. Dabei sollte es sich, folgt man der Logik administrativer Texte der mittellassyrischen Zeit, um eine Art ‚Lohn‘ für die beteiligten Adad-Priester aus Assur bzw. Kār-Tukultī-Ninurta handeln. Man ist versucht, eine Verbindung zu der Handlung des Königs (*lapātu*) herzustellen. Es sollte sich dabei um die angerührten bzw. eben wohl herausgezupften Wollflocken handeln.

MARV IV, 140

Bis Z.9 laufen die beiden Texte abgesehen von einem um eine Zeile versetzten Zeilenumbruch formal parallel. Die Gewichtsangaben des jüngeren Textes allerdings – soweit erhalten – weichen von denjenigen des älteren Textes ab. In Z. 10–11 wird nunmehr auch die ‚Waffe‘ Ninurta-apil-Ekurs in die Lieferung einbezogen. Danach bricht die Tafel ab und es fehlen mehrere Zeilen, die jedoch eine ähnliche Passage wie in Nr. 138, Z. 9–15 enthalten haben könnten. Die Reste des Ortsnamens in Z. 15 legen nahe, dass zumindest der Blitz des Adad von Kār-Tukultī-Ninurta bedacht worden ist, jedenfalls Raum ist für ähnliche oder identische Angaben wie in dem älteren Text. Gegebenenfalls könnte sogar noch ein weiterer Herrscher aufgeführt gewesen sein (die Tafel ist ja etwas breiter als MARV IV, 138).

Die nachfolgende Übersicht (S. 40) verdeutlicht den parallelen Aufbau der beiden Texte.

1.3. Überlegungen zur historisch-chronologischen Ebene

Teil I enthält jeweils mehrere Sektionen, in denen die Namen assyrischer Könige erscheinen, offenbar jeweils der ehemalige Inhaber der jeweiligen *Waffe*. Der besser erhaltene Text Nr. 138 weist vier Namen auf: Erišum (I.), Aššur-nādin-aḫḫe (II.), Salmanassar (I.) und Tukultī-Ninurta (I.). Der Text überspannt damit einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten und führt von einem Schwerpunkt in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts über das frühe 14. Jahrhundert bis in die alt-

	<i>MARV IV, 138</i>	<i>MARV IV, 140</i>
I. Zuweisung für die ‚Waffe‘ einzelner Herrscher	Erīšum (I.) Aššur-nādin-aḥḫē (II.) Salmanassar (I.) Tukultī-Ninurta (I.)	Erīšum (I.) Aššur-nādin-aḥḫē (II.) Salmanassar (I.) Tukultī-Ninurta (I.) Ninurta-apil-Ekur (ev. ein weiterer Name)
II. Zuweisung für [Götter-Embleme?]	Adad von Assur Adad von Kār-Tukulti-Ninurta	[Adad von Assur Adad von Kār-Tukulti-Ninurta]
III. Summierung und Zweckbestimmung	Summenbildung Prozession <i>tu‘ār ili</i> König Priester <i>šuḫattu</i> in den Alten Palast	Summenbildung Prozession <i>tu‘ār ili</i> König Priester <i>šuḫattu</i> in den Alten Palast
IV. weitere Bestimmungen	Anteile für die Priester	[Anteile für die Priester]
V. Datum	Datum (Eponymenname zerstört)	[Datum]

assyrische Zeit zurück. Aufgrund des auch sonst geläufigen Rückbezugs mittelas-syrischer Herrscher auf Erīšum I. in den sogenannten Distanzangaben⁶ wird man annehmen dürfen, dass auch hier der erste König von Assur dieses Namens gemeint ist. So verweist bspw. Salmanassar I. in den Bauinschriften für den Aššur-Tempel auf diesen seinen Urahn: „Als aber Eḫursaḡkurkurra, der Tempel des Aššur, meines Herren, den Ušpia, der Stadtfürst von Aššur, mein Vorfahr erbaut hatte, verfallen war, da baute Erīšum, mein Vorfahr, der Stadtfürst von Aššur, ihn wieder neu. Seit der Regentschaft des Erīšum waren 159 Jahre vergangen, da verfiel der Tempel. . . .“⁷ Erīšum I. ist der erste König, für den die assyrische Königsliste exakte Regentschaftszahlen angibt.⁸ Auch Tukultī-Ninurta verwendet Erīšum zumindest

6. In jüngster Zeit sind im Rahmen der Forschungen zur absoluten (und relativen) Chronologie des 2. Jahrtausends mehrere Arbeiten zu den assyrischen Distanzangaben erschienen, namentlich: Chr. Eder, „Assyrische Distanzangaben und die absolute Chronologie Vorderasiens“, *AoF* 31 (2004) 191–236. R. Pruszinski, „Šamši-Adad I. „neue“ Regierungsdaten und assyrische Distanzangaben“, in: *Timelines. Studies in Honour of Manfred Bietak* (ed. E. Czerny et al.; OLA 149/3; Louvain: Peeters, 2006) 73–79. Th. Janssen, „Vermischtes zu assyrischen Distanzangaben“, *Akkadica* 130 (2009) 75–86.

7. RIMA 0.77.1: 112–119. (S. auch den stark fragmentarischen Text des Aššur-reša-iši RIMA 0.86.11, sowie wiederum die Inschriften Asarhaddons (A und B), der sich ebenfalls auf Erīšum bezieht). Zuletzt hat Y. Bloch versucht, die Geschichte des Aššurtempels unter Salmanassar I. chronologisch näher zu differenzieren und die verschiedenen Inschriften in eine zeitliche Abfolge zu bringen, s. Id., „The Order of Eponyms in the Reign of Shalmaneser I.“, *UF* 40 (2008, ersch. 2009) 144–78. Angesichts der noch immer unklaren Abfolge der Eponymate in der Salmanassar-Zeit wird man vermutlich noch mit Korrekturen zu rechnen haben.

8. Dem geht der Hinweis voraus, dass für die Zeit zuvor die Eponymate (und damit die Anzahl der Regierungsjahre) nicht (mehr) bekannt sind, s. dazu H. Freydank, „Zur assyrischen Könisliste“, *AoF* 3 (1975) 173–5. Dies wird bestätigt durch die bislang aufgefundenen Eponymenlisten der altassyrischen Zeit, s. K. R. Veenhof, *The Old Assyrian List of Year Eponyms from Karum Kanish and its Chronological Implications* (TTKY VI/64, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003) sowie Id., „The Old Assyrian List of Year

implizit (ohne Namensnennung) als Bezugspunkt für die Angabe, dass seit der Gründung des Ištar-Tempels 720 Jahre vergangen seien.⁹ Der zweite Bezugspunkt in dieser teleskopierenden Genealogie ist Aššur-nādin-aḫḫe II., dessen Name sich mit der Errichtung des großen Königspalastes in Assur verbindet (s. dazu unten). Auch wenn kaum verwertbare historische Zeugnisse zu diesem König überliefert sind, so dürfte doch er derjenige sein, der die Autonomie Assurs durch Aufnahme internationaler Kontakte befördert hat.¹⁰ Er dürfte also als ‚stillter‘ Gründervater des mittellassyrischen Reiches im Gedächtnis der jüngeren Herrscher durchaus einen Platz gehabt haben. Der zweite Text, Nr. 140 führt die Reihe der Herrschernamen mit Ninurta-apil-Ekur in das zweite Drittel des 12. Jahrhunderts.¹¹ Die Bedeutung dieses Herrschers für die assyrische Geschichte ist vermutlich noch immer unterschätzt, wenngleich inzwischen klar ist, dass er 13 Jahre (1182/1–1169) regiert hat und als legitimer Sproß der assyrischen Herrscherfamilie den Thron in Assur beanspruchen konnte.¹² Auch wenn jeder einzelne Herrschernamen mit beträchtlichem historischen Eigengewicht ausgestattet werden kann, so erklärt sich damit nicht die Zusammenstellung eben dieser Persönlichkeiten (und damit auch die Nicht-Einbeziehung anderer prominenter Herrscher wie z.B. Aššur-uballiṭ I. oder Adad-nīrārī I.). Dieses Problem lässt sich vermutlich ohne zusätzliche Evidenz nicht lösen. Immerhin liegt die Vermutung nahe, dass die in den Texten beschriebenen Zuteilungen und anschließenden kultischen Akte Bestandteile eines regelmäßig oder anlassbezogen abgehaltenen Rituals sind, das wir im Spiegel der Verwaltungstexte zu zwei konkreten Momenten fassen können.¹³

Hinsichtlich der eigentlichen Entstehungszeit des älteren Textes hilft das Datum selbst nicht sehr viel weiter, da der Name des datierenden Eponym zerstört ist, allerdings ist sein Titel ^{lu}IGI.DUB erhalten. Aus dem Text wiederum ergibt sich mit der Nennung Tukulti-Ninurtas I. ein Terminus post quem, denn eine Identität mit dem agierenden König des III. Abschnittes ist ausgeschlossen. Die Zahl der Eponymen, die zugleich das Amt des *mašennu* / *abarakku* bekleideten, ist begrenzt, und so kämen wohl vor allem diejenigen aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Frage. Adad-rība amtierte zwar schon unter Tukulti-Ninurta I., hatte das Eponymat aber erst unter Enlil-kudurri-ušur (oder Aššur-nīrārī III.) inne¹⁴; Saggi^u, ebenfalls *mašennu* / *abarakku* amtierte unter Ninurta-apil-Ekur, also bereits deutlich später. Andere, wie bspw. Aplija (unter Tiglatpilesar I.) oder Samnuḫa-ašarēd (unter Aššur-dān) würden den Text und die darin beschriebenen Handlungen in größeren

Eponyms. Corrections, Additions and Chronology”, *NABU* 2007, Nr. 49. C. Günbatti, “An Eponym List (KEL G) from Kültepe”, *AoF* 35 (2008) 103–32.

9. RIMA 0.78.131:15f. Zu dieser Zahl vgl. zuletzt Janssen (s.o. Anm. 6) 83 (mit älterer Literatur).

10. Diese Kontakte erwähnt Aššur-uballiṭ I. in seinem Brief (EA 16) an Pharao.

11. Aufgrund der Textstruktur ist die Ergänzung eines weiteren Herrschernamens eher unwahrscheinlich.

12. Zu Ninurta-apil-Ekur als legitimen Mitglied des assyrischen Königshauses sowie zur Problematik der unterschiedlichen Angaben zur Länge seiner Regentschaft vgl. E. Cancik-Kirschbaum, “Nebenlinien des assyrischen Königshauses in der 2. Hälfte des 2. Jts. v.Chr.”, *AoF* 26 (1999) 215–8. Einen entscheidenden Text, der die 13-jährige Regentschaft des N.-a.-e. belegt, hat H. Freydank als MARV VI, Nr. 2 veröffentlicht.

13. Der von Dercksen, “Adad is king!” (s.o. Anm. 4) 125 gegebene Verweis auf einen lückenhaften Brief aus Tell Fekherije, der möglicherweise auf dieses Ritual Bezug nimmt, könnte immerhin ein Hinweis auf entsprechende Rituale bereits im 13. Jh. sein.

14. H. Freydank, *Beiträge zur mittellassyrischen Chronologie und Geschichte* (SGKAO 21; Berlin: Akademie Verlag, 1991) 109.

zeitlichen Abstand zum Tod Tukultī-Ninurtas I. stellen und scheiden daher m.E. aus. Vor dem Hintergrund dieser Problematik ist nun auch der zweite Text Nr. 140 heranzuziehen; das Datum dieses Textes ist überhaupt nicht mehr erhalten. Ausgehend von der Annahme, dass beide Texte jeweils in unmittelbarer Nähe zum Tod des letztgenannten Herrschers entstanden sein könnten, käme man zu zwei unterschiedlichen Entstehungsdaten für die Tafeln, eine Differenz, die knapp 30 Jahre betragen müsste. Vor diesem Hintergrund ist freilich die relative Ähnlichkeit des Duktus ebenso auffällig wie der (wahrscheinlich gemachte) Fundort Kār-Tukultī-Ninurta. Zwar ist bekannt, dass die Stadt Kār-Tukultī-Ninurta nach dem Tode Tukultī-Ninurtas I. keineswegs aufhörte zu existieren, jedoch ist die Zahl der Texte von dort, die nach seinem Tode zu datieren wären, nicht groß. Dennoch sollten beide Texte doch eher aus dem zweiten Drittel des 12. Jahrhunderts stammen, oder die Übereinstimmungen erklären sich über den Umweg einer "Abschrift" eines älteren Textes – ein für administrative Texte eher ungewöhnliches Vorgehen.

2. Die Kultobjekte und der Ort des Geschehens

2.1. Die "Waffen" der toten Könige

Von besonderem Interesse sind die Objekte der Woll-Zuweisungen, also die Ritualgegenstände, die in diesen Texten explizit benannt werden. Zwei Gruppen sind zu unterscheiden: zum ersten die als *kakku* bezeichneten Gegenstände, die jeweils durch einen damit verbundenen Königsnamen personalisiert werden. Die zweite Gruppe ist aufgrund des fragmentarischen Zustands der Texte nicht recht klar, jedoch kann man vermuten, dass es sich um Embleme der beiden im Text genannten Gottheiten handelt, nämlich des Adad von Assur und des Adad von Kār-Tukultī-Ninurta.

Der Begriff *kakku* ist semantisch breit und zunächst allgemein als ‚Waffe‘ zu fassen. Aufgrund der Verbindung mit den Namen assyrischer Könige steht zu vermuten, dass es sich dabei um den gleichnamigen Gegenstand aus der Gruppe der königlichen Insignien handelt. Zu den Insignien des mittellassyrischen Königs sind regelhaft *agū* „die Krone“, *ḥaṭṭu* „das Szepter“, *šibirru* „der Stab“ und *kakku* „die Waffe“. ¹⁵ Diese Objektregalien sind, wie Gebhard Selz formuliert, „nicht nur Zeichen des König-Seins, sie enthalten wesenhaft das Königtum.“ ¹⁶ Die Gesamtheit der Attribute (Objektregalien und Körperregalien), der *ornatus regius*, stellt das entscheidende Bindeglied zwischen Person und Institution dar, denn in ihnen manifestiert sich äußerlich sichtbar die Legitimität des Herrschaftsanspruches. Im Rahmen der kultischen Reinigung des Königs, wie sie in der Serie *bīt salā’ mē* beschrieben wird, tritt der Bedeutungsgehalt der Objektregalien in einer symbolischen kultischen Investitur besonders deutlich hervor. Der Text gehört in der vorliegenden Form in die babylonische Tradition des 1. Jahrtausends, die jedoch auch durch die neuassyrischen Könige rezipiert wurde. ¹⁷ Die darin sich spiegelnden ideologischen Aspekte

15. Allgemein zu den königlichen Objektregalien vgl. das Lemma "Insignien" in *RIA* 5, 109–13 (J. Krecher).

16. G. Selz, "Über mesopotamische Herrschaftskonzepte. Zu den Ursprüngen mesopotamischer Herrscherideologie im 3. Jahrtausend", in: *dubsar anta-men. Studien zur Altorientalistik, Festschrift für W. H. Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (hrsg. von M. Dietrich & O. Loretz; AOAT 253; Münster: Ugarit-Verlag, 1998) 281 bis 344, zit. 312.

17. Ausführlich behandelt durch A. Berlejung, "Die Macht der Insignien. Überlegungen zu einem Ritual der Investitur des Königs und dessen königsideologischen Implikationen", *UF* 28 (1996) 1–35.

schreiben sich in den traditionsreichen Rahmen mesopotamischer Königsideologien ein, und vieles davon wird wohl bereits im 2. Jahrtausend auch in Assyrien in nicht unähnlicher Weise Gültigkeit gehabt haben. Für eine Präzisierung der Rolle der Regalien in der mittellassyrischen Zeit liegen freilich nur spärliche Zeugnisse vor. Immerhin enthält das sogenannte „Mittellassyrische Krönungsritual“¹⁸ eine in einen größeren kultischen Zusammenhang eingebettete Investitur. Auch werden Insignien gelegentlich in der narrativen Selbstdarstellung in der Einleitung von Herrscherinschriften aufgezählt. So heißt es beispielsweise in der Einleitung des bereits zitierten Bauberichtes Salmanassars I. zum Assurtempel in Assur: „Nachdem Assur, der Herr, mich getreulich bestimmt hat, ihn zu ehren, und mir das Szepter (*haṭṭa*), die Waffe (*kakka*), Stab (*šibirra*) (und) die rechte Krone der Herrschaft (*agâ kēna ša bēlūti*) zuerkannt hat, die Schwarzköpfigen recht zu leiten, da . . .“.¹⁹ Die genannten Insignien sind typische Bestandteile der assyrischen Herrscherikonographie in neu- und gewiss auch schon in mittellassyrischer Zeit.²⁰ Die „Waffe“ (GIS.TUKUL / *kakku*) ist dabei mit dem herrscherlichen Streitkolben gleichzusetzen.²¹ Einen solchen (zeremoniellen) Streitkolben trägt z.B. Tukulti-Ninurta I. auf dem berühmten Symbolsockel aus Assur und symbolisch in seinem Namen.

Die beiden Verwaltungstexte lassen darauf schließen, dass man die „Waffe“ verstorbener assyrischer Könige sorgfältig verwahrte und diese zu bestimmten Anlässen Gegenstand kultischer Handlungen waren. Dass derartige Objekte gesammelt wurden, zeigt eine auffällige „Häufung“ von Keulenknäufen, einige davon mit Inschriften, die sich bei den Ausgrabungen Walter Andrae's im Brandschutt in der südwestlichen Hälfte des inneren Torraumes des Stadttors fanden.²² Die ältesten Stücke stammen – soweit anhand der Inschriften feststellbar – aus altakkadischer Zeit (Rīmuš), die jüngsten aus dem 8. Jahrhundert. Sie tragen Weihungen von Königen, aber auch z.B. diejenige eines Statthalters.

2.2. Die Götter-Embleme

Neben den Waffen der verstorbenen Herrscher erhalten auch zwei Götterembleme entsprechende Zuweisungen, nämlich der „Blitz“ des Adad von Kār-Tukulti-Ninurta und der Blitz (so wohl zu ergänzen) des Adad von Aššur. Im assyrischen Staatspantheon nimmt Adad in mittellassyrischer Zeit eine wichtige Position ein. Regelmäßig erscheint er in Anrufungen der Könige gemeinsam mit dem Gott Aššur, und die Fluchformeln der Herrscherinschriften räumen seinem Wirken einigen

18. S. dazu jetzt C. Ambos, „Das „Neujahrs“-Fest zur Jahresmitte und die Investitur des Königs im Gefängnis“, in: *Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient* (hrsg. von D. Prechel; Kulturelle und sprachliche Kontakte Bd. 3; Würzburg: Ergon, 2008) 1–12, bes. 2–4.

19. Der „Sitz-im-Leben“ dieses Textes wird nach wie vor diskutiert. Vgl. zuletzt G. Kryszat, „Aššur ist König“. Das mittellassyrische Krönungsritual im Lichte assyrischer Identitätsfindung“ in: *Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient* (hrsg. v. D. Prechel; Kulturelle und sprachliche Kontakte Bd. 3; Würzburg: Ergon, 2008) 109–120, mit älterer Literatur.

20. RIMA 0.77.1: 22b-26.

21. Vgl. dazu U. Magen, *Assyrische Königsdarstellungen – Aspekte der Herrschaft: Eine Typologie* (BaF 9; Mainz: Philipp von Zabern, 1986).

22. S. dazu s.v. „Keule A. Philologisch“ in *RIA* 5, 578–9 (D. O. Edzard). Über die genaue Natur der „Waffe“ Assurs, die vor allem in den neuassyrischen Königsinschriften als Symbol assyrischer Oberherrschaft aufgerichtet wird, besteht keine Einigkeit. Vgl. zuletzt St. W. Holloway, „The ^{giš}*Kakki* Aššur and Neo-Assyrian Loyalty Oaths“, in: *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale, Part I* (ed. T. Abusch et al.; Bethesda MD: CDL, 2001) 239–266, mit Bemerkungen zur Begriffsgeschichte und zu „Götterwaffen“, bsd. derjenigen Assurs S. 253–59.

Raum ein.²³ Regelmäßige Zuwendungen an den Anu-Adad-Tempel sind ebenfalls Ausdruck der besonderen Verehrung, den dieser Gott bereits seit der altassyrischen Zeit gerade auch in Assur genoss.²⁴ Diese Bedeutung spiegelt sich auch in dem hohen Anteil von mit dem Element IŠKUR gebildeten mittelassyrischen Personennamen, wie auch der Existenz diverser Adad-Heiligtümer in den Provinzen des mittelassyrischen Reiches. Eine besondere Wertschätzung Adads kommt in den Texten aus der Zeit Tukultī-Ninurtas I. zum Ausdruck. In der neugebauten Königsstadt Kār-Tukultī-Ninurta erhält er wie alle großen Götter einen eigenen Tempel (neben Aššur, Šamaš, Ninurta, Nusku, Nergal, der Siebengottheit und Ištar); allerdings erscheint er in der Aufzählung an zweiter Stelle.²⁵ Auch seine Determinierung als kriegerischer Held und Kämpfer scheint sich, wie Daniel Schwemer ausführt, unter Tukultī-Ninurta zu verstärken.²⁶

Wenn in den beiden Verwaltungsurkunden also Adad von Aššur und Adad von Kār-Tukultī-Ninurta genannt werden, so könnte dies ein weiterer Beleg für diesen Determinierungsprozess sein. Auch wenn die besondere Beziehung zwischen dem Wettergott und den königlichen Waffen noch wenig klar ist²⁷, so scheint sie doch zumindest in der ersten Hälfte des 12. Jhs. so ausgeprägt, dass sich dies in einem kultischen Zusammenhang manifestiert. Der Blitz wiederum ist ein fester Bestandteil der Ikonographie des Wettergottes, und so darf man sich im Kontext der hier genannten Prozeduren vielleicht ein mobiles Emblem, ggf. in Form einer Götterstandarte, vorstellen.

3. Der Ort des Geschehens

3.1. Der Alte Palast

Obwohl die beiden Texte aus Kār-Tukultī-Ninurta stammen, muss man davon ausgehen, dass die Prozession *tu'ār ili* mit Ausgangs- und Zielpunkt Assur-Tempel in Assur stattfand. Die Kulthandlungen an den königlichen Waffen, wie sie im IV. Teil der Texte benannt werden, dürften sich im räumlichen Umfeld des Alten Palastes vollzogen haben – der *Alte Palast* wird in beiden Texten (je Z. 22) genannt. Dem Palast des Herrschers hatte man in Assur eine gleichermaßen symbolträchtige wie prominente Position zugewiesen, auf der Nordseite der Stadt, zwischen dem Heiligtum des Stadtgottes mit seiner Zikkurat und dem Anu-Adad-Tempel. Bewohnern und Besuchern der Stadt war so die enge Verbindung, die komplementäre Beziehung zwischen göttlichem und irdischem Herrscher in monumentaler Architektur unmittelbar anschaulich. Die Baugeschichte dieser Anlage ist hochkomplex,

23. Über diesen "Hortfund" von Zeremonialkeulen berichtet W. Andrae in *MDOG* 32 (1906) 16: "In dem gleichen Torraum lag ein kleines Arsenal von 21 verschiedenen Stein-Keulenknäufen . . .". Vgl. weiter W. Andrae, *Die Festungswerke von Assur* (WVDOG 23; Leipzig: Hinrichs, 1923) 34–37 mit Abb. 33 (Blatt 12). Eine aktualisierte Zusammenstellung bietet O. Pedersén, *Katalog der beschrifteten Objekte aus Assur. Die Schriftrträger mit Ausnahme der Tontafeln und ähnlicher Archivtexte* (ADOG 23; Saarbrücken: SDV, 1997) 23–24.

24. Vgl. die konzise Darstellung bei D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001) 573–87.

25. W. Andrae, *Der Anu-Adad-Tempel in Assur* (WVDOG 10; Leipzig: Hinrichs, 1909). – Eine Neubearbeitung durch P. Werner ist für die Reihe WVDOG in Vorbereitung. – Zur Rolle des Adad in altassyrischer Zeit s. J. G. Dercksen, "Adad is king!" (s.o. Anm. 4), 107–29.

26. RIMA 0.78.22: 43.

27. Schwemer, a.a.O. 576–7.

wie bereits die Beschreibungen der Bautätigkeiten in den schriftlichen Quellen vermuten lassen.²⁸ Die ältesten archäologisch fassbaren Hinweise führen bis in die Akkade-Zeit zurück, wenngleich über die Funktion eventueller Baulichkeiten jener Zeit nichts ausgesagt werden kann. Dies gilt auch für die Reste von Gebäudestrukturen der frühen altassyrischen Zeit, den sogenannten Schotterhof-Bau im Bereich des späteren Zentralhofes des Alten Palastes, der bis unter Erīšum I. bestand, und sicher eine strukturelle Funktion für das aufstrebende Handelszentrum hatte.²⁹

Die unmittelbar nachfolgende Baugeschichte, die zum erstenmal ein repräsentatives Gebäude im Sinne palatialer Architektur erkennen lässt, bleibt problematisch. Ob tatsächlich der durch Puzur-Sîn angeblich zerstörte Gebäudekomplex des Šamši-Adad I. mit den ältesten Überresten des Alten Palastes in Verbindung zu bringen ist, muss derzeit offen bleiben.³⁰ In der historischen Wahrnehmung tendiert man dazu, aufgrund des unter Tukulti-Ninurta I. begonnenen Neuen Palastes westlich des Anu-Adad-Tempels³¹ die Rolle des großen traditionellen Königssitzes zu unterschätzen. Doch zeigt bereits die intensive Bautätigkeit nahezu aller Herrscher der mittellassyrischen Zeit, dass diese Einschätzung zu kurz greift. Abgesehen von knappen Hinweisen auf Aššur-nērārī I. verbinden sich die Hinweise aus Primärquellen (Bauinschriften der Könige) und Sekundärreferenzen (Hinweisen in den Bau-Genealogien jüngerer Herrscher) auf intensive Bautätigkeit unter Aššur-nādin-aḫḫē II., Erība-Adad I., Aššur-uballiṣ I., Arik-dēn-ilī, Adad-nērārī I., Salmanassar I., Tukulti-Ninurta I., Aššur-nādin-apli, Aššur-dan I., Aššur-rēš-iši, Tiglatpilesar I., Aššur-bēl-kāla.³² Das bedeutet, dass bis weit in die hochmittellassyrische Zeit der Alte Palast der unbestrittene Amtssitz des Königs von Assur war. Vor dem Hintergrund dieser kurzen Baugeschichte des mittellassyrischen Königspalastes wird auch die Nennung Aššur-nādin-aḫḫē II. verständlich.

28. W. Lambert, „Three unpublished fragments of the Tukulti-Ninurta epic,” *AfO* 18 (1957/8) 44–45 zu BM 98730: Rs. 26’.

29. Zuletzt F. Pedde & St. Lundström, *Der Alte Palast in Assur. Architektur und Baugeschichte. Mit einem Beitrag von E. Frahm* (WVDOG 120, Baudenkmäler aus assyrischer Zeit 11; Wiesbaden: Harrassowitz, 2008) mit älterer Literatur.

30. Was die Bestimmung dieses Baues angeht, so scheint die Argumentation von Preusser, Miglus und zuletzt F. Pedde und St. Lundström, *Der Alte Palast in Assur* (s. Anm. 29), 28 für einen funktionalen „Vorgänger-Bau“ der späteren Palastanlage plausibel. Dies schließt freilich keineswegs aus, dass dieser Komplex angesichts der speziellen Position des Stadtfürsten in altassyrischer Zeit nicht als repräsentativer „Herrschersitz“ sondern als „Verwaltungszentrum“ diente, wie J. G. Dercksen, *Old Assyrian Institutions* (PIHANS 98 = MOS Studies 4; Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2004) 5–7 darlegt. Dass die Errichtung des von Assur organisierten Handelsnetzes sich bereits mit Ilušuma verbinden dürfte, hat zuletzt Veenhof (K. R. Veenhof & J. Eidem, *Mesopotamia. The Old Assyrian Period* (OBO 160/5 = Annäherungen 5, hrsg. von M. Wäfler; Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 126–30) unterstrichen.

31. Die Inschrift Puzur-Sîns stammt nicht aus dem Alten Palast, sondern wurde im Stadtgebiet gefunden, s. den Text in RIMA 0.40.1001 sowie die ausführliche historische Analyse durch H. Galter, „Textanalyse assyrischer Königsinschriften: Der Aufstand des Puzur-Sîn“, *SAAB* 14 (2002–5) 1–21. F. Pedde & St. Lundström, *Der Alte Palast in Assur* (s. Anm. 29), 141–2 schließen eine Verbindung mit dem Vorgänger-Gebäudekomplex des Alten Palastes nicht aus, wobei sie zugleich auf die Problematik des archäologischen Verbundes verweisen.

32. F. Pedde & St. Lundström, *Der Alte Palast in Assur* (s. Anm. 29), 145 wenden sich zu Recht gegen die v.a. von Weidner vertretene Annahme, dass Inschriften der Vorgänger Tukulti-Ninurtas I. mit der Bezeichnung „Neuer Palast“ (É.GAL GIBIL) sich auf diesen Bau bezögen.

3.2. Die Terrasse(n)–*tamlû*

Dieser Palast und mit ihm das umgebende Terrassengebiet stellt den Handlungsrahmen unserer Texte dar. Welche der zahlreichen Terrassierungen, die sich nördlich, östlich und südwestlich des Gebäudekomplexes anschließen, gemeint ist, ist unklar. Auch die Bauinschriften der mittellassyrischen Herrscher differenzieren hier erst ab Aššur-bēl-kāla.³³ Nun lässt die in den beiden Texten genannte Terrasse an das in unmittelbarer räumlicher Nähe zu den Gräften gelegene *Libn-Massiv* denken, jene quadratische Lehmziegelstruktur von ca. 250 m², deren genaue Zweckbestimmung ungeklärt ist.³⁴ Allerdings ist eine Datierung dieser Baustruktur bzw. einer möglichen Vorgängerstruktur bereits in die mittellassyrische Zeit nicht zu sichern, da entsprechende Ziegelformate nicht unbedingt aus der Primärverwendung stammen müssen, wie Lundström anmerkt, allerdings vermutete Andrae, dass es hier bereits in mittellassyrischer Zeit einen entsprechenden Komplex gegeben habe.³⁵

Nun berichtet Tiglatpileсар I. in einer seiner Bauinschriften von der Errichtung eines *ekal kakkē* eines „Palastes der Waffen“, den er mit kostbarem Buchsbaumholz (ein Lebenssymbol), Zedernholz, sowie Steinornamentik ausstatten ließ.³⁶ Über die Zweckbestimmung sagt die Inschrift selbst nichts aus und so könnte man zunächst vermuten, dass dieser Bau eine Exerzier-Halle für den assyrischen König war, ein Ort, an dem er sich im Gebrauch von Waffen übte. Doch befand sich dieser Baukomplex, folgt man der Logik der Baubeschreibung, im räumlichen Kontext des *bīt šaḫūri* und des *bīt labūni* im Bereich des Alten Palastes. Nun konnte Julia Orlamünde unter den Funden aus den deutschen Grabungen in Assur zahlreiche Fragmente von Orthostaten-Platten identifizieren, die möglicherweise einst diesen Bau Tiglatpileсарs I. schmückten.³⁷ Sie sind über einen Eigentumsvermerk identifiziert als „Palast Tiglatpileсарs, des Königs von Assur: (Bestandteil) des Buchsbaumhauses (E^{gis} *taškarinni*)“.³⁸ Sie fanden sich an verschiedenen Stellen im Schutt, gehäuft jedoch im Bereich des Alten Palastes.

Vor dem Hintergrund der oben skizzierten administrativen Texte stellt sich die Frage, ob der *ekal kakkē* und das *bīt taškarinni* möglicherweise identisch waren und eventuell für die „Waffen“ der Könige gedacht waren? Angesichts der mit Tiglatpileсар I. relativ späten Dokumentation, der unklaren Zweckbestimmung der Gebäude und der Problematik des Lehmziegelmassivs bleibt dies Spekulation. Eine genauere Untersuchung des Inschriftenwerkes Tiglatpileсарs I. und die in Verbindung mit Architektur, Bauschmuck und Symbolik zum Ausdruck kommenden Ideologien und Weltvorstellungen könnte hier möglicherweise weiter führen, ist jedoch nicht Gegenstand dieses Beitrags.

33. Eine hervorragende Übersicht über alle Textpassagen, die sich auf Arbeiten am Palast beziehen, bieten F. Pedde & St. Lundström, *Der Alte Palast in Assur* (s. Anm. 29), 137–9.

34. Die Belege sind zusammengestellt und besprochen durch St. Lundström in F. Pedde & St. Lundström, *Der Alte Palast in Assur* (s. Anm. 29), 175–6.

35. Vgl. zuletzt ausführlich St. Lundström, *Die Königsgräfte im Alten Palast von Assur* (WVDOG 123, Baudenkmäler aus assyrischer Zeit 13; Wiesbaden: Harrassowitz, 2009) 41–45.

36. W. Andrae, *Der Anu-Adad-Tempel in Assur* (WVDOG 10; Leipzig: Hinrichs, 1909) 26.

37. RIMA 0.87.4:2-76, die Ausschmückung in Z. 59–76.

38. J. Orlamünde, „Die Orthostatenplattenfragmente aus dem „Haus des Buchsbaumes“ von Tiglatpileсар I. in Assur“. *MDOG* 139 (2007) 11–41.

4. Die kultische Kommemorierung verstorbener Herrscher

4.1. Grabanlagen in Palästen

Wenn nun die beiden Verwaltungsurkunden eine kultische Verehrung der individuellen Herrschafts-Symbole einzelner Könige von Assur belegen, so ist zu fragen, wie sich ein solcher Kommemorial-Kult zu anderen Formen von Totenkult und Ahnenverehrung verhält.

Der räumlichen Nähe von Palast und Herrscherbegräbnis kommt für die Legitimierung von Herrschaft in einer zeitlichen Dimension besondere Bedeutung zu, wie verschiedene Studien der letzten Jahre zeigen, die sich mit der räumlichen Situierung, der Ausstattung sowie der kultisch-rituellen Anbindung von Herrscherbegräbnissen befassen.³⁹ Allerdings ist nicht nur die Beleglage für die früh- und hochmittelassyrische Zeit nach wie vor unbefriedigend, vielmehr ist auch über den Bestattungsort der Könige von Assur in der Mittelbronzezeit bislang nichts bekannt. So lässt sich auch nicht feststellen, ob möglicherweise die Gepflogenheit der amurritischen Königshäuser, die Toten unmittelbar innerhalb der Residenz – in Verbindung mit dem Thronsaal – zu bestatten,⁴⁰ auch in Assur umgesetzt wurde. Die von den Ausgräbern im Bereich des *Alten Palasts* in Assur freigelegte Gruftanlage enthielt die Begräbnisse von sieben Herrschern.⁴¹ Da die älteste Bestattung in dieser Anlage Aššur-bēl-kāla I. zugeschrieben wird, also in das zweite Viertel des 11. Jahrhunderts und damit in die spätmittelassyrische Zeit datiert, lassen sich nicht ohne weiteres Rückschlüsse auf ältere Gepflogenheiten ziehen. Andererseits wäre zumindest innerhalb des spätbronzezeitlichen Assur eine gewisse Kontinuität nicht unplausibel. Entsprechend schließt Peter Miglus vor dem Hintergrund der Situierung der spätmittel- und frühneuassyrischen Gruftanlage im Verhältnis zur architektonischen Struktur des hochmittelassyrischen Palastes mögliche Parallelen zu den nordmesopotamisch-amurritisch geprägten Traditionen nicht aus: „Dort, wo später die Königsgrüfte angelegt werden sollten, verfügte der altassyrische Palast über einen großen Saal. Einen solchen kann man sich auch im mittelassyrischen Palast über den Königsgrüften vorstellen. Damit würde die mittelassyrische Gruftanlage in Assur den Verhältnissen in den mittelbronzezeitlichen Palästen von Mari und Tuttul entsprechen.“⁴²

Eine historische Fundierung für eine solche Tradition in Assur bleibt freilich einstweilen auf Vermutungen angewiesen. Nimmt man nicht ohnehin an, dass die innerpalatiale Bestattung von Herrschern und ein daran gebundener Ahnenkult in der Mittelbronzezeit in ganz Obermesopotamien und damit auch im Tigris-Gebiet verbreitet war,⁴³ könnte es immerhin im Kontext der Reichsbildung des Samsi-Addu / Šamši-Adad I. zu einer Übernahme dieser bislang schwerpunktmäßig im Euphratgebiet nachgewiesenen Tradition gekommen sein. Ob allerdings Šamši-

39. J. Orlamünde a.a.O. 18.

40. Eine historische Zusammenschau bietet P. Miglus, „Altorientalische Herrschergräber in Mesopotamien und Syrien: Bemerkungen zur Lage und Architektur“. *ISIMU* 6 (2003) 245–94. Für das 1. Jahrtausend vgl. B. Mofidi Nasrabadi, *Untersuchungen zu den Bestattungssitten in Mesopotamien in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr.* (BaF 23; Mainz: Philipp von Zabern, 1999); für Assyrien vgl. S. Lundström, *Die Königsgrüfte im Alten Palast* (s. Anm. 35).

41. Miglus, a.a.O. 250–54.

42. Zu der gesamten Anlage vgl. Miglus, a.a.O. 262–67; umfassend Lundström, a.O. passim.

43. Miglus a.a.O. 266.

Adad I. in den Palast-Anlagen in Assur eine Begräbnisstätte vorgesehen hatte, wird sich nicht verifizieren lassen, da die entsprechenden Schichten nicht mehr erhalten sind.⁴⁴ Die Neugründung der Residenz Šubat-Enlil macht es eher unwahrscheinlich, dass Šamši-Adad I. der Stadt Assur in dieser Hinsicht eine besondere Stellung eingeräumt hätte. Andererseits ist die Bedeutung dynastischer Kontinuität für das Selbstverständnis der assyrischen Könige bekannt. Beredtes Zeugnis für die Aufhebung von Zeitlichkeit in Geschichtlichkeit ist die assyrische Königsliste. Wie immer man das Potential dieses Textes als Quelle für den Historiker einschätzen mag⁴⁵ – als Zeugnis für die Selbstsytuierung der Könige von Assur ist er von höchster Aussagekraft. Die chronographische Fortschreibung über viele Jahrhunderte wie auch die redaktionellen Überarbeitungen reflektieren die Bedeutung, die man in Assur diesem Text zuschrieb.⁴⁶ Vor diesem Hintergrund scheint es plausibel, bereits in früh- und hochmittelassyrischer eine kultisch und architektonisch breit ausgestattete Ahnenverehrung zu konzederen. Von besonderem Interesse ist hier das *bīt Dagan*, in dem Brigitte Menzel ein auf Šamši-Adad I. zurückzuführendes Verbindungsglied zu den Ahnenkulten im Dagan-Tempel zu Terqa sieht.⁴⁷

4.2. Das spätmittelassyrische *bīt šarrāne*

Zwar lässt sich die Existenz von regelmäßigen *kispum*-Feierlichkeiten für das altassyrische Assur⁴⁸ wie für die mittelassyrische Zeit bislang nur vermuten. Doch einige Wirtschaftsurkunden des 12. Jahrhunderts nennen Lieferungen von Vieh, Bier und anderen Dingen an einen *bīt šarrāne* genannten Komplex. Es handelt sich dabei offensichtlich nicht um den königlichen Palast, der regelhaft als É.GAL(.LIM) bezeichnet wird.⁴⁹ Donbaz publizierte einen neuen Beleg vom Ende der Regentschaft Ninurta-apil-Ekurs⁵⁰ und stellte ihn zu zwei bereits bekannten Texten aus

44. R. Hachmann, "Das Königsgrab von Kāmid el-Lōz und die Königsgräber der mittleren und späten Bronze- und frühen Eisenzeit im Küstengebiet östlich des Mittelmeers und in Mesopotamien", in: *Schatzhaus-Studien* (ed. R. Hachmann; Kāmid el-Lōz 16; Bonn: Habelt, 1996) 203–88.

45. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die fast gänzlich fehlenden Hinweise auf diese Bauphase (belegt immerhin durch Ziegelschriften Šamši-Adads I., s. RIMA 0.39.9) tatsächlich auf die Beseitigung der Bauten Šamši-Adads I. und seiner unmittelbaren Nachfolger durch Puzur-Sin von Assur zurückzuführen sind, s. dazu F. Pedde, "Der Alte Palast in Assur. Ausgrabungen und Neubearbeitung" in: CDOG 5, hrsg. von J. Renger (in Druckvorb.) 36.

46. Exemplarisch steht die assyrische Königsliste damit auch für die Bemühungen der Assyriologie um die Scheidung historischer Kernaussagen von politisch motivierten Veränderungen. Teilen, deren Informationen als authentisch angesehen werden, stehen 'verderbte', widersprüchliche Aussagen, Hinzufügungen und Auslassungen gegenüber, die auf politisch-ideologische Interessen oder aber fehlende Informationen zurückgeführt werden. A. K. Grayson, "The Early Development of Assyrian Monarchy", *UF* 3 (1971, ersch. 1972) 318: "At the same time the list is an example of national identity and was probably consciously formulated as the Assyrian counterpart to the Sumerian King List."

47. W. Yuhong, "Did the Assyrian King List Attempt to Prove the Legitimacy of Šamši-Adad?", *JAC* 5 (1990) 25–38. Sh. Yamada, "The Editorial History of the Assyrian King List", *ZA* 84 (1994) 11–37. F. Pomponio, "Acribia ed errori nella Lista Reale Assira", *AION* 56 (1996) 159–165. J. Azize, "Who was Responsible for the Assyrian King List", *Abr Nahrain* 35 (1998) 1–27.

48. J. G. Dercksen nimmt an, dass der in Kaniš gefundene Sargon-Text Kt j/k 97 im Rahmen von *kispum*-Feierlichkeiten eine Rolle gespielt haben könnte, s. Id., "Adad is king!" (s.o. Anm. 4), 107–29.

49. V. Donbaz, "The 'House of Kings' in the city of Aššur", in: *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp* (hrsg. von H. Otten et al.; Anadolu Medeniyetleri Araştırma ve Tanıtma vakfı yayınları 1; Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992) 119–25.

50. V. Donbaz, a.a.O. 119–21; 125; A.842: 14–16: 2 BĀN KAŠ^{MEŠ} 1 [BĀN NINDA^{MEŠ}]Š SIG₅ 2 QA LĀL a-na a-bi a-na É LUGAL^{MEŠ} ta-a⁽¹⁾-din. Der Text gehört mit Pišqija in die Zeit Ninurta-apil-Ekurs (nicht

der Zeit Aššur-dāns.⁵¹ Mit dem fragmentarisch erhaltenen Lieferschein VAT 19548 aus dem Archiv M8 aus Assur lässt sich dem kleinen Dossier ein Text aus der Zeit Tiglatpilegars I. (Eponym Aššur-kettī-šēši) zufügen. Die genauere Natur der Lieferung an das „Haus der Könige“ ist unklar, jedoch datiert der Text interessanterweise auf den 18. Abu-šarrāne.⁵²

5. Zusammenfassung

Ausgangspunkt der Überlegungen war die Frage nach der Aussagekraft administrativer Texte für die Organisation der Repräsentation politischer Macht. Am Beispiel zweier mittellassyrischer Urkunden aus dem 12. Jahrhundert konnte gezeigt werden, dass man in dieser Zeit offenbar einen regelhaften Kult zu bestimmten Symbolen des Königtums konstituiert hatte.⁵³ Dabei erhalten als Sinnbild herrscherlicher Gewalt die „Waffen“ verstorbener Herrscher Woll-Opfer. Welche Symbolkraft sich mit der dabei verwendeten roten Wolle verbindet und was es mit dem Herauszipfen von einzelnen Büscheln durch den König auf sich hat, bleibt unklar. Deutlich ist jedoch, dass man zu diesem Zeitpunkt in Assur die Erinnerung an die Vorgänger in regelmäßigen Zeremonien pflegte. Dass diese sich im Bereich des Alten Palastes, dem Inbegriff des Königtums, abspielten, scheint nur konsequent. In welchem Verhältnis diese Facette des Ahnenkultes zu anderen Formen assyrischer Erinnerungskultur steht, namentlich die regelhaften Beopferungen im Kontext des Totenkultes, und ob es in der Nähe der späteren Gruftanlagen eigene Baulichkeiten für die Aufstellung dieser Regalien gab, kann vielleicht einmal durch weitere Textfunde näher erhellt werden.

Ninurta-tukul-Aššur, wie Donbaz annahm). Zur relativen Einordnung Pišqījas s. J. Llop, „MARV 6,2 und die Eponymenfolgen des 12. Jahrhunderts“, ZA 98 (2008) 24.

51. Donbaz, a.a.O. 121: A. 2604 (NTA pl.12): 6: 1 <UDU> *a-na É LUGAL^{MEŠ}-ni*; A.3196 (NTA pl. 21): 15–16: 1 <GU> ¹*i+na* ^{ITU}*Al-la-na-te* UD-20-KÁM *a-[na]* ¹*É* MAN^{MEŠ}-*ni*.

52. ⁵*a-na É MAN^{MEŠ}-ni ta-d[in]* //Siegelung// ⁶ ^{ITU}*A-bu-MAN^{MEŠ}-ni* UD-10+8-[KÁM] ⁷*li-mu* ^{md}*Aš-šur-ke-ti-še-[ši]*.

53. Auch in anderen Verwaltungstexten finden sich Hinweise auf die kultische Verehrung der verstorbenen Herrscher – dazu gehören z.B. auch MARV I, 49 und MARV VII, 4, die sich auf Bereitstellungen für die Opfer an Erība-Adad I. und Salmānu-ašarēd I. beziehen.

Bild, Macht und Raum im neuassyrischen Reich

Dominik Bonatz

BERLIN

Einleitung

Der Aufstieg Assyriens zur politischen Großmacht im 1. Jahrtausend v. Chr. wird begleitet von einer bis dahin unerreichten Bildproduktion in Form von Statuen, Stelen, Felsreliefs und Palastskulpturen. Angesichts dieser einzigartig großen Zahl an monumentalen Bildwerken stellt sich die Frage nach Ursache und Zweck der medialen Selbstinszenierung im neuassyrischen Reich. Dass in den neuassyrischen Bildern ein Mittel zur Repräsentation von Macht gesehen werden muss, ist in zahlreichen wissenschaftlichen Untersuchungen über die narrativen Funktionen und ideologischen Hintergründe der Bildkunst jener Zeit thematisiert worden.¹ Ein Aspekt, der aus meiner Sicht aber grundsätzlich weiterer Berücksichtigung bedarf, ist nicht die Repräsentation von Macht, sondern sind die Strategien der Machtausübung durch Bilder. Die Frage nach der Beziehung von Bild, Macht und Raum zielt daher vor allem auf die Bildpraxis im neuassyrischen Reich als eine Praxis der indirekten Beeinflussung und Manipulation von Individuen, so wie wir sie vielleicht in den politischen Bildstrategien der Gegenwart verankert sehen.

Heute zählen die visuellen Massenmedien zu den *Soft Powers*, ohne die ein nach Dominanz strebendes System nicht auskommt. Erst im Zusammenwirken von *Hard Power* (Politik, Militär) und *Soft Power* (Kultur, Ideologie) gelingt es den modernen Großmächten die Kontrolle über Raum und Zeit auszuüben, wobei ein schneller und steuerbarer Kommunikationsfluss wesentlichen Anteil am Erfolg eines Regierungssystems hat (Maresch 2002: 252–53). Starke Bilder und ihre Omnipräsenz im öffentlichen und privaten Raum sind mithin die schlagkräftigsten „Kommunikationswaffen“ (Maresch 2002: 249) im Ringen um Macht. Der propagandistische Nutzen moderner Bildmedien soll an dieser Stelle aber nicht als Vergleich ins Feld geführt werden, um daraus zwangsläufig Analogien zu Bildphänomenen im 1. Jahrtausend v. Chr. zu ziehen. Er soll stattdessen bewusst machen, dass die Instrumente der heutigen Medienkultur zwar Parallelen zu vergangenen und eben auch assyrischen Bildsystemen aufweisen mögen und sich darin die Gesten der Macht häufig ähneln, dass sich aber die Bedingungen, unter denen diese visuellen Mittel zum Einsatz kommen, entscheidend geändert haben. Unentrinnbar sind wir heute einer massiv auf uns einwirkenden Medienlandschaft ausgesetzt. Wir sind es gewohnt, Bilder zu

1. Zum Beispiel Bahrani 2003; Lumsden 2004; Marcus 1995; Porter 2000; 2003; Reade 1979; Russell 1991: 241–62; 1998; Winter 1981; 1983; 1997.

sehen, weil wir nicht anders können, wir befinden uns in einer Epoche manifesten Bilderglaubens (Burda 2004: 11–12). Das Wissen um die Wirkmacht von Bildern gehört daher auch zum Grundwissen jeglicher Form von politischer Gewalt.

Assyrien hingegen und die anderen altorientalischen Großreiche können trotz ihres eindrucksvollen Bildschaffens nicht als Medienkulturen bezeichnet werden. Dafür sind die gesellschaftlichen Bereiche, in denen die Bilder hineinwirkten, zu begrenzt, kann die permanente Begegnung mit dem Phänomen Bild nicht für die Allgemeinheit der Gesellschaft vorausgesetzt werden (Bonatz 2011). Folglich stellt sich die Frage, wie agierte ein hegemoniales System, das auf dem Weg seiner politischen Expansion das Medium Bild als strategisches Mittel zur Repräsentation von Macht einsetzte, wenn dieser Vorgang eben nicht im Kontext einer prä-existierenden Medienkultur stattfand? Welche Rolle spielten dann überhaupt Bilder bei der hegemonialen Machtausübung, wo dienten sie zur Verräumlichung von Macht und zur Festsetzung hierarchischer Positionen? Diese an das Beispiel Assyrien gerichteten Fragen werde ich im Folgenden, wenngleich sehr skizzenhaft, zu beantworten versuchen. Ich beginne mit der symbolischen Inanspruchnahme bestimmter Bildräume, wofür ich zunächst zwei Beispiele aus anderen Kulturräumen anführen möchte, da ich meine, dass sich erst über den Vergleich das Ausmaß der medialen Landschaft in Assyrien einschätzen lässt.²

Karkamisch

Der erste Vergleich richtet sich auf Assyriens unmittelbare nördliche Nachbarn, die luwisch-aramäischen Stadtstaaten, deren schrittweise Eingliederung in das assyrische Reich zu kulturellen Begleiterscheinungen auf beiden Seiten führt. Assyrische Anleihen in der Art der Wandgestaltung durch reliefierte Orthostaten und einzelne ikonographische Parallelen sind wiederholt beobachtet worden (zusammenfassend Novák 2004: 300; Gilibert 2004: 373–77). Und auch die luwischen und aramäischen Kleinpotentaten zeichnen sich mit der Zeit mehr und mehr durch ein emulatives Verhalten gegenüber den assyrischen Machthabern und ihren Bildinstrumenten aus, etwa was die Ikonographie der Herrscherrepräsentation betrifft (z.B. Orthmann 1971: 66; Czichon 1995). Bei der bildlichen Ausgestaltung des Stadtraums gehen sie dennoch deutliche eigene Wege, da es im Kontext der syro-anatolischen Stadtanlagen vor allem auf die Außenwirkung der Bildwerke ankommt. Mehrheitlich finden sich die Bildorthostaten einschließlich der monumentalen Inschriften an den Außenfassaden der Toranlagen, Tempel und Prozessionswege.

Wie das Beispiel des Areals zwischen *King's Gate* und *Lower Palace* in Karkamisch verdeutlicht, sind die Monumente häufig auf Freiflächen ausgerichtet, die zugleich wichtige Schnittstellen im Kommunikationssystem der Stadt bilden (Abb. 1). Es kann für Orte wie diesem von einem kontinuierlichen Menschenstrom und dementsprechend großen Rezipientenkreis der Bilder und Inschriften ausgegangen werden, umso mehr als der Platz regelmäßig für öffentliche Zeremonien genutzt wurde.³ Die Themen der in Sichtweite des potentiellen Publikums angebrachten bzw. aufgestellten Monumente unterstreichen die Interdependenz von Bild,

2. Für einen ähnlichen komparativen Ansatz zur Untersuchung kommunikativer Strukturen im Verhältnis von Eliten zu anderen Bevölkerungsteilen und der Inszenierung von Macht in Ägypten und Mesopotamien siehe Baines 2006 sowie Baines & Yoffee 1998.

3. Ausführlich hat sich zuletzt A. Gilibert in ihrer Dissertation dem Bild-Raumbezug in Karkamisch angenommen (Gilibert 2011: 20–55). Sie berechnet u. a., dass sich auf dem Platz zwischen *King's*

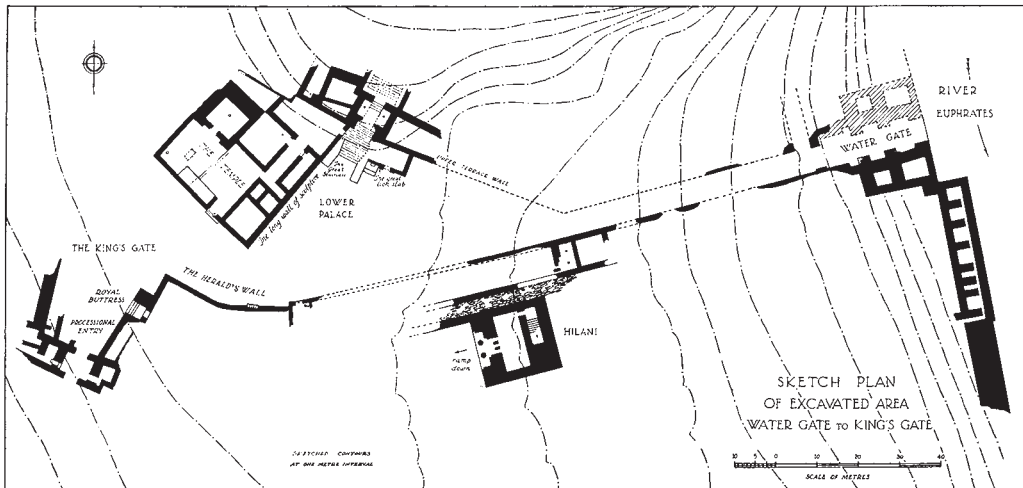


Abb. 1. Karkamisch, Plan der Ausgrabungen im Bereich zwischen *Water Gate* und *Lower Palace area* (L. Woolley, *Carchemish III*, 1952, Taf. 41a).

öffentlichem Raum und Ritual: Prozessionen von Göttern und Menschen, Darstellungen von Mischwesen und Tieren, Jagd- und Kriegsszenen, die Repräsentation der Herrscherfamilie, Statuen von Ahnen und Göttern sowie kommensorierende Monumentalinschriften gehen hier nahtlos ineinander über. Performativ belebt durch die immer wiederkehrende Form des Rituals kennzeichnet solchen Bildern und den sie umgebenden Raum ein inklusiver Charakter, der im Sinne städtischer Identität seine besondere soziale Dynamik erfährt.⁴

Angkor im Reich der Khmer

Das Großreich der Khmer wurde während eines Großteils seines Bestehens vom Ende des 9. bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts von seiner Hauptstadt Angkor nahe dem Tonle Sap im Westen des heutigen Kambodscha aus regiert. Im Zentrum der ständig erweiterten Tempel- und Stadtanlagen steht die „Große Stadt“, Angkor Thom, die in ihrer geometrisch geplanten Struktur im Wesentlichen ein Werk der Regierungszeit Jayavarmans VII. (1181– ca. 1218) ist (Gaucher 2006). In das quadratische, von hohen Steinmauern umgebene Stadtareal führen vier nach den Himmelsrichtungen ausgerichtete Tore sowie ein fünftes im Osten, das in einer Achse zu dem zentralen Platz mit dem dahinter liegenden Palastareal liegt (Abb. 2). Die Einwohner und Besucher der Stadt — zu letzteren zählt vor allem die textlich verbürgte Masse an Pilgern — überquerten auf ihrem Weg durch eines der Tore zunächst eine Dammstraße, die zu beiden Seiten mit einer Reihe sog. steinerner Giganten, mythologischen Göttern (*devas*) und Anti-Göttern (*asuras*), besetzt waren (Abb. 3). Die überlebensgroßen Figuren umfassen eine mächtige Schlange

Gate und *Lower Palace* theoretisch 10.500 Menschen hätten versammelt können, wenn man eine Einheit von 3,5 Personen pro m² zugrunde legt (Gilibert 2011: 103).

4. Der Prozess einer durch Architektur und Bildkunst unterstützten Ausformung städtischer Identitäten in den nordsyrischen Stadtstaaten der Eisenzeit findet sich detailliert in der kürzlich vorgelegten Dissertation von B. Brown beschrieben (Brown 2008: 118–30).

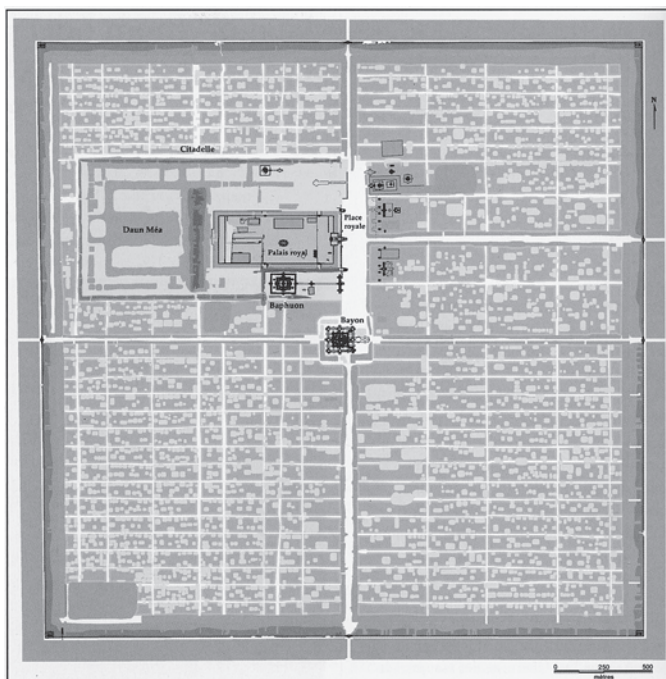


Abb. 2. Rekonstruktionsplan der Stadtanlage von Angkor Thom (J. Gaucher, *Angkor Thom*, 2006: Abb. 2).

(naga), deren sieben hoch aufgerichtete Köpfe den Passanten furchteinflößend entgegenblicken.⁵ Zu beiden Seiten der Tore stehen lebensgroße dreiköpfige Elefantengruppen, darüber erheben sich gewaltige Gesichtertürme, die gleichen, welche auch den Tempel Bayon im Zentrum der Stadt in annähernd 50facher Ausfertigung bekrönen (Cunin 2006: 189–90). Der Bayon ist ein Abbild des kosmischen Bergs Meru und damit ein Symbol für die vertikale Weltenachse, die den ideologischen Mittelpunkt des Reiches der Khmer, so wie wir dies auch aus Babylon und Assur kennen, in das Zentrum der Hauptstadt rücken. Mit seinen Gesichtertürmen ist der Tempel ein deutlich auf Sichtbarkeit konzipiertes Baumonument, was auch auf den in der äußeren Galerie angebrachten Bildzyklus zutrifft (Jessup 2004: 173–75, Abb. 159–61, vgl. Cunin 2006: Abb. 4). Hier werden in epischer Breite und begleitet von detaillierten Alltagszenen die Kämpfe gegen die benachbarten Cham geschildert. Die Wahl eines realen, auf historische Ereignisse zurückgehenden Bildthemas, in dem die Darstellung des Königs ihren zentralen Platz einnimmt, wurde erstmals von Suryavarman II. (1113–1150) bei der bildlichen Ausgestaltung der äußeren Galerien in Angkor Wat vollzogen und dort mit mythologischen Darstellungen des Krieges, entlehnt aus dem Ramayana und Mahabharata, parallelisiert (Mannikka 1996: 125–200). Hier in der äußeren Galerie am Bayon in Angkor Thom erfährt sie ihren dramatischen und allein auf das weltliche Geschehen ausgerichteten Höhepunkt.⁶

5. Das bildliche Konzept dieser auch an den Zugängen zur Tempelanlage von Angkor Wat und deren Wandreliefs an der äußeren Galerie anzutreffenden Figurengruppe geht auf den Mythos „Das Quirlen des Milchozeans“ zurück. Der Mythos schildert den Aufstieg Indras zum König der Götter und fungiert in diesem Zusammenhang auch als Legitimationsmythos für den Herrscher in Angkor (Mannikka 1996: 32–43).

6. Für die beiden Bildserien in Angkor Wat und am Bayon gilt, dass das ausgesprochene Flachrelief und die narrativen Kompositionsstrukturen an assyrische Palastreliefs erinnert – vergleichbare Bildtechniken also, auf die ich an anderer Stelle eingehen werde (Bonatz, im Druck).



Abb. 3. Das südliche Stadttor von Angkor Thom (mit freundlicher Genehmigung Prof. J. Poncar, aus W. Lobo, *Harmonie und Dauer*, 2006: Abb. 2).

Was die Begehbarkeit der Bildgalerien in Angkor betrifft, so kann in Anlehnung an zeitgenössische indische Tempelkonzepte davon ausgegangen werden, dass sie für die äußere, in der Regel dritte Galerie für die Masse an Pilgern grundsätzlich gegeben war, wohingegen der Zugang zu den inneren Galerien und dem Allerheiligsten stark reglementiert blieb (Coe 2003: 184; Gaucher 2004: 78–81). Frei zugänglich, da an einer zentralen Schnittstelle im Stadtraster gelegen, war der Platz vor dem Königspalast (Abb. 2). Die Terrasse, auf der der Palast lag, war an der zum Platz ausgerichteten Fassade auf 300 m Länge durchgängig mit Reliefs versehen. Dargestellt sind ein Corso königlicher Elefanten mit ihren Mahuts sowie eine wohl höfische Gesellschaft, die sich am Polospiel erfreut (Freeman und Jacques 2003: 106–08). Dazwischen fungieren löwen- und greifenköpfige Mischwesen als Atlanten, die symbolisch die Terrasse mit ihren aufgehenden Bauwerken stützen. Im Norden ragt schließlich ein einzelnes Podium mit reliefierten Bildern über der Terrasse empor, worauf die königliche Familie unterhalten von Musikantinnen und einem Schwertschlucker zu sehen ist (Freeman & Jacques 2003: 109–10). All diese Bildwerke dienten als Kulisse für pompöse Zeremonien, die dem zeitgenössischen Bericht des chinesischen Gesandten Zhou Daguan zufolge auf dem Platz vor der Palastterrasse stattfanden (Coe 2003: 179–80).

Die Einbeziehung von Bildern in einen öffentlichen Freiraum und ihre offensichtliche Bezugnahme auf das in diesem Raum veranstaltete Geschehen weist Ähnlichkeiten mit dem zuvor angesprochenen Bild-Raum-Konzept in den syro-hethitischen Stadtstaaten auf. Die Dimensionen von Bild und Raum sind in der Hauptstadt der Khmer jedoch weitaus größer als im eisenzeitlichen Syro-Anatolien

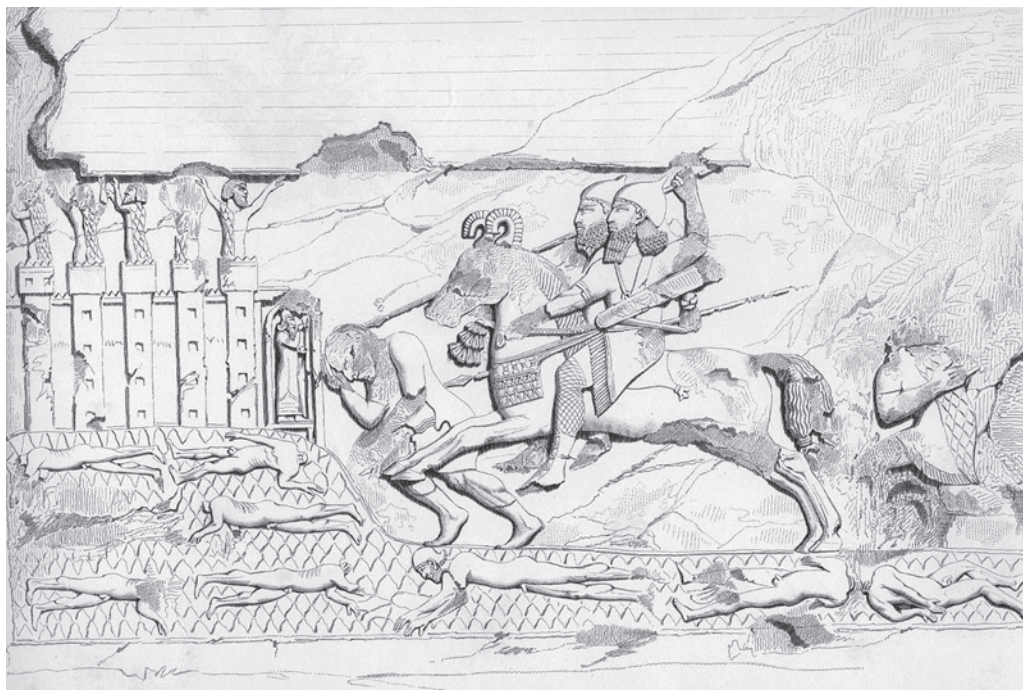


Abb. 4. Die Stele Tiglatpilesers III. im Tor der Stadt Tikrakki dargestellt auf einem Relief Sargons II. (P. E. Botta & E. Flandin, *Mon. Ninive* I, 1846, Taf. 64).

und der Anspruch auf kosmische Herrschaft, wie er im Stadtbild von Angkor Thom deutlich zu Tage tritt, deutlich verschieden von dem eines luwischen oder aramäischen Königums. Vielmehr möchte man meinen, dass sich die Hauptstadt der Khmer und die Hauptstädte Assyriens und Babylonien viel näher in ihrem universalen Herrschaftsverständnis stehen. Welches Instrument nun aber die Bilder im Kontext der jeweils kulturspezifischen Etablierung von Herrschaft im Zentrum der Macht darstellen, kann durch den hiermit eingeleiteten Vergleich besser, wenn nicht gar überhaupt erklärt werden.

Das Bild im assyrischen Stadtraum

Die dynamische Bauprogrammatik assyrischer Herrscher im 9.-7. Jahrhundert v. Chr. und das stete Anwachsen ihrer Residenzstädte lassen erwarten, dass darin trotz aller Lücken in der archäologischen Dokumentation auch Tendenzen in der symbolischen Markierung von Räumen durch Bilder abzulesen sind. Die Frage, inwieweit Bilder zur Erzeugung bzw. Verfestigung von Macht dienten, kann also zunächst über deren Verortung im Stadtbild assyrischer Städte geklärt werden.

Zentraler Ort für alle Bildprogramme ist eindeutig der Palast. Seit den Tagen Assurnasirpals II. (883–859 v. Chr.) finden sich hierin die narrativen Darstellungen der Kriege, Jagden, Bauaktivitäten, Festivitäten und Tributempfänge assyrischer Herrscher. Diese Bilder sind einzig auf das Innere des Palastes ausgerichtet. Der Eindruck bildlich ausgestalteter Außenfassaden, wie ihn 1853 zum Beispiel, kurz nach der Wiederentdeckung Assyriens, das bekannte Gemälde von James Ferguson

mit der Rekonstruktion der Zitadelle von Kalhu vermittelt, ist daher prinzipiell falsch und scheint von spätklassisch antiken Vorbildern wie dem Mausoleum in Halikarnassos beeinflusst zu sein.⁷ Allein die Exklusivität des assyrischen Palastes, dezentral und hoch über dem Rest der Stadt gelegen, sowie seine in erster Linie nach Innen gekehrte Pracht bedingten auch den exklusiven Wirkungscharakter der Portalfiguren und reliefierten Wandplatten. Zwar sind wir dank der kongenialen Sichtung der textlichen Evidenz durch J. V. Kinnier Wilson (1972) und J. Russell (1991: 223–40) über die doch sehr umfangreiche Audienz und das Personal im Palast relativ gut informiert. Sie schließt neben der dort permanent ansässigen königlichen Elite und deren Personal zu gegebenen Anlässen auch Gruppen von Handwerkern, Beamte aus anderen Orten des Reiches sowie Magnaten, Gesandte und Tributbringer aus dem weiteren Herrschaftskreis Assyriens mit ein. Der Zugang dieser Personengruppen zu den Palasträumlichkeiten wurde jedoch sehr restriktiv gehandhabt, und es lässt sich nicht für alle Gruppen gleich sagen, ob sie intendiertes Publikum der Palastreliefs waren.⁸

Von Sanherib (704–681 v. Chr.), dem wir die ausführlichste Beschreibung eines Palastbaus verdanken, stammt die Aussage, er habe seinen Palast „mit Pracht zum Erstaunen aller Menschen gefüllt“ (*a-na tab-rat kiš-šat nišē*, Luckenbill 1924: 111, Col. VII. 50). Folgen wir aber seinen detaillierten Ausführungen zur Pracht des „Palastes ohne Gleichen“ so finden wir darin so gut wie keinen Hinweis auf die narrativen Bilder. Die Palastreliefs werden summarisch und ohne Verweis auf ihre Bildverzierung als große Platten (*askuppātu*) aus Kalkstein oder Alabaster bezeichnet (Luckenbill 1924: 97, Z. 86). Als ein Wunder, das es zu erblicken gilt, werden hingegen wiederholt die alabasternen und bronzenen Stier- und Löwenkolosse (*šēdu, lamassu; urmahḫu*) gepriesen, für deren Fertigung mit Hilfe des Gottes Ninkurra (= Ea) sich Sanherib selbst als Handwerker erweist (Luckenbill 1924: 109, Col. VI.89–93, Col. VII.120ff). Die kolossalen Torwächterfiguren, von denen sich nur die steinernen Exemplare erhalten haben, zählen auch in den Palästen Assurnasirpals II. und Sargons II. zum Standardprogramm der bildlichen Ausgestaltung. Nicht allein aufgrund ihrer Größe sondern vor allem durch ihre Aufstellung in und an den Palasttoren sowie Hoffassaden sind sie die eigentlichen Blickfänger im Ensemble der Palastanlage und von unfehlbarer Wirkung auf jeden, der sich innerhalb dieses Ensembles bewegte (vgl. Danrey 2005: 133).⁹

Sichtmarken waren im Kontext von Toranlagen sicherlich auch die bronzenen Türbeschläge mit narrativen Darstellungen, die für die Zeit Assurnasirpals II. (883–859 v. Chr.) und Salmanassars III. (858–824 v. Chr.) an Orten wie Imgur-Enlil (Balawat) und Assur belegt sind. A. Schachner bezeichnet die reliefierten Türbe-

7. Das Podium des kurz vor oder nach dem Tod des Mausolos II. (353 v. Chr.) begonnenen Grabbaus in Halikarnassos war an seinen vier Außenseiten mit reliefierten Friesen geschmückt. Den oberen Teil bildete eine umlaufende Kolonnade mit freistehenden Statuen zwischen den Säulen. Diesem Aufbau folgt auch die Rekonstruktion des Palastes Assurnasirpals II. im Gemälde von J. Ferguson. Zur Zeit der Entstehung des Gemäldes waren ein Teil der Skulpturen und des Bauschmucks aus Halikarnassos im British Museum ausgestellt, weshalb eine Anlehnung an dieses antike Bauwerk gut nachvollziehbar ist.

8. Zur Diskussion um die Audienz der Bilder in neuassyrischen Palästen s. a. Porter 2003: 181–82.

9. Es ist zu bezweifeln, dass die Stier- und Löwenkolosse auch an den Haupteingängen des Palastes nach außen gerichtet aufgestellt waren. Man hat dergleichen im Fall des *bīt nakkapti* ganz im Nordosten des SW-Palastes Sanheribs vermutet, da man glaubte, dass die im Durchgang gefundenen Reste von Stierfiguren nach Nordosten blickten. Nachuntersuchungen durch J. Russell (1991: 84–86) haben jedoch das Gegenteil ergeben. Die Stierfiguren waren zum Palast hin ausgerichtet, wobei nach wie vor unklar bleibt, ob das *bīt nakkapti* die äußere Toranlage des SW-Palastes oder ein davon getrennter Bau ist.

schläge mit Blick auf die verschiedenen Betrachtergruppen als identitätsstiftend in einem exklusiv assyrischen Sinn (Schachner 2007: 270). Da aber die betreffenden Tore, wie das Beispiel von Imgur-Enlil deutlich macht, innerhalb von Tempel- oder Palastanlagen zu finden sind und die einzig bezeugte Ausnahme für ein Stadttor mit Bronzebeschlägen das Tabira-Tor in Assur ist (Andrae 1913: 37), kann ihnen kein grundsätzlich öffentlicher Bildcharakter zugeschrieben werden. Trotzdem treten sie als Vehikel der visuellen Kommunikation sichtbarer in Erscheinung als die in den Räumen "versteckten" Palastreliefs (vgl. Schachner 2007: 16).

Über einen eindeutig öffentlichen Raumbezug verfügen allein die assyrischen Obelisk, die ihrerseits eine Sonderstellung unter den assyrischen Bild-Schriftmonumenten einnehmen. Dank glücklicher Fundumstände sind wir über den Aufstellungsort gleich zweier dieser Monumente gut informiert: Der "Rassam Obelisk" Assurnasirpals II. und der "Schwarze Obelisk" Salmanassars III., die vor dem "Zentralen Gebäude" bzw. vor dem dazu im rechten Winkel angrenzenden Gebäude im Zentrum der Zitadelle von Kalḫu standen (Mango, Marzahn & Uehlinger 2008: Abb. 97–98). Beide Denkmäler waren damit frei sichtbar auf einen öffentlichen Platz ausgerichtet. Dass sie als eine besondere Form von Bildmonument auch eine besondere Betrachtungsweise erforderten, geht daraus hervor, dass der oder die Betrachter/in das Monument mehrmals umrunden mussten, um der szenischen Abfolge der historisch-narrativen Bilder zu folgen. Aufschlussreich ist, dass in den beiden obersten Vignetten des "Schwarzen Obelisk" die Unterwerfung zweier aus assyrischer Sicht an sich unbedeutender Könige dargestellt wird: Zum einen Sua von Gilzanu, zum anderen Jehu, Sohn des Humri (bibl. Omri) von Israel (Mango, Marzahn & Uehlinger 2008: Abb. 99). Die Bedeutung der Niederwerfung dieser beiden Königreiche liegt jedoch darin begründet, dass sie zur Zeit Salmanassars III. die nordöstlichen und südwestlichen Grenzbereiche Assyriens bildeten, das Monument also die für Assyrien erfolgreiche Erweiterung seiner politischen Grenzen bestätigte. Für Ch. Uehlinger ist der "Schwarze Obelisk" daher ein auf öffentliche Kommunikation und Selbstdarstellung zielendes Monument, das vor dem Hintergrund der realpolitischen Verhältnisse als ein Dokument der politischen Propaganda betrachtet werden muss (Mango, Marzahn & Uehlinger 2008: 151).

Abgesehen von den wenigen öffentlich ausgestellten Obelisk waren die frei stehenden Skulpturen und Bildprogramme der Anlagen auf der Zitadelle – und dies trifft auch auf die Tempel zu – nach innen ausgerichtet.¹⁰ Die Bauten selbst boten nach Außen keine bildlichen Orientierungspunkte, wenn man davon absieht, dass die Bauwerke auf der Zitadelle an sich Sichtmarken im Stadtbild waren. Nur schufen sie mit ihrer Außenfläche – anders etwa als die zuvor erwähnten Anlagen in

10. Der Tempel ist der prädestinierte Ort für die Aufstellung königlicher Stelen und Statuen, wie ich noch im Folgenden in Bezug auf die an der Peripherie Assyriens errichteten Monumente ausführen werde. In Assur wurde schon in der Zeit Assur-bel-kalas (1074–1057 v. Chr.) das Bild des Herrschers vor dem Kultbild des Reichsgottes im É.ŠÁR.RA aufgestellt (Grayson 1991: 94, A. O.89.3: 4–5). Auch spätere Herrscher wie Asarhaddon berichten von der Errichtung ihres Königsbildes an gleicher Stelle (Borger 1956: §57, Rs. II. 3–4). Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass diese Bilder in der Nähe des Kultbildes also dem intimsten Bereich des Tempels standen, wie dies ein Text aus der Zeit Asarhaddons bezeugt, der zwei Königsbilder rechts und links der Statue der Ištar in ihrem Tempel in Arbila erwähnt (Winter 1997: 376, Anm. 65). Archäologisch wird dieser Kontext durch die Funde der Stele Assurnasirpals II. am Eingang der Cella des Ninurta-Tempels und der Statue des gleichen Herrschers aus dem Tempel der Ištar-Šarrat-Nipḫi in Kalḫu (Winter 1997: Abb. 6–7) sowie der Stele Adadniraris III. aus dem Tempel von Tell al-Rimah (Abb. 6) bestätigt.

Angkor Thom – keine frei gerichteten Betrachterräume.¹¹ Die Zitadellen in Kalḫu, Dur Šarrukin und Ninive waren vielmehr exklusive Orte der Eliten, die zu einer klaren räumlichen Verortung der Machtverhältnisse im Stadtbild führten. Außerhalb dieses Machtzentrums agierte die Masse der Bevölkerung, die, beurteilt man sie denn als Folie der Macht des Königs, auffallend geringfügig am imperialen Bilddiskurs beteiligt wird. Innerhalb der eigentlichen Stadt lassen sich keine Orte identifizieren, an denen Bilder frei sichtbar errichtet worden wären. Zwar haben wir bei dieser Aussage das nahezu völlige Fehlen systematisch erforschter Stadträume in den assyrischen Kapitalen zu berücksichtigen. Dennoch führen die bisherigen archäologischen Beobachtungen im Vergleich mit den wenigen zur Verfügung stehenden bildlichen und schriftlichen Quellen zu dem wahrscheinlichsten Schluss, dass öffentliche Bildräume – im Gegensatz zu dem zuvor angesprochenen Beispiel syroanatolischer Stadtanlagen – schlichtweg nicht existierten. Öffentliche Bereiche, die der Repräsentation von Herrschaft dienten, waren wenn überhaupt die königlichen Gärten. Infolge der Untersuchungen des UC Berkeley in der Unterstadt von Ninive legt S. Lumsden in diesem Zusammenhang nahe, dass die im Osten befindliche Terrasse als ein besonderes Merkmal der städtischen Raumplanung Sanheribs anzusehen ist und dass sich auf dieser Terrasse eben jener intramurale Garten befunden haben könnte, der auf dem bekannten Relief Assurbanipals aus dem Nordpalast dargestellt ist (Lumsden 2005: 188–89, 192, Abb. 3–4). Der Weg, der durch diesen Garten führt, mündet auf einen Pavillon, dessen Anbau eine Königsstele beherbergt. Es ist nicht wahrscheinlich, dass dieser Anbau als Überdachung für eine frei sichtbare Stele diente oder diese gar davor stand. Der Vergleich mit einem Relief Sargons II., auf dem sich eine Königsstele im Tor der Stadt Tikrakkī befindet, obwohl sie perspektivisch davor steht (Abb. 4), macht deutlich, dass hier wie dort eine aspektivische Wiedergabe zu metaphysischen Inneneinsichten führt, die mit bildlichen Mitteln allein nicht darstellbar sind. Weder das Relief noch die vermutete Lokalisierung der darauf dargestellten Gartenlandschaft auf der Terrasse im Osten des Stadtgebietes von Ninive bestätigen damit die Existenz öffentlich aufgestellter Bildmonumente.¹²

11. Dieser Eindruck wird indirekt bestätigt durch ein Relieffragment aus dem Nordpalast in Ninive, das wahrscheinlich eine Ansicht der Zitadelle auf dem Tell Kuyunjik bietet (Orthmann 1975: Abb. 241). Hinter dem Fluss, dem Tigris, erhebt sich die doppelte Stadtmauer und darüber die Befestigungsmauer der Zitadelle, in deren Zentrum der Palast thront. Dargestellt sind die Löwenfiguren (*urmahḫe*) und geflügelten Stiere (*lamassu-šede*), welche die mächtigen Säulen des Portikus tragen bzw. flankieren. Sanherib erwähnt in der Beschreibung seines Palastbaus diesen Portikus, der nach dem Vorbild eines *bīt ḫilāni* gebaut sei, und seine außerordentlich prachtvollen, von bronzenen Löwen getragenen Säulen aus Bronze und Zedernholz (Luckenbill 1924: 97, Z. 82–85). Aufgrund seiner Beschreibung erfahren wir aber auch, dass der Portikus im Inneren des Palastes lag, seine Darstellung im Bild also in typisch assyrischer Manier auf einen Aspekt im Palast hinweist, um den man wohl wusste, aber so, wie es das Bild konstruiert, nicht wahrzunehmen in der Lage war.

12. Dies gilt auch für die auf einem Relief Assurbanipals dargestellte Stele mit dem Bild einer königlichen Jagd im Wagen, die in einem kleinen Gebäude auf einem Hügel inmitten einer bewaldeten Landschaft steht. Der Hügel liegt am Rande des Geheges, in dem Assurbanipal Löwen erlegt, und ist somit Teil eines "Tierparks" (*ambassu*) für die königliche Jagd, der vor den Toren der Stadt lag (Reade 1998: 81–83, Abb. 2). Die zahlreichen Assyrier, die den Hügel hinaufsteigen, tun dies anscheinend nicht, um sich der Stele zu nähern, sondern um den besten Aussichtspunkt auf das Spektakel der Jagd zu erreichen. Die Stele selbst ist eindeutig nicht Gegenstand der Betrachtung oder gar Verehrung. Vergleichbar den in den Annalen bezeugten Errichtungen von Stelen im fernen Bergland (s. u.) steht sie in ihrem Gebäude auf dem höchsten Punkt des Hügels, um ihn als Ort des königlichen Jagdrituals und damit als Ort, an dem sich die Herrschaftsordnung regelmäßig bestätigt, zu markieren.

Eine signifikante Ausnahme stellen in einzelnen Fällen allein die Stadttore dar. Für jeweils ein Stand- und ein Sitzbild Salmanassers III. ist die Aufstellung im Tabira-Tor von Assur wahrscheinlich (Andrae 1913: 37–38, Abb. 34, 38).¹³ Eindeutig ist der Kontext eines Paares geflügelter Stierfiguren mit Menschenkopf, das im Nergal-Tor von Ninive stand (Finch 1948: Taf. III). Ähnlich den Gigantenreihen und Schlangen an den Toren von Angkor Thom aber auch den Löwenportalen der syro-anatolischen Stadtanlagen begegneten diese apotropäischen Wächterfiguren dem Passanten vor dem Eintreten in die Stadt und waren in diesem Moment ein effektvolles Signal für die Macht, die hinter den Stadtmauern regierte. Sanherib geht bei der Beschreibung der Erweiterung der Stadtanlage von Ninive auf die Stadttore ein, ohne allerdings die geflügelten Stierkolosse zu erwähnen. Er setzt aber die Tore in einen namentlichen Bezug zu den Göttern des Reiches (Luckenbill 1924: 111–13, Col. VII, Z. 70–96, Col. VIII, Z. 2–5), was wie andernorts ihre göttliche Aura unterstreicht.¹⁴ In diese Aura fügt sich die Funktion der Wächterfiguren als apotropäische Wesen nahtlos ein.

Die Sichtbarkeit monumentaler Bildwerke in den assyrischen Hauptstädten war demnach von unterschiedlichen Faktoren des Spannungsfeldes zwischen politischer Selbstbestätigung und religiösem Beistand bestimmt. Neben wenigen Bildwerken, die an mehr oder weniger öffentlichen Orten für die Allgemeinheit der Bevölkerung optisch wahrnehmbar waren, überwiegt eindeutig der Anteil derjenigen Bilder, die hinter den Mauern der Paläste und Tempel vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen blieben.¹⁵ Wenn nun aber im Rahmen einer machtkritischen Analyse der Bilder vor allem deren Aufstellungsorte zu berücksichtigen sind, so fragt sich, ob ihre verborgene Natur trotzdem ein Instrument der Machtpolitik war, insbesondere auch dort, wo sie als Begleiterscheinung einer expansiven Herrschaft ihre Fortsetzung fand.

Bilder jenseits der Machtzentren

Ab dem 9. Jahrhundert v. Chr. überzogen die assyrischen Herrscher die zunehmend größer werdenden Gebiete ihres Machtbereichs systematisch mit Stelen, Felsreliefs und Statuen, die in der Regel eine Kombination von Schrift und Bild aufweisen (vgl. Abb. 6). D. Morandi hat 1988 die nach wie vor umfassendste und ergebnisreichste Aufstellung aller bis dahin archäologisch und/oder in den Texten belegter Monumente geliefert (Morandi 1988). Es vermittelt sich dadurch das klare

13. J. Reade allerdings interpretiert die Sitzstatue als Bild des Kidudu, des Schutzgottes der Stadtmauer (Reade 1986).

14. Zur Programmatik der assyrischen Stadttore und ihrer Namen siehe Pongratz-Leisten 1994: 28–31.

15. Diese Aussage betrifft ebenso das Medium Schrift, nicht allein weil es in der Regel in die Bildwerke mit einfließt, sondern weil auch reine Schriftdokumente häufig an Orte verbracht wurden, wo sie entweder nur sehr eingeschränkt zugänglich waren, wie im Fall der monumentalen Annaleninschriften Assurnasirpals II. im hintersten Bereich des Ninurta-Tempels in Kalḫu (Porter 2003: 181), oder wie bei den zahlreichen Deponierungen in den Fundamenten der Bauwerke gänzlich verborgen blieben (Ellis 1968: 94–125). Im Bericht Sanheribs über den Ausbau von Ninive zur Hauptstadt des Reiches findet sich dafür ein typisches Beispiel. Die Stele mit Inschrift (na4naru), in der er seine gottgegebene Macht und Stärke über die Feinde des Reiches bekräftigt, wird für alle Zeiten unter der Terrasse seines Palastes begraben (Luckenbill 1924: 102, Z. 90–92). Die Sichtbarkeit von Bild und Schrift ist demnach kein zwingendes Kriterium ihrer Funktion gewesen, ein Umstand der schon häufig in der Wissenschaft diskutiert wurde (z. B. Russell 1999).

Bild einer durch Raum und Zeit fortschreitenden Markierung territorialer Herrschaftsräume, nahezu eine Obsession in der Kartierung der imperialen Landschaft, wie sie sich analog in der Darstellung geographischer Räume auf den Palastreliefs (Marcus 1995) und den erwähnten Obelisksen sowie reliefierten Türbeschlägen aus Balawat feststellen lässt. Grundsätzlich, und auch darauf haben bereits Morandi (1988: 120–21) und zuletzt A. Shafer (2007: 134–36) hingewiesen, definieren die Stelen und stelenförmigen Felsreliefs territoriale aber auch sakrale Grenzen, etwa wenn sie am Ausgangspunkt der (königlichen) Straßen, in den eroberten Städten und Regionen, auf Bergen, an Flussquellen (Abb. 5), den Ufern von Seen und der Küste des Mittelmeers bis hin zur Insel Zypern errichtet wurden.¹⁶ Sie bestätigen also, dass der assyrische Herrscher sein Ziel erreicht hat, dass er seinem Anspruch auf universale Herrschaft gerecht geworden ist. Erfüllen die gleichen Monumente aber auch eine propagandistische Funktion, indem sie nicht nur affirmativ für die Leistung des Herrschers stehen, sondern auch allen Bewohnern fern der Hauptstädte ein Signal für die Macht des Königs sein sollten?

Dagegen spräche zunächst der Umstand, dass die Mehrheit der Felsreliefs, bei denen es sich größtenteils um in den Fels geschlagene Stelenbilder handelt, an schwer zugänglichen und kaum einsehbaren Orten angebracht war.¹⁷ Wiederholt kehrten assyrische Herrscher an für sie bedeutsame Landschaftsorte wie der Quelle des Tigris zurück und hinterließen dort im Anschluss an ein Ritual zu Ehren der Götter (s. u.) ihr königliches Bild mit Inschrift (Abb. 5), um ihre Präsenz an diesem Ort vor den Augen der Götter dauerhaft sichtbar zu machen (vgl. Kreppner 2002: 376). Gleiches gilt für die schriftlich und bildlich kommemorierten Stelen, die auf Berggipfeln und an den Ufern ferner Gewässer errichtet wurden (Börker-Klähn 1982: Nr. 146, 147). Dass die Sichtbarkeit der Bilder am gleichen Ort auch sehr unterschiedlich sein kann, belegen die Felsreliefs im Gartental von H̄innis-Bawian. Hoch über dem gut sichtbaren „Torrelief“ am Kanalkopf und dem großem Relief mit der Anbetungsszene des Königs finden sich an steiler Wand und vom Tal des Gomel aus kaum wahrnehmbar 11 Standardreliefs mit der Darstellung Sanheribs vor den Symbolen der Götter (Bachmann 1927: Taf. 3–4; Börker-Klähn 1982: Nr. 186–199). Eine Erklärung für diese Vielzahl identischer Königsbilder an einem Ort findet sich in den Texten nicht, vielleicht aber stehen sie in Verbindung mit einem Ritual, das jeweils anlässlich des Aufenthaltes des Königs in Bawian veranlasst wurde.

Schwerer zu beurteilen, ist die Sichtbarkeit der Stelen und Statuen, die in den unterworfenen Städten aufgestellt waren. In den Annalen berichten die assyrischen Herrscher regelmäßig von der Errichtung einer königlichen Stele oder Statue inmitten der eroberten Stadt.¹⁸ Wenn es zu einer Spezifizierung des Aufstellungsortes

16. In seinen Annalen berichtet zum Beispiel Salmanassar III. gleich mehrfach von der Errichtung seiner Königsbilder an markanten Landschaftsorten wie dem Ufer des Nairi-„Meeres“, am Fuß des Amanus, dem Berg Atalur im Amanus, am Mittelmeer und auf dem Berg Eritia in Urartu (Grayson 1996: 14, A. O.102.2: i 25–26, i 49–50, ii 10, ii 7–8, ii 55, ii 59–60). Am Nairi-„Meer“ (= Van- oder Urmia-See) werden zwei Stelen zu unterschiedlichen Zeitpunkten errichtet (vgl. dazu die Darstellung einer dieser Stelen am Balawat-Tor, Börker-Klähn 1982: Nr. 146).

17. Eine brauchbare Zusammenstellung der neuassyrischen Felsreliefs unter besonderer Berücksichtigung ihres lokalen Kontexts liefert Kreppner 1996 und 2002. Er unterscheidet zwischen Felsbildern in Verbindung mit oder in der Nähe von Kanalbauten aus der Zeit Sanheribs und solchen, die während Militäraktionen von verschiedenen Herrschern angebracht wurden. Insbesondere letzteren scheint in Bezug auf die sie umgebende Landschaft jegliche Signalwirkung zu fehlen.

18. Für Referenzen in den Annalen assyrischer Herrscher siehe zum Beispiel Assurnasirpal II. (Grayson 1996: 200, A. O.101.1: i 97–100), Salmanassar III. (Grayson 1996: 20., A. O.102.2: ii 43–44; 79,



Abb. 5. Reliefierter Bronzebeschlag aus Balawat: Anbringung eines Felsreliefs am Tigris-Tunnel (A. Schachner, *Subartu* 20, 2007: Taf. 50b, nach Th. Pinches & W. Birch, *Balawat*, 1882–1902, Pl. D7).

kommt, wird zumeist der Tempel genannt: “Ich schuf ein kolossales Bild (Stele oder Staue) meines Königtums [und] schrieb darauf die Preisungen Assurs, dem großen Herrn, [meines] Herrn, und die siegreichen Eroberungen, die ich im Lande Nairi getätigt habe. Ich errichtete [es] innerhalb seiner Stadt, in seinem Tempel.” (nach Grayson 1996: 21, A. O.102.2: ii 62–63). Wie im Fall dieses von Salmanasser III. nach der Unterwerfung des Asāu, Königs von Gilzanu, gestifteten Königsbildes symbolisiert der Ort seiner Errichtung, der Tempel, das ideologische Zentrum des entmachteten Gegners. Mittels seines repräsentativen Bildes schrieb sich der assyrische König fest in dieses Zentrum ein und proklamiert es dadurch vor den Göttern Assyriens wie wohl auch den Göttern des unterlegenen Königtums als erweiterten Bereich seiner Herrschaft.¹⁹

Von der Wirkung eines Königsbildes an seiner ursprünglichen Stätte vermittelte die *in situ* im Tempel von Tell el-Rimah gefundene Stele Adadniraris III. (Abb. 6).

A. O.102.16: 160–161), Adadnirari III. (Grayson 1996: 209, A. O.104.6: 21–22), Tiglatpileser III. (Luckenbill 1926: § 765, 785, 795, 819), Sargon II. (Luckenbill 1927: § 10, 11, 13, 56, 57, 188) und Sanherib (Luckenbill 1927: § 236, 278, 289). Für Asarhaddon siehe im Folgenden. Zu bedenken ist das Fehlen jeglicher Hinweise auf Stelen oder Statuen, die von Assurbanipal beauftragt wurden.

19. Die Frage, ob die assyrischen Königsbilder vom Moment ihrer Errichtung an auch selbst Gegenstand der kultischen Verehrung waren, bleibt schwer zu beantworten, auch wenn sich S. W. Holloway (2002: 178–97) und N. May (2006: 92–138) tendenziell dafür aussprechen.



Abb. 6. Die Stele Adadniraris III. im Tempel von Tell el-Rimah (D. Oates, *Iraq* 30, 1968, Taf. 33.a).

Das Monument steht in der kleinen Cella linkerhand des Podiums, auf dem sich einst das Kultbild der lokal verehrten Gottheit befand. Unter den Symbolen der assyrisch-babylonischen Götter im Bogenfeld der Stele ist die Gestalt Adadniraris nach rechts gewandt, so dass ihr Zeigegestus (*urbana tarāšu*) über den Bildrand hinaus auf das Kultbild weist. Vom langgestreckten Raum der Antecella sind das Podium und die Stele mit dem Bild des Königs in der Cella gut sichtbar (vgl. Oates 1968: Taf. 33), doch bleibt der Ort an sich ein abgeschlossener sakraler Raum, in dem die Kommunikation zwischen Herrscherrepräsentation und Göttern stellvertretend und unabhängig von einer priesterlichen oder weltlichen Audienz verstetigt wurde.

In seltenen Fällen wie bei der Eroberung von Gaza durch Tiglatpileser III. wird als Aufstellungsort für ein königliches Monument der Palast des unterlegenen Gegners erwähnt.²⁰ Ob es dort zu einer stärkeren öffentlichen Wahrnehmung des assyrischen Herrscherbildes und somit zu einer Funktion im Sinne visueller Propaganda gekommen ist, lässt sich wiederum aufgrund des Fehlens genauerer kontextueller Informationen nicht beurteilen. Zu betonen ist aber in diesem Fall die Einmaligkeit des Vorgangs, denn grundsätzlich scheinen es die assyrischen Herrscher nach der Eroberung einer Stadt bei der Errichtung eines einzigen Königsbildes belassen zu haben. Dieser Umstand spricht deutlich gegen eine mögliche propagandistische

20. Luckenbill 1926: § 815. Das erwähnte Monument nimmt bei der Frage nach der Verehrung von Königsbildern eine besondere Stellung ein, da es das einzige ist, von dem der assyrische König behauptet, er habe es "in eine Reihe mit den Göttern des Landes" gesetzt (vgl. den Kommentar in Tadmor 1994: 177). Auch Assurnasirpal II. berichtet von der Errichtung seines Königsbildes im Palast der Stadt Hindānu (Grayson 1996: 200, A. O.101.1: i 97–98).

Wirkung dieser Form von Machtdemonstration. Vielmehr erfüllte auch dieses Bild den Zweck einer imaginären Grenzmarke zur Vereinnahmung eines neuen Herrschaftsraums, ohne dass dafür die Wahrnehmung durch eine breite Öffentlichkeit vorgesehen war.

Der hingegen einzige Platz, der sich mit mehr Gewissheit als öffentlicher Aufstellungsort bestimmen lässt, an dem die Wirkung der Bilder auf die Masse der Bevölkerung intendiert gewesen zu sein scheint, sind die Stadt- und Burgtore, welche ihrerseits Grenzpunkte in der urbanen Landschaft waren. Von ihrer Umwandlung in Bildräume zeugen Texte, Bilder und archäologische Funde. So findet sich auf einem Relief Sargons II. die Darstellung einer Stele im Tor der Stadt Tikrakka in West-Medien (Abb. 4), die dort bereits von Tiglat-pileser III. nach der Gründung dieser Stadt aufgestellt worden war.²¹ Das eindrucklichste archäologische Beispiel liefert diesbezüglich die Stele Asarhaddons im äußeren Burgtor von Sam'al (Zincirli).²² Es mag im Kontext dieses Aufstellungsortes aufschlussreich sein, dass insbesondere die Stele Asarhaddons, für die es zwei sehr ähnliche Parallelen in Til Barsip gibt (Porter 2000: 11–13, Abb. 1–2), das bis dahin einheitliche Schema der königlichen Standardstelen – der Herrscher im Gestus der Ehrerbietung (*urbana taraṣu*) vor den Symbolen der Götter – abwandelt und durch die Hinzunahme der unterworfenen und gedemütigten Gegner eine deutlich politische Aussage mit ins Spiel gebracht wird (vgl. Miglus 2000). Zudem ist Asarhaddon der erste und einzige assyrische Herrscher, der in der Inschrift auf seiner Stele einen Zusatz zu ihrer visuellen Funktion macht: “Zum (ehrfurchtsvollen) Erblicken für alle meine Gegner, bis zum Ende aller Tage, errichtete ich diese (Stele).” (nach Luckenbill 1927: § 580). Dieser deutliche Verweis auf die gewollte Sichtbarkeit eines königlichen Monuments und dessen neue Thematik lassen vermuten, dass es vor Asarhaddon eben nicht im Aufgabenbereich der Bildstelen lag, politische Botschaften direkt an ihre Adressaten zu richten. Die Bilder der neuassyrischen Standardstelen sind nämlich bis auf diese Ausnahme nicht situativ an einen Betrachter gebunden oder ziehen ihn in ihre Kommunikationsstruktur unmittelbar mit ein, da selbiger – so möchte ich behaupten – für das Konzept dieser Form von Bild keine maßgebliche Rolle spielte.

Das Bild des Königs ob auf einer Stele oder als Statue wird in den Texten als *šalam šarrūtiya*, “Bild meines Königtums”, oder auch *šalam bunnaniya*, “Bild meiner königlichen Gestalt”, bezeichnet. Gestalt und Amt des Königs sind in diesem Bild nach dem Willen der Götter in vollendeter Form geeint, so dass es als Repräsentation von Herrschaft vor allem die virtuelle Gesamtheit von König, Staat und Religion verkörpert (vgl. Winter 1997: 364–65, 373–77; Bonatz 2002: 11–13, Bahrani 2003: 121–48). In einigen Texten wie dem “Götteradressbuch” wird dem *šalam šarri* das Präfix ^(d) hinzugefügt (Machinist 2006: 178). Damit ist angezeigt, dass dem Königsbild, wenn nicht dem König selbst, ein göttlicher Status beigemessen wurde (Winter 2008: 86). Auch das Ritual bei der Errichtung einer königlichen Stele, wie es in zwei Episoden der Reliefbänder am Balawat-Tor bildlich geschildert ist (Abb. 5, Börker-Klähn 1982: Nr. 146), impliziert die Einbeziehung in den religiösen Kult.²³

21. Zum historischen Kontext und der schriftlichen Erwähnung dieser Stele siehe Börker-Klähn 1982: 200, Nr. 172.

22. Börker-Klähn 1982: 213, Nr. 219; für den Fundkontext siehe Luschan 1893: 11–29, Abb. 3, 10 und Luschan 1898: 122–27, Abb. 31.

23. Salmanasser III. berichtet dazu: “Ich wusch meine Waffen im Meer (und) brachte meinen Göttern Opfer dar. Ich fertigte ein Bild meiner königlichen Gestalt (und) schrieb darauf die Lobpreisung

Primär jedoch handelt es sich bei den Stelen und Statuen mit den darin eingeschriebenen Tatenberichten des Herrschers nicht um Objekte sondern um Subjekte einer kommunikativen Handlung, deren Adressat die Götter und Generationen folgender Herrscher waren.²⁴ In der hierarchischen Position des Königs im Bild spiegelt sich also insofern ein introvertiertes Verständnis von Herrschaft wider, als sich der Herrscher niemand anderen als den Göttern und seinen königlichen Nachfahren als rechenschaftspflichtig erweist.²⁵ Die Funktion des Bildes ist folglich eine in erster Linie affirmative, eine Selbstbestätigung des persönlichen Engagements in den stets wiederkehrenden politischen Situationen, die das Herrschen gebietet wie der Eroberung neuer Territorien und der Einforderung ihrer Tribute, der Sicherung von Grenzen und dem Erschließen von Wegen bis an die Enden der fassbaren Welt.

Eine ähnliche Funktion kann den Palastreliefs und Obeliskten zugeschrieben werden. Zwar verfügten diese über eine andere bildliche Qualität, da sie keine *šalme*, also Repräsentationen ihres Auftraggebers waren. Wiederum sollten vor allem sie als (subjektive) Tatsachenberichte affirmativ auf den Kreis ihrer potentiellen Rezipienten wirken (vgl. Winter 1997: 360–61). Sie standen jeweils im Kontext einer herrscherspezifischen Handlung und bestätigten das erfolgreiche Resultat dieser Handlung auf Dauer, nämlich, wie es in den Gründungsinschriften heißt, vor den Augen der Götter, die als Gäste in den Palast geladen sind (z. B. Luckenbill 1927: § 416), und für die Prinzen, d.h. die zukünftigen Herrscher, die den Namen ihres Vorfahren hochhalten sollten (z. B. Luckenbill 1927: § 404). So misst sich ein Bild bzw. ein Bildzyklus an dem anderen, entsteht eine kontinuierliche Formel der Erinnerung, die als spezifische assyrische Form der Mnemotechnik prinzipiell auch ohne Audienz funktioniert. Damit ist nicht gesagt, dass es im Fall der Palastreliefs die Betrachter nicht gab, dass sie bei der Konzeption der Bilder nicht mit ins Kalkül genommen wurden. Dafür spricht der Umstand, dass es nur innerhalb der Paläste und auf den Obeliskten zur Darstellung von Jagd, Krieg und Bautaten kommt, Themen, die einen persuasiven Bezug zur eigenen und der dem System einverlebten fremden Elite hatten, während nach Außen das Bild des „aufmerksamen“ Herrschers in seinen religiös-übernatürlichen Dimensionen dominierte.²⁶ Differenzierte Betrachterräume bedingten hierbei scheinbar unterschiedliche Bildstrategien. Nur

Assurs, . . .” (nach Grayson 1996: 15, A. O.102.2 i 26–27; vgl. Shafer 2007: 141–45). Es gilt allerdings zu differenzieren, dass sich das Ritual nicht unmittelbar auf das königliche Monument sondern den Ort seiner Errichtung – im einen Fall die Tigris-”Quelle”, im anderen das Nairi-”Meer” – bezieht und daher auch von keiner Belebung des Bildes durch das Ritual die Rede sein kann. Zur Rolle der assyrischen Königsbilder im religiösen Kult siehe auch Anm. 19–20.

24. Entweder konnte das Monument wie im Fall der Stele Adadniraris III. aus Sab’a einem einzelnen Gott geweiht sein (Grayson 1996: 208, A. O.104.6) oder es werden wie in der Inschrift neben den Reliefs Salmanassers III. am Tigris-Tunnel mehrere Götter zu Beginn der Inschrift zitiert (Grayson 1996: 92–93, A. O.102.21–22). Der Verweis auf spätere Rezipienten des Bildes erfolgt zuweilen durch die Schutzformel am Ende der Inschrift, die mit göttlichen Sanktionen im Falle eines Vergehens an dem Monument droht (z. B. Grayson 1996: 208, A. O.104.6: 26–33) bzw. denjenigen Dank verspricht, die sich ihm in respektvoller Weise nähern (z. B. Luckenbill 1927: § 404; vgl. Shafer 2007: 146–47). Idealerweise zielt dieser Zusatz auf spätere Herrscher, die an den Ort des Bildes kommen.

25. Anders als in (modernen) politischen, religiösen und sozialen Situationen, in denen die Machthaber auf einen göttlichen Status verzichten, um nicht mit dem kulturellen System der Gesellschaft in Konflikt zu geraten (für Beispiele siehe Winter 2008: 87).

26. Dieses Bild – der König im Gestus der Ehrerbietung vor den Symbolen der höchsten Götter – korrespondiert mit den königlichen Epitheta, „aufmerksamer Prinz, Beter vor den großen Götter” (NUN *nadu palih* DINGIR MEŠ GAL MEŠ). Es wird von Assurnasirpall II. eingeführt und steht einzig bei ihm auch noch im Mittelpunkt des Bildprogramms im Thronsaal von Kalhu (Winter 1997: 360, Anm. 6).

bleiben die von der assyrischen Macht geschaffenen Bildräume in der Regel exklusive Räume, ist deren Sichtbarkeit von selektiven Mustern bestimmt, die eine breite Wirkung auf die Masse der Bevölkerung nur in wenigen Fällen, wie denen der Stadttore, zulässt.

Fazit

Archäologen teilen mit ihren Kollegen in der Ethnologie häufig das Problem, fremde Bildphänomene in ein westliches Verständnis übersetzen zu wollen. Dabei wird häufig übersehen, dass die mediale Bilderfahrung eine kulturelle Übung ist und nicht nur auf technischem Wissen, sondern auf Konsens und Autorität beruht (Belting 2001: 58). Wir können die Bilder nicht mit den Augen der Vergangenheit sehen, weshalb nicht zu entscheiden ist, wie sie dereinst gesehen werden sollten. Das moderne Credo, „images need to be shared“ (Burda 2004: 9), muss also nicht zwingend auf altorientalische Bildsysteme übertragbar sein. Und mithin dürfte es auch verfehlt sein, im Bemühen um ein besseres Bildverständnis von einer assyrischen Bildpropaganda zu sprechen (vgl. Reade 1979; Garelli 1982, Bachelot 1991; Porter 2000). Die Definition von Propaganda setzt voraus, dass ein systematischer Versuch zur Manipulation der öffentlichen Meinung stattfindet.²⁷ Wie ich aber argumentiert habe, spielt die Öffentlichkeit im Falle der assyrischen Bildwerke eine marginale Rolle. Nur selten übten die Bilder eine freie Wirkung auf mögliche Betrachter aus. Und selbst dann, wenn sie im Kontext politischer und religiöser Rituale mehr oder weniger öffentlich inszeniert wurden, war ihr Publikum selektiert. Die Autorität über die Bilder lag in den Händen des Königs. Er verfügte darüber, wer Bilder herstellte, wie sie aussahen, wer sie besaß und wer sie sah. Für ihn selbst bedeuteten sie die Bestätigung seiner Autorität und Macht – ihre Funktion erachte ich daher, wie wiederholt gesagt, als primär affirmativ, in manchen Situationen aber auch als prekativ, was die damit verbundene Fürbitte betrifft (Wilhelm 2005: 11–12). In anderen Fällen wie den kolossalen Torwächterfiguren und anderen Schutzgenien (Ornan 2004) war sie unverkennbar protektiv. Was ihre gleichermaßen große Wirkmacht auf eine erweiterte Audienz bis hin zur Masse der am Bilddiskurs normalerweise nicht unmittelbar beteiligten Bevölkerung angeht, so möchte ich hierfür die These formulieren, dass diese nicht auf dem Gesehenwerden sondern auf dem Wissen um die Präsenz der Bilder an Orten der Herrschaft basierte. Assyrien erweist sich aus dieser Perspektive nicht als bildmächtig, weil es als erstes Großreich im alten Vorderen Orient eine propagandistische Medienkultur entwickelte, sondern weil es Bilder zur Besetzung, dem *mental mapping* im geopolitischen Sinne²⁸, des eigenen universalen Herrschaftsraums gebrauchte. Hierin unterscheidet sich Assyrien sichtlich von anderen Hegemonialsystemen des Altertums und tritt die Kulturspezifik seiner imperialen Bildstrategien am deutlichsten zutage.

27. So auch Porter 2000: 8.

28. Solche *mental maps* durch Bilder sind Instrumente der politischen Herrschaft, weil sie Grenzsetzungen und symbolische Kodierungen zum Ausdruck bringen bis hin zu Manipulationen der geopolitischen Macht, Praktiken der Raumerschließung also (vgl. Bachmann-Medick 2007: 299–300; Maresch & Werber 2002: 20).

Literatur

- Andrae, W.
 1913 *Die Festungswerke von Assur*. WVDOG 23. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Bachelot, L.
 1991 La fonctions politiques des reliefs néo-assyriens. Pp. 109–128 in *Marchands, diplomats et empereurs: Études sur la civilization mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, ed. D. Charpin & F. Joannès. Paris: Ed. Recherche sur les Civilisations.
- Bachmann, W.
 1927 *Felsreliefs in Assyrien*. WVDOG 52. Leipzig: Hinrichs.
- Bachmann-Medick, D.
 2007 *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt².
- Bahrani, Z.
 2003 *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Baines, J.
 2006 Public Ceremonial Performance in Ancient Egypt: Exclusion and Integration. Pp. 261–302 in *Archaeology of Performance. Theaters of Power, Community, and Politics*, ed. T. Inomata & L. S. Coben. Lanham et al eds.: Rowman and Littlefield.
- Baines, J. & Yoffee, N.
 1998 Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia. Pp. 199–260 in *Archaic States*, ed. G. Feinman & J. Marcus. Santa Fe: School of American Research Press.
- Belting, H.
 2001 *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München: Fink.
- Bonatz, D.
 2002 Was ist ein Bild im Alten Orient? Aspekte bildlicher Darstellung aus altorientalischer Sicht. Pp. 9–20 in *Bild – Macht – Geschichte*, ed. M. Heinz & D. Bonatz. Berlin: Reimer.
- 2011 Funktionen des Bildes in Altvorderasien. in *Ägyptologie und Kulturwissenschaft. Neue Herausforderung für eine interdisziplinäre Methodik und Didaktik in den Geisteswissenschaften*, ed. B. Backes, C. Jones & A. Verbovsek. Ägyptologie und Kulturwissenschaften, ed. H. Roeder & J. Assmann. München: Fink.
- 2011 The Performance of Visual Narratives in Imperial Art: Two Case Studies from Assyria and the Khmer Empire. in *Rethinking Visual Narratives from Asia: Intercultural and Comparative Perspectives*, 8–9 June 2009, ed. A. Green. Hong Kong: University Press.
- Börker-Klähn, J.
 1982 *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsrelief*. BaF 4. Mainz: Philipp von Zabern.
- Borger, R.
 1956 *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, AfO, Beih. 9. Graz: Selbstverlag Hrsg.
- Botta, P. E. & Flandin, E.
 1846 *Monuments de Ninive I*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Brown, B.
 2008 *Monumentalizing Identities: North Syrian Urbanism (1200–800 BCE)*. Unveröffentl. Dissertation. Berkeley: University of California.
- Burda, H.
 2004 Iconic Turn weitergedreht – Die neue Macht der Bilder. Pp. 9–13 in: *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, ed. Ch. Maar & H. Burda. Köln: DuMont.

- Coe, M. D.
2003 *Angkor and the Khmer Civilization*. London: Thames and Hudson.
- Cunin, O.
2006 Das Rätsel des Bayon – ein neuer Ansatz. Pp. 189–193 in: *Angkor. Göttliches Erbe Kambodschas*, ed. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH, Bonn und München: Prestel.
- Czichon, R. M.
1995 Die Psychologie des künstlerischen Schaffensprozesses am Beispiel der Kilamuwa-stelen. *AoF* 22: 352–73.
- Danrey, V.
2005 Winged Human-headed Bulls of Niniveh: Genesis of an Iconographic Motif. Pp. 133–140 in: *Niniveh*, Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7–11 July 2003, Vol 1, ed. D. Collon & A. George. London: The British School of Archaeology in Iraq (= *Iraq* 66, 2004).
- Ellis, R. S.
1968 *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*. YNER 2. New Haven: Yale University Press.
- Finch, J. P. G.
1948 The Winged Bulls at the Nergal Gate of Niniveh. *Iraq* 10: 9–18.
- Freeman, F. & Jacques, C.
2003 *Ancient Angkor*. Bangkok: River Books Ltd.
- Garelli, P.
1982 La propagande royale Assyrienne. *Akkadica* 27: 16–29.
- Gaucher, J.
2004 Angkor Thom, une utopie réalisée? Structuration de l'espace et modèle d'urbanisme indien dans le Cambodge ancien. *Arts Asiatiques* 59: 58–86.
2006 Angkor Thom oder die Geometrie der Macht. Pp. 179–183 in: *Angkor. Göttliches Erbe Kambodschas*, ed. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH. Bonn und München: Prestel.
- Gilibert, A.
2004 Jenseits von Stil und Ikonographie. Späthethitische Einflüsse auf das assyrische Wandrelief. Pp. 373–386 in *Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes*, ed. M. Novák, F. Prayon & A.-M. Wittke. AOAT 323. Münster: Ugarit-Verlag.
2011 Syro-Hittite Monumental Art and the Archaeology of Performance. Berlin: De Gruyter.
- Grayson, A. K.
1991 *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, I (114–859 BC)*. RIMA 2. Toronto: University of Toronto.
1996 *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, II (858–745 BC)*. RIMA 3. Toronto: University of Toronto.
- Holloway, S. W.
2002 *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Leiden: Brill.
- Jessup, H. I.
2004 *Art and Architecture of Cambodia*. London: Thames & Hudson Ltd.
- Kinnier Wilson, J. V.
1972 *The Nimrud Wine Lists. A Study of Men and Administration at the Assyrian Capital in the Eighth Century, B. C.* CTN I. London: British School of Archaeology in Iraq.
- Kreppner, J.
1996 *Zur Lage und Bedeutung neuassyrischer Felsreliefs*. Unveröffentlichte M. A.-Arbeit, Freie Universität Berlin.
2002 Public Space in Nature: the Case of Neo-Assyrian Rock Reliefs. *AoF* 29: 367–83.

Lobo, W.

- 2006 Im Vertrauen auf Harmonie und Dauer. Der Symbolismus in der Architektur von Jayavarman VII. Pp. 184–188 in: *Angkor. Göttliches Erbe Kambodschas*, ed. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH. Bonn und München: Prestel.

Luckenbill, D. D.

- 1924 *The Annals of Senacherib*. OIP II. Chicago IL: The University of Chicago.
 1926 *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Vol. I. Chicago, IL: The University of Chicago.
 1927 *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Vol. II. Chicago, IL: The University of Chicago.

Lumsden, S.

- 2004 Narrative Art and Empire: The Throneroom of Aššurnasirpal II. Pp. 359–385 in *Assyria and Beyond, Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*, ed. J. G. Dercksen. PIHANS 100. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
 2005 The Production of Space at Niniveh. Pp. 187–197 in *Niniveh, Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7–11 July 2003*, Vol 1, ed. D. Colton & A. George. London: The British School of Archaeology in Iraq (= *Iraq* 66, 2004).

Luschan, F. von

- 1893 *Ausgrabungen in Sendschirli I: Einleitung und Inschriften*. Berlin: Spemann.
 1898 *Ausgrabungen in Sendschirli II: Ausgrabungsbericht und Architektur*. Berlin: Spemann.

Machinist, P.

- 2006 Kingship and Divinity in Imperial Assyria. Pp. 152–188 in *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israel Religion*, ed. G. M. Beckman & Th. J. Lewis. Brown Judaic Studies 346. Providence: Brown Judaic Studies.

Mango, E., Marzahn, J. & Uehlinger, Ch.

- 2008 *Könige am Tigris. Medien assyrischer Herrschaft*. Archäologisches Institut und Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Zürich. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.

Mannikka, E.

- 1996 *Angkor Wat. Time, Space, and Kingship*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Marcus, M. I.

- 1995 Geography as Visual Ideology: Landscape, Knowledge, and Power in Neo-Assyrian Art. Pp 193–202 in *Neo-Assyrian Geography*, ed. M. Liverani. Quaderni di geografia storica 5. Roma: Università di Roma "La Sapienza".

Maresch, R.

- 2002 Hard Power/Soft Power. Amerikas Waffen globaler Raumnahme. Pp. 237–262 in *Raum – Wissen – Macht*, ed. R. Maresch & N. Werber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Maresch, R. & Werber, N.

- 2002 Permanenzen des Raums. Pp. 7–32 in *Raum – Wissen – Macht*, ed. R. Maresch & N. Werber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

May, N.

- 2006 *Sacral Functions of the King as Represented in Neo-Assyrian Art (Ninth-Seventh Centuries BC)*. Unveröffentl. Dissertation, Negev: Ben-Gurion University.

Miglus, P. A.

- 2000 Die Stelen König Asarhaddons von Assyrien: Siegesdenkmäler oder ein politisches Vermächtnis?. *BaM* 31: 195–209.

Morandi, D.

- 1988 Stele e statue reali assire: localizzazione, diffusione e implicazione ideologiche. *Meopotamia* 23: 95–104.

- Novák, M.
 2004 Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes auf Assyrien, Urartu, Palästina und Ägypten. Pp. 299–305 in *Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes: Gütertausch–Kulturkontakt–Kulturtransfer. Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs "Anatolien und seine Nachbarn" der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (20. bis 22. November 2003)*, ed. M. Novák, F. Prayon & A.-M. Wittke. AOAT 323. Münster: Ugarit-Verlag.
- Oates, D.
 1968 The Excavation at Tell al-Rimah. *Iraq* 30: 115–138.
- Ornan, T.
 2004 Expelling Demons at Niniveh: On the Visibility of Benevolent Demons in the Palaces of Niniveh. Pp. 83–92 in *Niniveh, Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7–11 July 2003, Part 1*, ed. D. Collon & A. R. George. London: The British School of Archaeology in Iraq (= *Iraq* 66, 2004).
- Orthmann, W.
 1971 *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*. Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 8. Bonn: Rudolf Habelt.
- Orthmann, W. (Hg.)
 1975 *Der Alte Orient*. Propyläen Kunstgeschichte 14. Berlin: Propyläen Verlag.
- Pongratz-Leisten, B.
 1994 *INA ŠULMI ĪRUB*. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akitu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr. *BaM* 25, Mainz: Philipp von Zabern.
- Porter, B. N.
 2000 For the Astonishment of All Enemies. Assyrian Propaganda and Its Audiences in the Reigns of Ashurnasirpal II and Esarhaddon. *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 35: 7–18.
 2003 Intimidation and Friendly Persuasion: Re-Evaluating the Propaganda of Ashurnasirpal II. *Eretz-Israel* 27: 180–91.
- Reade, J. E.
 1979 Ideology and Propaganda in Assyrian Art. Pp. 329–343 in *Power and Propaganda.*, ed. M. T. Larsen. Mesopotamia VII. Copenhagen: Akademisk Vorlag.
 1986 Not Shalmanasser but Kidudu. *BaM* 17: 299–300.
 1998 Assyrian Illustrations of Niniveh. *IrAnt* 33: 81–94.
- Russell, J. M.
 1991 *Sennacherib's Palace Without Rival at Niniveh*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
 1998 The Program of the Palace of Assurnasirpal II at Nimrud: Issues in the Research and Presentation of Assyrian Art. *AJA* 102: 655–715.
 1999 *The Writing on the Wall: Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Schachner, A.
 2007 *Bilder eines Weltreichs: kunst- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu den Verzierungen eines Tores aus Balawat (Imgur-Enlil) aus der Zeit Salmanasser III. König von Assyrien*. Subartu 20. Turnhout: Brepols.
- Shafer, A.
 2007 Assyrian Royal Monuments on the Periphery: Ritual and the Making of Imperial Space. Pp. 133–159 in *Ancient Near Eastern Art in Context*. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students, ed. J. Cheng & M. H. Feldman. Leiden: Brill.
- Tadmor, H.
 1994 *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria. Critical Edition, With Introductions, Translations and Commentary*. Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities.

Wilhelm, G.

- 2005 Schrift und Bild im Alten Orient. *Akademie-Journal* 1/2005: 10–15.

Winter, I. J.

- 1981 Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs. *Studies in Visual Communication* 7/2: 2–38.
- 1983 The Program of the Throneroom of Ashurnasirpal II. Pp. 15–31 in *Essays in Near Eastern Art and Archaeology in Honor of Charles Kyrle Wilkinson*, ed. P. O. Harper & H. Pittman. New York: Metropolitan Museum of Art.
- 1997 Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology. Pp. 359–381 in *Assyria 1995, Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project*, ed. S. Parpola & R. M. Whiting. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- 2008 Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East. Pp. 75–101 in *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch. Oriental Institute Seminars 4. Chicago: The University of Chicago.

Woolley, Sir L.

- 1952 *Carchemish III, The Excavations in the Inner Town*. London: The Trustees of the British Museum.

Die Rolle der Schrift in einer Geschichte der frühen hethitischen Staatsverwaltung

Theo van den Hout

CHICAGO

Einleitung

Das Land gehört dem Wettergott allein, Himmel und Erde, das Heer gehören dem Wettergott allein, und er hat den labarna, den König zu seinem Verwalter gemacht. Er hat ihm das ganze Land von Ḫattuša gegeben.¹

So betet der Priester, wenn der König sich vor den Göttern verneigt. Laut der Ideologie des hethitischen Königtums ist die Stellung des Königs gegenüber den Göttern mit der eines Vasallen direkt vergleichbar. Er regiert im Namen seines Oberherrn und in diesem Falle sind das die Götter, vor allem der Wettergott und die Sonnengottheit, die dem hethitischen König das Land zur Verwaltung übergeben haben. Damit steht er von allen Sterblichen den Göttern am nächsten. Die Vorstellung des Königs als ihr Adoptivkind oder ihr Hohepriester fügt sich nahtlos in dieses Bild ein. Ikonographisch drückt sich dieses enge Verhältnis in dem fast identischen Aussehen des Königs aus.² In militärischer Tracht hat er auf seinem Helm sogar die Hörner der Göttlichkeit, nur nicht so viele wie der Wettergott. Und wenn er aussieht wie der Sonnengott, so hat er zwar nicht die geflügelte Sonnenscheibe auf dem Haupt, ist aber sonst mit ihm austauschbar. Die Nähe zu den Göttern ist auch dafür verantwortlich, dass das Königsamt ihm (und auch der Königin) nach dem Tode das Leben eines Gottes verspricht.

Dieser privilegierte Status ist aber dauernd Gefahren ausgesetzt. Nirgends wird dies deutlicher als im Moment des Todes: die Götter der Unterwelt scheinen alles daranzusetzen, den Monarchen für sich zu gewinnen, und es obliegt den Hinterbliebenen, so glatt wie möglich den Übergang zum nächsten Inhaber des Königtums verlaufen zu lassen. Interessanterweise sind es dabei die Bereiche des täglichen Lebens, die einer nach dem anderen gesichert werden müssen: die Landwirtschaft, die Viehzucht und ihre Produkte, der Weinbau und die Jagd. Im Ritual für einen verstorbenen König spielt seine militärische Kapazität – jedenfalls explizit – keine

1. *IBoT* 1.30:2–5.

2. vgl. Th. van den Hout, "Tuthalija IV. und die Ikonographie hethitischer Grosskönige des 13. Jhs.," *BiOr.* 52 (1995) 545–573, S. Herboldt, "The Hittite Royal Cylinder Seal of Tuthaliya IV with *Umarmungsszene*," in *The Iconography of Cylinder Seals* (ed. P. Taylor; London: The Warburg Institute, 2006), 82–91, 153–155 (Anmerkungen), 207–211 (Abbildungen).

Rolle: zur Zeit seines Todes scheint nur das Land als Ernährer der Bevölkerung als gefährdet angesehen zu werden.³

Vor diesem ideologischen Hintergrund regierte der hethitische König das Land, und zusammen mit seiner Familie im weitesten Sinne hatte er es fest im Griff.⁴ Seine Verwandten hatten im religiösen, wirtschaftlichen und militärischen Bereich alle Schlüsselstellen im Reiche inne, und sie wurden auch oft als Vizekönige in den wichtigsten Provinzen des Landes eingesetzt. Es waren wahrscheinlich diese Familienmitglieder des Königs, die normalerweise den sogenannten *panku* bildeten: eine Versammlung, die einerseits den Herrscher zur Verantwortung ziehen konnte, andererseits vom König bei wichtigen Entscheidungen, die einzelne Familienmitglieder betrafen, einberufen wurde.⁵ Mit des *pankus* ausdrücklicher und wohl öffentlicher Zustimmung in solchen Angelegenheiten versuchte er späteren Zwiespalt und eine dadurch drohende Destabilisierung des Reiches zu vermeiden. Bei der Thronbesteigung eines neuen Königs mussten alle Mitglieder des *clans* auf den jungen Herrscher einen Eid ablegen. Auch den einzelnen Berufsgruppen, die den Mitgliedern unterstanden, wurde ein Eid abgenommen. In dieser Weise schuf der König sich auf jeder Ebene der Staatsverwaltung eine Hierarchie von an ihn durch Eide gebundenen Beamten.⁶

Das Land war mittels eines Dreistufensystems organisiert, das von einzelnen Gemeinden über Regionen zur Hauptstadt reichte. Diese von Jana Siegelová für das Steuerwesen beschriebene Gliederung,⁷ dürfte aber auch anderen Zwecken gedient haben. Die Steuern flossen regelmässig in die Hauptstadt ein, von der sie teilweise an Teile der Bevölkerung oder aber an Werkstätten redistribuiert wurden und zu der sie dann als Endprodukte wieder zurückkehrten.

Die Quellen einer Verwaltungsgeschichte des alten Reiches

Dieses Bild lässt sich anhand grossreichszeitlicher Quellen aus dem 14. und 13. Jh. relativ leicht nachvollziehen und wird meistens von uns in die althethitische Zeit des ausgehenden 17., des 16. und 15. Jhs. zurückprojiziert.⁸ Wie immer stellt sich aber die Frage, wann und wie die Organisation des hethitischen Staates, so wie wir sie aus der späteren Periode kennen, entstand. Es ist nicht anzunehmen, dass sie im 17. und 16. Jh. unter den Königen Hattušili I. und Muršili I. und ihren unmittelbaren Nachfolgern schon genauso funktioniert hat. Für diese frühe Periode

3. Für eine Herausgabe dieser Textgruppe s. A. Kassian, A. Korolëv & A. Sidel'tsev, *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš* (= AOAT 288, Münster: Ugarit-Verlag, 2002); für kulturelle Hintergründe vgl. van den Hout, "Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual," in *Hidden Futures* (edd. J. M. Bremer, Th. van den Hout & R. Peters; Amsterdam: Amsterdam University Press, 1994) 37–75.

4. Zur Organisation des hethitischen Staates s. das gleichnamige Kapitel von F. Imparati in H. Klengel, *Geschichte des Hethitischen Reiches* (HdO I 34; Leiden: Brill, 1998) 321–387.

5. Zum *panku* s. G. Beckman, "The Hittite Assembly," *JAOS* 102 (1982) 435–442.

6. Für eine Übersicht dieser Textgattung s. F. Pecchioli Daddi, "Classification and New Edition of Politico-Administrative Texts," in *V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri / Acts of the Vth International Congress of Hittitology* (ed. A. Süel; Ankara: Nokta Ofset, 2005) 599–611.

7. "Der Regionalpalast in der Verwaltung des hethitischen Staates," *AoF* 28 (2001) 193–208.

8. Hier und im Folgenden werde ich die Daten nach der mittleren Chronologie geben; zu den Problemen für die hethitische Geschichte s. G. Wilhelm, "Generation Count in Hittite Chronology," in *Contributions to the Chronology of the Eastern Mediterranean* (edd. M. Bietak & H. Hunger; Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004) 71–79.

stehen uns nur wenige Kompositionen zur Verfügung und die Manuskripte althethitischer Kompositionen, die zu diesem Thema herangezogen werden können, sind nur selten wirklich in die Zeit vor Telipinu, der herkömmlicherweise als der letzte Herrscher der althethitischen Periode angesehen wird, zu datieren; in fast allen Fällen haben wir es mit jh. Kopien zu tun.

Auf Ansätzen von Maciej Popko⁹ und Jared Miller¹⁰ aufbauend, habe ich unlängst eine neue Hypothese zur Geschichte des Schriftgebrauchs in Ḫattuša vorgebracht.¹¹ Ausgehend von der Beobachtung, dass 1. der frühest datierbare Beleg der typisch hethitischen Keilschrift in der Form eines graffito auf einer Axt erst aus der Mitte des 16. Jhs. stammt¹², dass 2. mit Sicherheit datierbare Tontafeln erst ab Telipinu am Ende des 16. Jhs. in der Form der sog. Landschenkungsurkunden belegt sind und dass 3. alle solche Urkunden vor Tudḫalija I. (um 1420) in Akkadisch verfasst sind, möchte ich annehmen, dass regelmäßiger Schriftgebrauch mit einer mehr oder weniger professionellen Kanzlei sich erst ab Telipinu zu entwickeln begann. Nachdem die typisch hethitische Variante der Keilschrift im Laufe des 16. Jhs. aus dem nordsyrischen Keilschrifttyp entstanden war, wurde zunächst nur auf Akkadisch geschrieben. Das heisst, man benutzte zunächst die Sprache der Kultur, von der man die Schrift entlehnt hatte, genauso wie man das auch sonst vielfach in anderen Kulturen beobachten kann. Erst im Laufe des 15. Jhs. hat man dann auf Hethitisch zu schreiben angefangen, bis das Akkadische für interne Zwecke ab Tudḫalija I. völlig außer Gebrauch geriet.

Dieses Szenario weicht erheblich von der *communis opinio* ab, derzufolge Ḫattušili I. von seinen syrischen Feldzügen die Keilschrift, oder besser keilschriftkundige Schreiber, mit nach Hause zurückbrachte und man sofort begann, neben Akkadisch auch Hethitisch zu schreiben.¹³ Es wird dabei vor allem auf seine Eroberung von Alalah im zweiten Jahr seiner Regierung hingewiesen. Das größtenteils hethitischsprachige Korpus, das wir aus paläographischen Gründen als „althethitisch“ (im Folgenden „ah.“) kennzeichnen, ist nach herkömmlicher Meinung zwischen 1650 und 1500 niedergeschrieben worden. Beschränkt man sich aber, wie gerade angedeutet, auf das sicher datierbare Material, also auf Tafeln, die nach den Prinzipien der Urkundenlehre als „true and legally authentic originals“ gelten dürfen, so kann man kaum umhin, diese Entwicklung später anzusetzen. Das neue Szenario setzt voraus, dass der althethitische Staat von Ḫattušili I. und Muršili I. bis hin zu Telipinu am Ende des 16. Jhs. ein relativ geringes Bedürfnis nach einer täglichen verwaltungsmäßigen Schriftverwendung empfunden haben muss. Es gibt

9. M. Popko, „Einige Bemerkungen zum alt- und mittelhethitischen Duktus,“ *RO* 58 (2006) 9–13, und idem, „Althethitisch? Zu den Datierungsfragen in der Hethitologie,“ in *Tabularia Hethaeorum* (= BH 25, edd. D. Groddek & M. Zorman; Wiesbaden: Harrassowitz, 2007) 575–581.

10. J. Miller, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals* (= StBoT 46; Wiesbaden: Harrassowitz, 2004) 463–464 Anm. 773.

11. Th. van den Hout, „A Century of Hittite Text Dating and the Origins of the Hittite Cuneiform Script,“ *Incontri Linguistici* 32 (2009) 11–35; ausführlicher idem, „Reflections on the Origins and Development of the Hittite Tablet Collections in Hattuša and Their Consequences for the Rise of Hittite Literacy,“ in *Central-North Anatolia in the Hittite Period. New Perspectives in Light of Recent Research. Acts of the International Conference Held at the University of Florence (7–9 February 2007)* (ed. F. Pecchioli Daddi, G. Torri, & C. Corti; Studia Asiana 5; Roma: Herder, 2009) 71–69.

12. M. Salvini, „Un documento del re ittita Ammuna,“ *SMEA* 32 (1993) 85–89 m. Tav. I.

13. vgl. z.B. Chr. Rüster & E. Neu, *Hethitisches Zeichenlexikon* (= StBoT Beih. 2; Wiesbaden: Harrassowitz, 1989), 15, V. Haas, *Die hethitische Literatur* (Berlin: de Gruyter, 2006) 10 (alle drei Autoren halten sich an die niedrige Chronologie, Ḫattušili I. um etwa 1560–1550 v. Chr. ansetzend).

tatsächlich nur ein einziges Manuskript, das im obigen Sinne von “true and legally authentic originals” in diese Zeit zu datieren ist: das ist der Brief von Ḫattušili an Tunip-Teššub.¹⁴ Persönlich würde ich (und mit mir die meisten meiner Kollegen) auch den Uršu-Text hierher stellen, obwohl das streng genommen nicht beweisbar ist. Beide Texte sind nicht nur akkadischsprachig, sondern auch in einem nicht-hethitischen, nordsyrischen Duktus geschrieben. Im Falle des Briefes überrascht dies eben nicht, weil es ein internationales, diplomatisches Schreiben ist, der Uršu-Text aber ist ein internes Dokument. Das weist darauf hin, dass man zur Keilschrift zwar Zugang hatte, sich aber in dieser frühen Zeit ausländischer Experten bediente.

Dies besagt allerdings nicht, dass die hethitische Keilschrift sich nicht aus der nordsyrischen Variante, die wir aus den Texten von Alalaḫ Schicht VII kennen, entwickelt haben könnte. Obwohl Alalaḫ nicht unbedingt *die* oder die einzige Quelle gewesen sein muss,¹⁵ zeigen der Brief und die Uršu-Geschichte, dass Ḫattušili sich gelegentlich auf nordsyrische Schreiber verlassen hat. Außerdem bietet Alalaḫ eine belegbare historische Verknüpfung, und die Keilschrift von Schicht VII scheint alle die Zeichenvarianten, die zusammen den ah. Duktus bilden, schon gehabt zu haben. Das älteste Beispiel von dem, was wir den typischen hethitischen Keilschriftduktus nennen, das Graffito auf der Axt von Ammuna um die Mitte des 16. Jhs., legt nahe, dass sich die Entwicklung zum hethitischen Duktus in wohl weniger als 100 Jahren vollzogen haben muss. Schreiber, die ursprünglich aus Nordsyrien “importiert” worden waren, haben anscheinend ihre eigene “Schule” entwickelt, in der die von uns als “typisch hethitisch” bezeichnete Variante der Keilschrift entstanden ist. Eine solche Entwicklung ist nicht nur nachvollziehbar, sondern sogar zu erwarten. Aus seiner ursprünglichen, d.h., nordsyrischen Umgebung, losgerissen, hat er sich in Absonderung weiter *und* anders entwickelt. Dabei haben triviale Dinge wie fehlerhafte Erinnerung und Eigenarten der umgesiedelten Schreiber, die von da an in Isolierung weiterzuarbeiten gezwungen waren, freien Lauf gehabt.¹⁶

Die Texte Telipinus und die Rolle von Schrift und Sprache in der frühen Verwaltung

Es besteht m.E. grundsätzlich ein direktes Verhältnis zwischen der Zahl erhaltener Texte und solcher, von denen man annimmt, dass sie in einer bestimmten Periode niedergeschrieben wurden: wenn es keine Dokumente gibt, dann hat es diese, wenn überhaupt, wohl auch nie in grosser Zahl gegeben.¹⁷ Die bisher völlige

14. s. Salvini, “Una lettera di Ḫattušili I relativa alla spedizione contro Ḫaḫḫum,” *SMEA* 34 (1994) 61–80 m. Tav. I–IV.

15. s. so schon H. G. Güterbock, Bespr. *OLZ* 51 (1956), 516.

16. Für vergleichbare Entwicklungen anderswo s. M. Macdonald, “Literacy in an Oral Environment,” in *Writing and Ancient Near Eastern Society. Papers in Honour of Alan A. Millard* (ed. P. Bienkowski, Chr. Mee & E. Slater; New York and London: T. & T. Clark International, 2005) 79. Eine genaue Studie des spezifischen Alalaḫ-Duktus wäre ein Desideratum. Wie schon gesagt, scheint dieser Duktus schon alle ältere Zeichenvarianten, die für den ah. Duktus so charakteristisch sind, zu haben. Es wäre durchaus vorstellbar, dass der ah. Duktus sich aus der Hand eines spezifischen Schreibers oder einer Gruppe von Schreibern, die innerhalb der Alalaḫ-Kanzlei speziell den alten Formen zugetan waren, entwickelt hätte. Oder aber, eine neue Generation von lokal aufgewachsenen Schreibern hätte die eingeführte Schrift vereinfacht, indem man sich für die “älteren” Zeichen entschied.

17. Dazu s. weiter van den Hout, “A Century of Hittite Text Dating . . .” (s. Anm. 11); das gleiche Prinzip ist z.B. auch für das mittelalterliche England (vgl. M. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066–1307* [Oxford UK and Cambridge MA: Wiley – Blackwell, Second Edition 1993] 44–80)

Abwesenheit von sicher datierten Tontafeln in diesem "typisch hethitischen" Duktus vor Telipinu kann man demzufolge so deuten, dass Schreiben eine eher seltene Angelegenheit war. Das Verwaltungssystem dieser frühen Periode gibt auch kaum Anlass, an die Existenz einer aktiven und regulierten Kanzlei mit *scriptorium* zu glauben. Eine auf längere Dauer ausgerichtete Außenpolitik scheint es kaum gegeben zu haben, und die in erster Linie vor allem militärischen Errungenschaften von Ḫattušili und Muršili gingen unter deren Nachfolgern bald wieder verloren. Nach unseren Quellen kann erst unter Telipinu von einer diplomatischen Annäherung an umliegende Staaten die Rede sein. Der älteste datierbare Vertrag überhaupt, derjenige mit Išputaḫšu von Kizzuwatna (CTH 21), stammt aus seiner Regierung und gab Anlass zu einer Reihe solcher Abkommen unter seinen Nachfolgern Taḫurwaili (CTH 29), Zidanza II. (CTH 25) und Ḫuzzija II.(? – CTH 26). Diese Tendenz setzte sich dann unter der Regierung Tudḫalijas I., dem wir vier Verträge zuschreiben können, und natürlich unter den Königen des hethitischen Großreiches fort.

Auf Telipinus Konto dürfen wir m.E. wohl auch die Existenz der anonymen Landschenkungsurkunden, d.h. derjenigen, die mit den *tabarna*-Siegeln versehen sind, schreiben.¹⁸ Wie von Gernot Wilhelm in einem rezenten und grundlegenden Aufsatz dargelegt wird,¹⁹ kann die von manchen Forschern befürwortete Datierung einiger dieser Urkunden ins 17. Jh. nicht mehr aufrecht erhalten werden. Obwohl Wilhelm ganz vorsichtig Telipinus unmittelbaren Vorgänger nicht ganz ausschließen will, möchte ich aber das praktische Argument des Erstherausgebers dieser Texte, Kaspar Riemschneider, in Erinnerung bringen, nach dem "der Brauch, diese Siegel mit Namen zu versehen, sich offenbar erst unter dem Zwang der Notwendigkeit, das Siegel eines später regierenden Königs von dem seines Vorgängers deutlich zu unterscheiden[, entwickelte]."²⁰ Noch stärker als bei den Verträgen stellen diese *tabarna*-Urkunden den Beginn einer Reihe dar, die jeden seiner Nachfolger (außer Taḫurwaili?) von Alluwamna bis zu Muwatalli I. miteinschließt. Während Tudḫalija I. als Aussteller solcher Urkunden bislang nicht bezeugt ist, stammt das letzte bekannte Beispiel dieser Gattung von dessen Adoptivsohn und Nachfolger Arnuwanda I.²¹

Auch der nach ihm genannte Telipinu-Erlass passt zu dieser Tendenz zunehmender Schreibaktivität. Obwohl vor allem bekannt wegen der Thronfolgeregelung, enthält das Dokument vieles mehr. Man findet darin auch Regeln hinsichtlich der Bestrafung von Gewaltdelikten innerhalb der königlichen Familie, eine detaillierte, aber nur leidlich erhaltene Agrar- oder Steuerreform, sowie am Ende einige Paragraphen, die man ohne Probleme in die hethitische Gesetzesammlung hineinfügen könnte. Am wichtigsten aber ist, dass hier zum ersten Mal das geschriebene Wort zur Norm, zum Gesetz erhoben wird. In seinem Erlass fordert Telipinu seine Nachfolger auf, wenn nötig, die Tafel denjenigen, die sich seinen Geboten widersetzen, zu zeigen, damit sie sich ihrer Schuld bewusst werden. Das ist etwas anderes als die Annalen Ḫattušilis I., die dem (junghethitischen!) Text zufolge in ein Standbild eingemeißelt waren oder die schriftliche Fixierung des Testaments Ḫattušilis.

und für das altgriechische Korinth festgestellt worden (R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) 95–96, 105, 132.

18. Dazu s. van der Hout, "A Century of Hittite Text Dating . . ." (s. Anm. 11).

19. "Zur Datierung der älteren hethitischen Landschenkungsurkunden," *AoF* 32 (2005) 272–279.

20. "Die hethitischen Landschenkungsurkunden," *MIO* 6 (1958) 326.

21. Der sog. Šaḫurunuwa-Urkunde, CTH 225, hat einen völlig anderen Charakter und gehört nicht zu den hier besprochenen Landschenkungsurkunden.

Während die Annalen auf dem Standbild rein propagandistisch gemeint waren, war das Testament vor allem ein *aide mémoire*, damit der Text monatlich dem noch jungen Nachfolger, genauso wie der alte König ihn diktiert hatte, vorgelesen werden konnte. In seinem Erlass aber fordert Telipinu seine Nachkommen auf, eben die Tafel selbst zu Rate zu ziehen: die Tafel verkörpert somit das Gesetz selbst, die Tafel ist zur Autorität geworden.²²

Schliesslich wirft dies alles auch ein neues Licht auf die hethitische Gesetzesammlung. Meistens wird deren Verschriftlichung Ḫattušili I. zugeschrieben, und dies nur aufgrund der Phrase *ABI LUGAL* "Vater des Königs" (§55), einer Kombination, die u.a. auch in der Palastchronik belegt ist. Das Argument ist aber schon deswegen schwach, weil jeder König einen Vater hat und auch sonst (allerdings in der Form *ABI* ⁴*UTU-ŠI*) Könige auf ihren Vater hinweisen. Der jüngste Herausgeber der hethitischen Gesetze, Harry Hoffner, datiert die älteste geschriebene ("althethitische") Version in die Zeit von Telipinu, während die frühere Phase der Gesetze, auf die verschiedene Male mittels des Adverbs *karū* "früher" verwiesen wird, laut Hoffner auf Ḫattušili I. zurückgehen könnte.²³ Die Tatsache, dass wir bisher nicht ein einziges Fragment dieser früheren Fassung, weder in Akkadisch noch in Hethitisch, identifizieren können, könnte dafür sprechen, dass davon auch keine schriftliche Version existiert hat. Es ist sehr wohl möglich, dass die (ungeschriebenen) Gesetze anfangs nur mündlich überliefert wurden. Ausgerechnet der aus dem sonstigen stilistischen Rahmen fallende narrative Charakter des §55 der hethitischen Gesetze spricht für eine solche Tradierung. In diesem Rahmen ist die Frage berechtigt, ob die Anekdotensammlung der Palastchronik gerade wegen ihres ebenfalls narrativen Charakters vielleicht auch eine frühe Form von Gesetzgebung widerspiegelt: in noch schriftlosen, oralen Kulturen haben Gesetze oft eine sprichwortartige oder anekdotische Form.²⁴ Weil wir aus Telipinus Regierung aber auch keine sicher datierbaren Dokumente in hethitischer Sprache nachweisen können und in Anbetracht der Tatsache, dass von den Gesetzen (im Gegensatz zum Erlass selbst!) nicht ein einziges akkadisches Fragment vorliegt, wäre es schwierig und eine Annahme *ad hoc*, Telipinu für die schriftliche Fixierung verantwortlich zu machen. Das gilt aber *a fortiori* für die Könige vor ihm. Wann genau man damit begann, neben Akkadisch auch Hethitisch zu schreiben, ist derzeit schwer feststellbar.

Mit dem also fast plötzlich einsetzenden Fluss von Dokumenten in dem typisch hethitischen Duktus – obwohl noch immer auf Akkadisch – dürfen wir Telipinu als denjenigen ansehen, der den entscheidenden Schritt zu einem systematischen

22. Demselben Gedanken begegnen wir vielleicht in der Fluchformel *ŠA (AWĀTE) UŠPAḪḪU BA.ÜŠ* "wer (die Worte) verfälscht, stirbt", wie man sie im Siegelkreis auf den Landschenkungsurkunden vorfindet. Die schon genannte Axt von Ammuna ist mit fast derselben Formel versehen. Bei der Axt kann der Text sich nur auf die Worte des Königs im allgemeinen beziehen, im Falle der Landschenkungsurkunden aber nimmt die Formel mit Riemschneider, "Die hethitischen Landschenkungsurkunden," *MIO* 6 (1958) 335, wohl Bezug auf eine Fälschung oder eine Vernichtung der Tafel.

23. s. apud M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (WAW 6, 2nd ed.; Atlanta GA: Scholars Press, 1995), 1995) 214; s. auch H. Hoffner, *The Laws of the Hittites* (DMOA 23; Leiden: Brill, 1997) 229–230, und I. Singer, Bespr. des vorgenannten Buches, *JNES* 60 (2001) 288.

24. vgl. W. J. Ong, *Orality and Literacy* (Abingdon, Oxfordshire und New York: Routledge, repr. 1988) 35: "The law itself in oral cultures is enshrined in formulaic sayings, proverbs, which are not mere jurisprudential decorations, but themselves constitute the law" und auch *ibid.* 137: "in a primary oral culture . . . knowledge cannot be managed in elaborate, more or less scientifically abstract categories. Oral cultures cannot generate such categories, and so they use stories of human action to store, organize, and communicate much of what they know."

Gebrauch der Keilschrift als eines offiziellen Mediums des Staates nicht nur für externe, sondern vor allen Dingen auch für interne Zwecke gemacht hat. Die Bemühungen Telipinus, Schrift und schriftliche Dokumente in erhöhtem Maße als Verwaltungsinstrument einzusetzen und ihnen eine eigene Autorität zuzumessen, passen völlig in das Bild einer Gesellschaft, die ein noch wenig entwickeltes Stadium der Literalität²⁵ hinter sich lässt. Anthropologische Studien von Jack Goody und anderen haben klar gemacht, dass im Gegensatz zu einer mündlichen Überlieferung Schrift längere Kommunikationslinien ermöglicht, Befehlen und Aufträgen eine größere Autorität verleihen kann und verwaltungstechnische Informationen über größere Gruppen von Menschen bewältigen kann.²⁶ Diese drei Elemente sind genau bei Telipinu erkennbar. Das übergreifende Ziel seines Erlasses war Einheit in der königlichen Sippe und im Lande. Am Anfang der historischen Einleitung malt er das Bild eines goldenen Zeitalters, in dem des Königs "Söhne, seine Brüder und seine angeheirateten Verwandten, seine (weiteren) Familienmitglieder und sein Heer vereinigt waren."²⁷ Ab Muršili I. trat eine Periode der Uneinigkeit und internen Schwäche ein, der er mit seinem Erlass Halt gebieten wollte: "In Zukunft, wer nach mir König wird, seine Brüder, seine Söhne, seine angeheirateten Verwandten, seine (weiteren) Familienmitglieder und sein Heer sollen vereinigt sein!"²⁸ und seine Nachfolger können sich anhand des Textes darüber informieren, was ihn zu seinen Maßnahmen geführt hatte und wozu er sie auffordert. Er verleiht dem Text eine Autorität, die auch ohne ihn, d.h. nach ihm, anzudauern gedacht ist. Gleichzeitig illustriert der Erlass mit seiner das ganze Land betreffenden Steuerreform, wie er ein großes Gebiet verwaltungstechnisch zu beherrschen versucht hat. Für beide Zwecke war die Benutzung der Schrift unerlässlich. Sie ermöglichte es auch, längere Kommunikationslinien ohne Beeinträchtigung des Inhalts zu unterhalten. Die Ausweitung der Steuerreform über ganz Zentralanatolien sowie Funde von Landschenkungsurkunden in İnandık²⁹ und sogar in Tarsus an der Südküste³⁰ zeigen die Realität solcher Linien.

Man sollte sich natürlich davor hüten, den Einfluss von Telipinu überzubewerten. Anthropologen nach Goody und auch später Goody selbst haben die Wichtigkeit von Schrift als auslösende Kraft in der Entwicklung einer Gesellschaft relativiert.³¹ Es ist wohl eher so, dass für eine Gesellschaft, die schon aus anderen Gründen einer größeren Komplexität zuneigt, Schrift eines der geeignetsten Mittel ist, diese Komplexität zu erreichen und erfolgreich zu bewältigen. Im althethitischen Königreich

25. Für Termini wie *protoliterate*, *oligoliterate* u.a.m., s. J. Goody & I. Watt, "The Consequences of Literacy" *CSSH* 5 (1963) 313 m. Anm. 22. Man muss auch unterscheiden zwischen *first introduction* und *general diffusion*: zwischen beiden kann geraume Zeit vergehen und orale Überlieferung bleibt sicher anfangs und meistens lange noch die am meisten gebrauchte Methode der Kommunikation, bei der Schrift nur ein zusätzliches Hilfsmittel, ein *aide mémoire*, ist (cf. Ong, *Orality and Literacy* [Anm. 24] 9).

26. vgl. die verschiedenen Arbeiten von J. Goody & I. Watt, "The Consequences of Literacy," *CSSH* 5 (1963) 304–345, J. Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); für eine Zusammenfassung von Goody's Arbeiten s. R. Thomas, *Literacy and Orality* [s. Anm. 17] 129; s. auch W. J. Ong, *Orality and Literacy* [s. Anm. 24].

27. *KBo* 3.67 i 2–4 (mit Duplikaten), ed. I. Hoffmann, *Der Erlass Telipinus* (= *THeth* 11; Heidelberg: Carl Winter, 1984), 12–13.

28. *KBo* 3.1 ii 40–42, ed. I. Hoffmann, *Der Erlass Telipinus* [s. Anm. 27], 32–33.

29. s. K. Balkan, *İnandık'ta 1966 Yılında Bulunan Eski Hitit Çağına Ait Bir Bağış Belgesi / Eine Schenkungsurkunde aus der althethitischen Zeit, gefunden in İnandık 1966* (Ankara 1973).

30. s. A. Goetze, "Cuneiform Inscriptions From Tarsus," *JAOS* 59 (1939) 2–5.

31. vgl. S. Sanders, "What was the Alphabet for? The Rise of Written Vernaculars and the Making of Israelite National Literature," *Maarav* 11.1 (2004) 38–39 with n. 39.

wird dies nicht anders gewesen sein. In der etwa vier Generationen umfassenden Periode zwischen Hattušili I. und Ammuna³² muss es eine gewisse schreiberische Aktivität gegeben haben, um die Standardisierung von dem, was wir den typisch hethitischen Duktus nennen, zu ermöglichen. Damit kann sehr wohl ein steigendes Bewusstsein der Möglichkeiten der schriftlichen Dokumentation einher gegangen sein, die dann mit Telipinu zum Durchbruch kam. Obwohl dies also eine eher graduelle Entwicklung gewesen sein mag, weist alles daraufhin, dass dies ohne Teli-pinu nicht in diesem Moment und nicht in dieser Weise so passiert wäre.

Die peripheren Texte als Zeugnis der Rolle von Schrift und Sprache

In welchem Maße dies geschah, zeigt die Tatsache, dass trotz einer angeblich weiteren nach ihm einsetzenden Schwächeperiode die Keilschrift anscheinend nicht mehr aus der Verwaltung des Königtums wegzudenken war. Wie schon angedeutet, zeugen die Landschenkungsurkunden und die Kizzuwatna-Verträge seiner Nachfolger von andauernder Kanzleiaktivität. Irgendwann in derselben Periode muss der Übergang zum Hethitischen als Kanzleisprache stattgefunden haben. Dabei können die Gesetze sehr wohl eine der ersten Gattungen gewesen sein, die man auf Hethitisch verfasste. Ab Tudḫalija I. wird in der internen Verwaltung nur noch das Hethitische verwendet. Das Schwert Tudḫalijas, das anlässlich seines Sieges über die sog. Aššuwa-Koalition geweiht wurde, ist mit seiner akkadischen Inschrift das letzte Beispiel für den Gebrauch dieser Sprache für interne Zwecke. Dieses Ereignis dürfte als so einzigartig und besonders feierlich empfunden worden sein, das noch einmal ein archaisierender Rückgriff auf die ursprüngliche Schriftsprache angemessen erschien. Sonst aber leitet die Regierung des Tudḫalija eine Zeit von rein hethitischen Urkunden ein.

Dass Tudḫalijas Regierung eher das Ende dieser Entwicklung als einen entscheidenden Moment darin darstellt, wird von der schnell um sich greifenden Rolle der Keilschrift in der typisch hethitischen Variante und der hethitischen Sprache als Instrument der Verwaltung nahegelegt. Wie sehr sie sich um 1400 schon verbreitet und durchgesetzt haben müssen, zeigen die Textfunde aus der Peripherie des Reiches.

Bis zum Anfang der siebziger Jahre des 20. Jts. beruhte das oben kurz skizzierte Bild der inneren Organisation des hethitischen Staates im wesentlichen auf den Texten aus Hattuša. Es gab zwar Textfunde außerhalb der Hauptstadt, aber das waren meist vereinzelte Funde, die vielleicht die Einflusssphäre des hethitischen Reiches illustrierten, aber zur besseren Kenntnis der Verwaltung kaum etwas beizutragen vermochten. Eine Ausnahme stellen die Tafelfunde in Ugarit dar, die eine reichhaltige Quelle eines Satellitstaates am Rande des hethitischen Gebietes darbieten. Für die Verwaltung des hethitischen Kernstaates in Zentralanatolien aber sind sie weniger ergiebig. Diese Lage hat sich seit 1973, als Tahsin Özgüç den Maşat Höyük auszugraben begann, tiefgreifend geändert. Nach Maşat Höyük folgten alsbald Ortaköy, Kuşaklı, Kayalıpınar und Oymağaç. Das auffallende ist nun, dass, soweit die bisherige Editionsarbeit an diesen Texten eine Aussage zulässt, sie ausnahmslos in die Kultur und Machtstruktur der Hauptstadt eingebunden sind. Nicht nur prosopographisch, sondern auch gattungsmässig, stilistisch, grammati-

32. vgl. G. Wilhelm, "Generation Count" (s. Anm. 8), 76.

kalisch und paläographisch stimmen sie völlig mit den schreiberischen Gepflogenheiten, die wir aus Ḫattuša so gut kennen, überein. Diese Quellen zeugen somit von einer streng zentralistischen Tendenz. Ein Netz von Beamten und Soldaten umspannte das Land, und das wichtigste Kontrollmittel vom Zentrum aus war die Schrift mit der hethitischen Sprache als vereinigendes Element, genauso wie Teli-pinu das beabsichtigt hatte.

Im Folgenden soll die Eingebundenheit dieser peripheren Siedlungen in die von der Hauptstadt bestimmten Machtstrukturen um und kurz nach 1400 näher thematisiert werden.

Kayalıpınar

Gelegen am Oberlauf des Kızıl Irmak, haben die Ausgrabungen in Kayalıpınar bisher elf Tafelfragmente ans Licht gefördert,³³ darunter verschiedene Stücke in dem sog. mittelhethitischen (im Folgenden “mh.”) Duktus geschrieben. Neben einem altassyrischen und zwei hurritisch-sprachigen Texten erwähnt der Grabungsbericht verschiedene hethitische Stücke und betont die Tatsache, dass “sie alle den bekannten Boğazköy-Duktus auf[weisen].”³⁴ Aber nicht nur paläographisch, sondern auch inhaltlich passen die Fragmente in das hauptstädtische Bild: ein “frühmittelhethitisches” Stück nennt die Majestät (^dUTU-ŠI), und ein “spätmittelhethitischer” Ritualtext fügt sich zwanglos in das hurritisch-kizzuwatnäische Milieu, das wir so gut aus Ḫattuša kennen. Eine nähere Datierung ist noch nicht möglich, aber dem Duktus nach sollten die mittelhethitischen Stücke aus dem späteren 15. oder früheren 14. Jh. stammen.

Die Texte aus Kuşaklı

Unweit und süd-süd-östlich von Kayalıpınar gelegen war Šarišša (moderner Name Kuşaklı), laut den Texten ein lokales Zentrum mit einem Palastkomplex (*ḫalentu(wa)-*), das vom Grosskönig anlässlich des Frühjahrsfestes besucht wurde. Sowohl die dort gefundenen Inventare als auch die Erwähnung der Stadt in einem Ḫattuša-Inventar³⁵ zeigen, dass der dortige Kult von der Hauptstadt aus kontrolliert wurde.

Die Texte aus Kuşaklı fallen in chronologischer Hinsicht in zwei Gruppen auseinander: eine kleinere mh. Gruppe, die aus Geb. C und von der sog. Kuppe stammt, und eine grössere spätjunghethitische (im Folgenden “sjh.”) Gruppe, die in Geb. A gefunden wurde. Unter den Texten der Kuppe gibt es nur ein sjh. Fragment, während es bei den Stücken von Geb. A keine klare Ausnahmen gibt. Fragmente, die nicht für eine Datierung ausreichen, sind außer Acht gelassen.

Schon für die mh. Texte wird die Verbundenheit mit den Kompositionen aus Ḫattuša nahegelegt. Die mh. Gruppe umfasst neben einem Inventar und zwei Briefen, die beide Orakeluntersuchungen betreffen, fünf Festritualfragmente. Zwar lassen sich unter den Texten aus der Hauptstadt keine direkten Duplikate zu den

33. vgl. A. Müller-Karpe, “Kayalıpınar in Ostkappadokien. Ein neuer hethitischer Tontafelfundplatz,” *MDOG* 132 (2000) 355–365, und A. Müller-Karpe et al., “Untersuchungen in Kayalıpınar 2005,” *MDOG* 138 (2006) 211–247 (zu den Tafelfunden selbst s. ebd. 227–231 [heth.: E. Rieken], 231–233 [altassy.: W. Sommerfeld], und 233–236 [hurrit.: G. Wilhelm]).

34. E. Rieken apud Müller-Karpe, “Untersuchungen in Kayalıpınar 2005,” *MDOG* 138 (2006) 227.

35. s. dazu J. Hazenbos, “Die in Kuşaklı gefundenen Kultinventare,” *MDOG* 128 (1996) 103.

Festbeschreibungen feststellen, doch gibt es für *KuT* 53 eine enge Parallele in 1320/z,³⁶ während derselbe Text in seinem Formular ganz dem der Festbeschreibungen aus Ḫattuša gleicht. Dendrochronologische Untersuchungen datieren die Errichtung des Geb. C in die Jahren 1525–1523 + 4/- 7³⁷, das Inventar entstammt aber wohl am ehesten der letzten Nutzungsphase.³⁸ Die Ausgräber rechnen mit einer Lebenszeit des Gebäudes von “mindestens 150, maximal 200 Jahre[n]”, was ausgehend von ca. 1525 auf eine Datierung dieser Texte zwischen etwa 1375 und 1325 hinausläuft. Interessant ist, dass laut Müller-Karpe nach der mittleren Chronologie eigentlich nur Telipinu als Gründer der Stadt in Frage käme.³⁹ Die Erwähnung der Stadt Šarišša in verschiedenen Landschenkungsurkunden, die von Telipinu ausgestellt wurden,⁴⁰ passt bestens dazu.⁴¹

Mašat Höyük

Das mittelhethitische Korpus der Texte aus Mašat Höyük setzt sich aus 98 Briefen, 17 administrativen Texten und einem Orakeltäfelchen zusammen. Alle gehören zu den Textgattungen, denen normalerweise nur ein kurzes Leben beschert war, und es lässt sich m.E. wahrscheinlich machen, dass sämtliche Dokumente nur

36. s. G. Wilhelm apud Müller-Karpe, “Untersuchungen in Kuşaklı 2001,” *MDOG* 134 (2002) 342–351.

37. vgl. P. Kuniholm und M. Newton apud Müller-Karpe, “Untersuchungen in Kuşaklı 2001,” *MDOG* 134 (2002) 339–342.

38. vgl. A. Müller-Karpe et al., “Kayalıpınar in Ostkappadokien. Ein neuer hethitischer Tontafelfundplatz,” *MDOG* 132 (2000) 323.

39. A. Müller-Karpe et al., “Untersuchungen in Kuşaklı 2002,” *MDOG* 136 (2004) 109–110

40. s. die Tabelle bei G. Wilhelm, “Zur Datierung der älteren hethitischen Landschenkungsurkunden,” *AoF* 32 (2005) 277.

41. Wenn man aber von der Kurzchronologie ausgeht, so wäre nach A. Müller-Karpe et al., “Untersuchungen in Kuşaklı 2002,” *MDOG* 136 (2004) 109, Ḫantili I. wohl der geeignetste Kandidat.

Die sjh. Texte gehören vorwiegend zur Orakelgattung (*KuT* 1, 3, 7, 9, 10, 13, 20, 23?, 25, 26, 28, 33, 34, 35, 37, 42, 43, 44+, 45, 68) und zu den Inventaren (*Ku* 92/1, *KuT* 5, 11, 14, 18+, 21, 24, 27, 29 [zur Identifizierung dieses Fragmentes als Orakel s. G. Wilhelm apud O. Soysal, *ZA* 90 (2000) 88 Anm. 8], 31, 36, 40). Hinzu kommen drei Festfragmente (*KuT* 6, 15, 19). Obwohl Orakel, Inventare und Briefe zu den Dokumenten gehören, die normalerweise nicht abgeschrieben wurden und demzufolge am ehesten dem Ende ihrer jeweiligen Schicht zuzurechnen sind, sind die Texte immerhin deutlich in die Verwaltung des hethitischen Reiches eingebunden. Für die sjh. Gruppe geht dies sowohl aus den Festfragmenten als auch aus dem Inventar *KuT* 31 und dem Orakeltext *KuT* 68 hervor. Im letzteren Text wird ein Armatarḫunta genannt, der sicherlich mit dem Gegner Ḫattušilis III. identisch ist. Das Inventar *KuT* 31 erwähnt “den Vater der Majestät” (cf. Hazenbos, “Die in Kuşaklı gefundenen Kultinventare,” *MDOG* 128 (1996) 101–102), wo Majestät mittels *UTU-ŠI* ausgedrückt wird. Am klarsten wird die enge Beziehung zur Hauptstadt aber deutlich in den zwei sjh. Fragmenten für das Frühjahrsfest in der Stadt Šarišša, dem antiken Namen von Kuşaklı. Die wohl ursprünglich aus vier Tafeln bestehende Serie enthält das Szenario für einen Besuch des Königs in der Stadt: “[Wenn der Köni]g im Frühjahr [nach Šar] išša kommt, um Feste zu [fei]ern” (*KuT* 19 = *KuSa* 1/1:1 i 1–3, ed. G. Wilhelm, *KuSa* 1/1: S. 17). Die lokale Verwaltung bewahrte demnach ein eigenes Exemplar in ihrer Tafelsammlung, das zur Vorbereitung der Feierlichkeiten und vielleicht auch bei der Durchführung der Zeremonie in Anwesenheit des Königs zum Gebrauch herangezogen werden konnte. Ob das königliche Gefolge selbst ein Szenario mitbrachte, wissen wir nicht, Teile von Festbeschreibungen in Šarišša sind aber auch unter den Texten der Hauptstadt gefunden worden (s. G. Wilhelm, *KuSa* 1/1: S. 10–14). Auffallend ist ebenfalls, dass der König von Tumannna als der Zuständige für bestimmte Kultlieferungen genannt wird. Tumannna wird herkömmlicherweise mit der klassischen Domanitis nord-westlich von Ḫattuša gleichgesetzt, und diese Tatsache unterstreicht, wie verflochten die Verwaltung der verschiedenen lokalen Siedlungen in Zentral-Anatolien anscheinend gewesen ist.

dem letzten oder den letzten zwei Jahren der Siedlung der Schicht III zugehören. Mit Hilfe der Dendrochronologie kann die Zerstörung und damit die Abfassung der Tafeln in die Zeit um 1375 v. Chr. datiert werden.⁴² Die enge Anbindung an die Hauptstadt ist schon durch die Tatsache gegeben, dass die Korrespondenz mit dem König und seinen Beamten geführt ist und dass die in Maşat gefundenen Briefen alle vom Königshof dorthin geschickt wurden. Nur die administrativen Urkunden sind wohl lokale Produkte.

Ortaköy

Unter den zahlreichen Texten aus Ortaköy/Şabinuwa gibt es angeblich auch manche in mh. Schrift. Im frühen 14. Jh. spielte die Stadt zeitweilig die Rolle der Hauptstadt unter Tudḫaliya II., dem Vater Šuppiluliumas I. Wie weit die Siedlung zeitlich noch weiter zurückgeht, ist derzeit unbekannt. Interessant für die hiesigen Zwecke ist der Nachweis verschiedener Duplikate von Texten, die schon längst aus Ḫattuša bekannt waren.⁴³ Photos solcher Texte bestätigen vollauf die Anwendung des “Boğazköy-Duktus.”

Oymağaç

Oymağaç liegt nord-westlich von Ḫattuša und erbrachte in der Kampagne von 2005–2006 fünf Tafelfragmente.⁴⁴ Zwei davon ließen sich aneinanderschliessen. Ob es darunter auch Stücke in mh. Duktus gibt, ist noch nicht bekannt. Von Interesse ist eine Siegelbulle mit dem Namen eines Schreibers Sarini, der aller Wahrscheinlichkeit nach auch aus Ḫattuša bekannt ist.

Jede dieser Fundstellen zeugt somit von der zentralen Macht des hethitischen Staates. Auf jeden Fall seit der mh. Periode, d.h. nach der herkömmlichen Definition dieser Zeitspanne seit Telipinu um 1500 v.Chr. hatte die Kanzlei der Hauptstadt die peripheren Zentren fest im Griff. Şarişsa/Kuşaklı wurde spätestens von Telipinu gestiftet. Lokale Feste waren in das hauptstädtische System einbezogen und wurden nach zentralisierten Szenarien gefeiert, die lokale Verwaltung unterstand völlig der der Hauptstadt, und Korrespondenz mit der Hauptstadt regelte das tägliche Leben.

42. s. Th. van den Hout, “Some observations on the tablet collection from Maşat Höyük,” *SMEA* 49 (2007) 387–398.

43. vgl. dazu die Fragmente von CTH 725 in der Edition von A. Süel & O. Soysal, “The Hittian-Hittite Foundation Rituals from Ortaköy (I). Fragments to CTH 725 ‘Rituel bilingue de consécration d’un temple’,” *Anatolica* 33 (2007) 1–22.; s. weiter A. Ünal, Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy (Çorum), Central Turkey (İstanbul: Simurg, 1998), passim; A. Süel, “The Name of Ortaköy in the Hittite Period,” in *XII. Türk Tarih Kongresi, 12–16 Eylül 1994, Kongreye Sunulan Bildiriler, I. Cilt* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999) 117–128; eadem, “Ortaköy Tabletleri Işığında Batı Anadolu İle İlgili Bazı Konular Üzerine,” in *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie* (ed. G. Wilhelm; StBoT 45; Wiesbaden: Harrassowitz, 2001) 670–678; A. Süel & O. Soysal, “A Practical Vocabulary from Ortaköy,” in *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr.* (ed. G. Beckman, R. Beal & G. McMahon; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003) 349–365.

44. Für weitere Einzelheiten s. den Bericht von J. Klinger, <http://www.nerik.de/kampa/2006/philologie.php>, und R. M. Czichon, M. Flender & J. Klinger, “Interdisziplinäre Geländebegehung im Gebiet von Oymağaç-Vezirköprü/Provinz Samsun,” *MDOG* 138 (2006) 157–198.

Schluss

In der Terminologie M. Macdonalds⁴⁵ ist eine “literate society . . . one in which reading and writing have become essential to its functioning, either throughout the society . . . or in certain vital aspects, such as the bureaucracy, economic and commercial activities, or religious life. Thus . . . a society can be literate, because it uses the written word in some of its vital functions, even when the vast majority of its members cannot read or write.” Der althethitische Staat von Ḫattušili I. bis zu Telipinu lässt sich dann m.E., ebenfalls Macdonald zufolge, als eine “non-literate society” beschreiben, d.h. eine Gesellschaft “in which literacy is not essential to any of its activities, and memory and oral communication perform the functions which reading and writing have within a literate society.” Der althethitische Staat kannte Schrift und hatte auch Zugang dazu, hat sie aber wohl nur gelegentlich benutzt, so wie z.B. Ḫattušili das machte, als er mit anderen Königen, wie Tunip-Tešub von Tikunani, korrespondieren musste, oder bei solchen Gelegenheiten, bei denen sein sog. Politisches Testament zustande kam. Auch unter seinen Nachfolgern wurden wohl in Ḫattuša ansässige Schreiber, vielleicht die Nachkommen derer, die einst von Ḫattušili nach Ḫattuša gebracht worden waren, gelegentlich aufgefordert, Dokumente anzufertigen. Dies wird m.E. aber eine nur bescheidene Tradition gewesen sein, die zwar zur Entwicklung ausreichte, die um die Mitte des 16. Jhs. in dem “typisch hethitischen” Duktus schon ihren Abschluss gefunden hatte, die aber nie wirklich breiteren Fuss fasste und keineswegs wesentlich zum Funktionieren des frühhethitischen Staates beitrug. Die Tatsache, dass in diesem Duktus erhaltene und datierbare Dokumente erst ab Telipinu einsetzen und dass sie auch dann zunächst nur akkadischsprachig sind, scheint dies zu belegen. Erst das 15. Jh. sah die wirkliche Entfaltung der Keilschrift und der hethitischen Sprache als unerlässliches Mittel in der Verwaltung des zunehmend komplexeren hethitischen Staates.

45. “Literacy in an Oral Environment,” in *Writing and Ancient Near Eastern Society. Papers in Honour of Alan A. Millard* (ed. P. Bienkowski, Chr. Mee & E. Slater; New York and London: T. & T. Clark International, 2005) 49; für seinen Gebrauch von “non-literate” siehe auch R. Thomas, *Literacy and Orality* [s. Anm. 17] 74.

Workshop:
Collective Governance and the Role of the Palace in the
Bronze Age Middle Euphrates and Beyond

Adelheid Otto

MAINZ

Introduction

The workshop focused on Near Eastern societies with strong corporate political structures. It considered one of the issues proposed by the organizers of the 54th Rencontre at Würzburg, i.e. to investigate ‘the participation of consultative bodies in political decisions of Middle and Late Bronze Age Syria’.

The excavated settlements on the one hand and the textual evidence from Emar, Ekalte, Mari, Tuttul and elsewhere on the other hand show that there existed in the ancient Near East not only models of imperial power, exemplified best by Late Bronze Age Ugarit’s palace-based society, but also forms of society which were aptly called ‘democracy’s ancient ancestors’ (Fleming 2004).

In a common effort of philologists and archaeologists, i.e., through analyzing the textual evidence and the special city structures within the area of the Middle Euphrates, the role of collective governance is discussed. Was it mainly restricted to the lower levels of the political hierarchy and only significant for towns that were subject to an external polity, or did there exist alternative models of collectively governed settlements in the Euphrates valley and beyond?

Archaeological Evidence for Collective Governance along the Upper Syrian Euphrates during the Late and Middle Bronze Age

Adelheid Otto

MAINZ

Increasing excavation work in Syria during the last decades has modified our understanding of the functioning of Near Eastern complex societies. Instead of considering the palace-based society the typical Near Eastern model, several regional models with strong corporate political structures begin to emerge. One of them can be observed in the area of the Upper Syrian Euphrates (fig. 1). Intensive archaeological investigations in the Assad and Tishreen Dam rescue areas led to large scale excavations of settlements with well-documented urban structures of the Middle and Late Bronze Age. The discovery of cuneiform texts in many of them (Meskene, Tell Munbaqa, Tell Hadidi, Tell Qitar, Tell Fray, Tell Bazi) permits deep insights into a society with peculiar structures which will be discussed in detail in the following papers.

The position of the elders, of the city and the god of the city was particularly strong in this area¹ (see B. Faist, this volume) and points to a society based on collective governance. Further elements of these corporate structures are the so-called brothers which were responsible for settling private legal affairs (see S. Demare-Lafont, this volume). However, a king is attested at least for Emar and Ekalte, and a 'palace', É.GAL, seems to have existed in both of these towns (see D. Fleming, this volume). The following discussion will examine, how the archaeological record fits with this image.

1. Temples and Domestic Quarters as the Two Elements of Settlements in the Upper Syrian Euphrates Region

Several Late Bronze Age settlements along the Upper Syrian Euphrates (fig. 1) show a particular urban structure:

- at Meskene, ancient Emar, the excavations brought to light three temples and parts of domestic quarters (fig. 2). The twin sanctuary is situated in Chantier E, at the highest part of the city, Temple M2 lies in the lower

1. This is documented for example in real estate transactions at Emar, where the elders and the city god are the sellers in a third of the documented transactions without ever being attested as purchasers. In contrast, the kings of Emar buy and sell like the other citizens; Beckman 1997.



Fig. 1. Map of the Upper Syrian Euphrates region in the Late Bronze Age.

town.² Except for these three temples, the areas excavated so far have only revealed houses (see sub 2. for the interpretation of the *bīt hilani*).

2. Beyer 1982; Finkbeiner 2003; Faist & Finkbeiner 2002. The so-called “temple du devin” is evidently the house of the diviner. Its form and installations, including the altar, correspond to standard Bazi houses. The excavation reports (Margueron 1975, 65–66, fig. 4, pl. VI-4) do not corroborate the reconstruction of a central doorway to the main room.

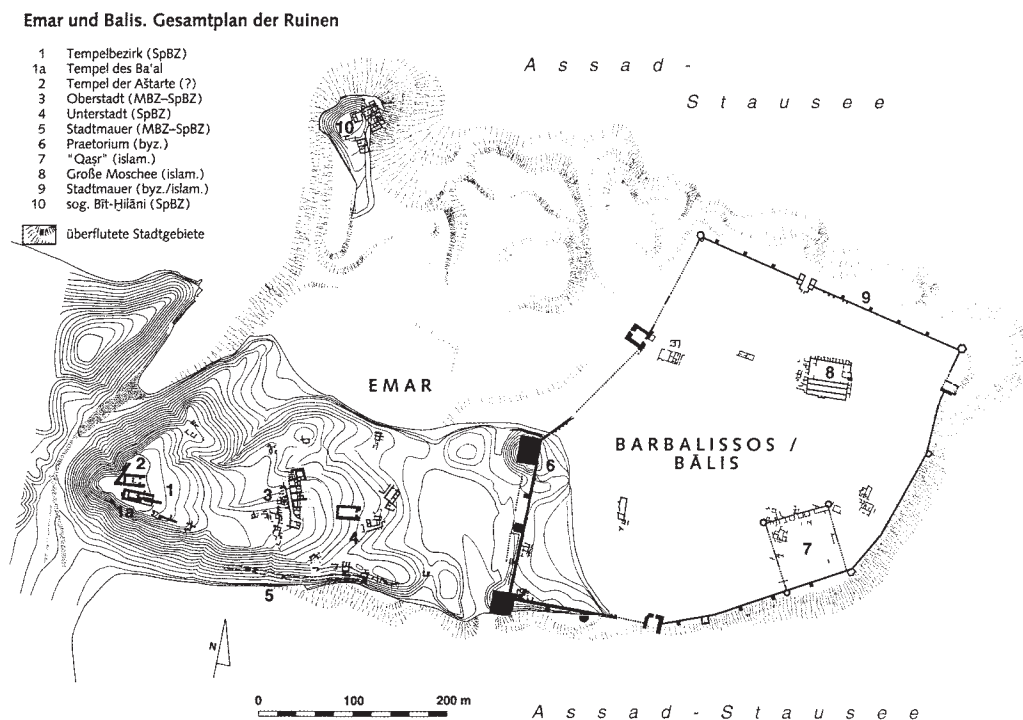


Fig. 2. LBA Meskene/Emar (from: Faist and Finkbeiner 2002, fig. 2).

- at Tell Munbaqa, ancient Ekalte, three temples occupy the most prominent, elevated point of the city immediately bordering the Euphrates (fig. 3). A fourth temple with two remarkable *baityloi* was situated at one of the city gates, clearly serving as a sanctuary for people entering the city.³ The remaining area inside the city wall was densely covered by housing quarters. The houses, arranged along planned circulation routes, show a fairly homogenous layout and function. The total area of the settlement can be reconstructed with high probability due to large scale excavation work and geophysical surveys.⁴
- at Tell Qitar, probably ancient Till-Abnu,⁵ a fortified settlement situated on a natural hill high above the Euphrates, domestic quarters and a broad room temple have been excavated or traced on the surface within the Upper and the Lower settlement. The Orthostat Building, which was interpreted as a palace, differs from the other houses by two standing pillars and the series of 60cm high orthostats that line the walls of Room 25, but the size is not different from the other houses.⁶

3. Blocher et al. 2007. The *baitylos* which stood inside the temenos in front of the temple entrance, was carefully carved. The other one with a rougher form was set into a niche of the outer face of the temenos wall along the street.

4. Machule 1995; Werner 1998.

5. The ancient name has been derived from the Hieroglyphic Luwian inscription of a seal: "zi-pi-lu-sà ti-la-pa-nu(-)tā-pā+ra/i-i(a) URBS": Priestess zi-pi-lu-sà / sippilumše of Tilapanu (Archi 1993; McClellan 1983–84, 41–42). In a tablet found in Tell Bazi (text 2 line 5) the town may be mentioned as *Tewab*[. . .] (Sallaberger, Einwag & Otto 2006: 98–9).

6. McClellan 1984–85: 43–53; id. 1986: 428–33.

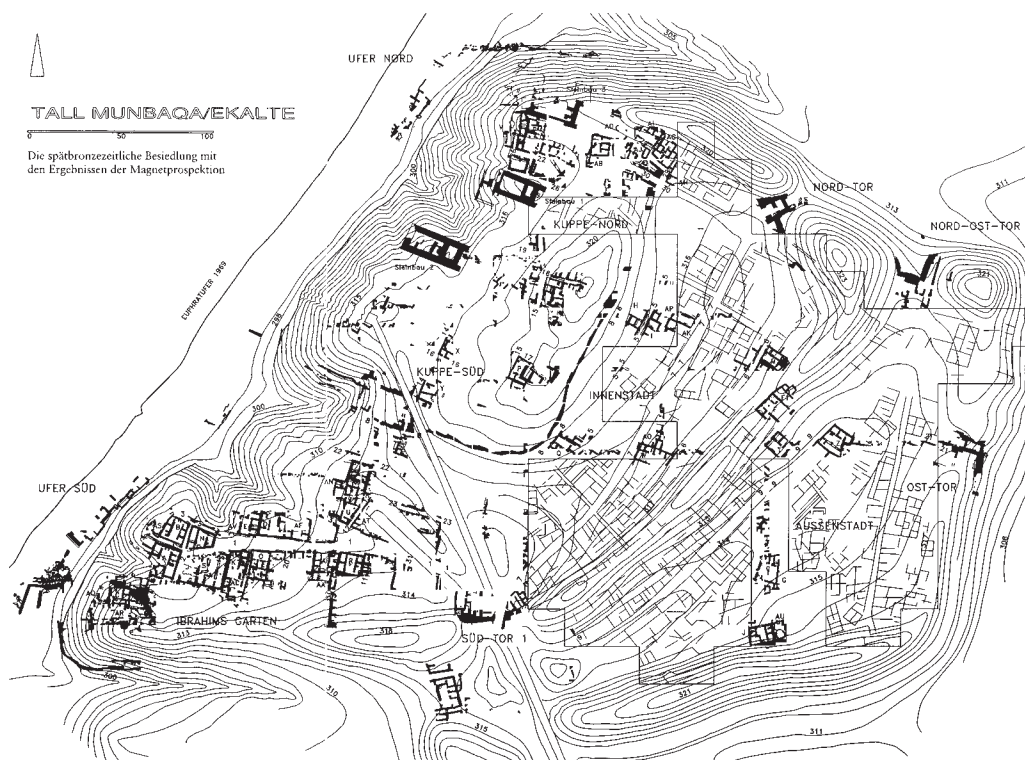


Fig. 3. LBA Tell Munbaqa/Ekalte, areas excavated and investigated by geophysical prospection (from: Werner 1998, cover inside).

- at Tell Bazi, probably called Bašīru during the Late Bronze Age, the citadel housed a large temple and the lower town consisted of several quarters containing similar domestic dwellings (fig. 4). With the help of large scale excavations and geophysical surveys considerable parts of the city are known, but no building other than domestic, industrial or cultic has been discovered.⁷
- at Tell Hadidi, ancient Azu, and Tell Fray no sound basis for a judgement of the settlement structures is possible, because only limited excavations took place. Within the areas excavated at Tell Hadidi only private houses were found; they are closely comparable to the ones at the above mentioned sites.⁸ At Tell Fray one temple ('Tempio Sud') and several houses were found.⁹ The building, which was formerly called 'Palazzetto', is now called 'the house of Shimegital' (Pinnock 1994).

If we compare the scheme of these settlements with those from other regions, e.g. with that of contemporary Ugarit, where the monumental complex of the royal pal-

7. Otto 2006a; Sallaberger, Einwag & Otto 2006; Einwag & Otto 2006; Otto & Einwag 2007.

8. Dornemann 1980. The Tablet Building has been interpreted as a brewery (Gates 1988: 66–68). However, the recent discovery of many houses with similar inventory show that it was a standard house; see Otto 2006a: 93.

9. Matthiae 1980; The "Tempio Nord" has already been identified as a house by McClellan (1997: 55). The existence of altarlike installations and the form of the long main room which resembles those of a *templum in antis* has in the past often led to misinterpretations.



Fig. 4. LBA Tell Bazi: The lower town with domestic quarters and the Citadel with the temple.

ace and other associated residences occupied a considerable part of the city, the difference is immediately apparent. Possible reasons for this will be discussed below (sub 5). The considerable economic and political role of a town like Emar and the existence of a king and a palace, however, argue against the explanation that collective governance was mainly restricted to less powerful or dependent settlements.

2. In Search of a Palace

As has been pointed out, only houses and temples have hitherto been found at the sites of the Upper Syrian Euphrates region. Two possible explanations for the absence of major palaces come to mind: either the relevant areas have not yet been investigated, or there existed no monumental palatial complexes. If the latter was the case, it could be explained again in at least two ways: either the Euphrates sites no longer required palaces “because they were integrated into systems where administration was carried out at higher-order centers”, that is in Waššukanni during the 16th-15th century BCE and in Carchemish from 14th-12th century BCE (McClellan 1997: 44–5), or the administration was carried out locally, but the different tasks of administration were not concentrated in a single building.

Let us consider these possibilities with the help of the two sites of ancient Emar and Ekalte.

2.1. *The Case of Emar*

Several texts from Emar testify that not only a king, but also a palace existed from at least the 14th century onwards, that is before the Hittite presence, contrary to Adamthwaite's suggestion that the palace at Emar was first established during the Hittite occupation¹⁰ (see Fleming, this volume). D. Fleming already in 1994 described the "limited kingship" of the king of Late Bronze Age Emar, who did not play a prominent role either in property transactions or in rituals. In the following paper he investigates the textual evidence for a palace at Emar. He concludes that the king at Emar was "of considerable wealth and power" mainly because of his enormous contribution for the *zukur* festival. Nevertheless, he calls the king of Emar "no more than the head of the town's leading family". I would like to argue that, although the king in this region was missing many attributes of a Near Eastern ruler such as supreme power, leadership and ritual predominance, he seems nevertheless to have been obliged to generous behaviour in the same way as his powerful colleagues to the east and west.

Only a part of the city of Emar has been excavated (from 1972–6 by a French team under the direction of Jean Margueron and since 1996 by a German team directed by Uwe Finkbeiner) (fig. 2). J. Margueron (1979) described the building in Chantier A as a *bīt hilani*, which served as the palace of the local king. This hypothesis has been rejected by philologists, because the archives are of a private, and not a royal character.¹¹ T. McClellan (1997) convincingly demonstrated that the ground plan of Margueron's *bīt hilani* is not different from those of normal houses, although many houses at Emar were considerably smaller. A further argument against its identification as a palace is House 14 in the Weststadt of Bazi (see fig. 5, top left) which is not only similar in plan, but also larger (201 sq.m; the building in Chantier A has an area of 144 sq.m). House 14 was one of the three largest houses in the Weststadt and may have been the residence of a rather wealthy family but not necessarily of a ruling monarch (Otto 2006a: 168–71).

But clearly, even if the building in Chantier A at Emar was not a palace, this is no reason to deny the existence of a palace at Emar. The extensive areas of the lower city, which was covered by the medieval city of Balis and is now submerged, would have provided ample space for such a building, although it seems a bit strange that the palace should not have been situated at a prominent, elevated point of the city.¹²

2.2. *The Case of Ekalte*

The existence of a king and a palace at Late Bronze Age Ekalte has been denied by W. Mayer. He thinks that the mayor (*hazannu*) and the Elders governed the city, interprets the two kings named Addu-kabar and Jaḥṣi-Ba'la with his son Zu-Ba'la as kings of Emar, and thinks that the collectively governed city Ekalte was dependent on the authorities in Emar (Mayer 2001: 14; similarly: Pruzsinszky 2004). This view has not been generally accepted (Werner 2004: 21–24). The possibility that the

10. Adamthwaite 2001: 201–3. The existence of a palace and a king at Emar at the time of Idrimi has often been denied because he fled from Alalah to the Elders of Emar.

11. Dietrich 1990; Sallaberger 2003.

12. In Upper Mesopotamia and Syria there are many examples of Middle and Late Bronze Age palaces situated at elevated points of the city, e.g. at Mari, Tuttul, Tell Brak, Tilmen Höyük, Ugarit and others, but there were also a few palaces situated in the lower town as at Tell al-Rimah and at Tell Leilan.

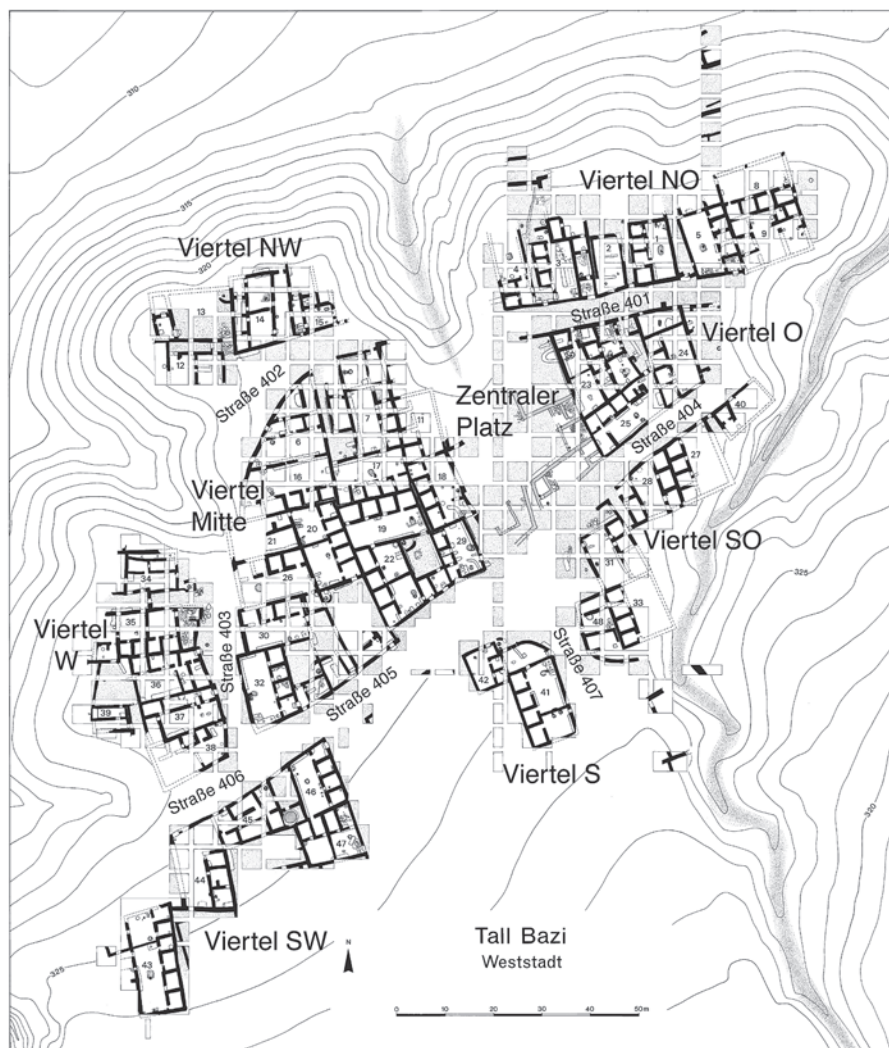


Fig. 5. Schematic map of the LBA Weststadt of Tell Bazi.

kings mentioned in Ekalte were predecessors of the Emar kings is not very convincing, the more so since the sealings on the tablets of Emar and Munbaqa are clearly contemporary.¹³ Thus the probability that the kings mentioned in the Ekalte documents had their seat in Emar (Mayer 2001; Beckman 2008: 213) does not seem very high.

Only a single text from Munbaqa (No. 62), which documents a property transaction by the city and the god, mentions the palace.¹⁴ 1000 shekels of silver should be paid to the god Ba'alaka and to the palace as a penalty. Interestingly, on the same

13. Seidl (2004) showed that a large part of the Syrian type of Emar tablets is contemporary to or even earlier than the Ekalte sealings.

14. Mayer 2001: 128–9. Yamada (1994: 1) and Beckman (2008: 218) rightly doubt Mayer's interpretation of a scribe's mistake who wrote É.GAL instead of Ekalte.

tablet is found the impression of a seal, which is identified on another tablet as the “seal of Jahsi-Ba’la, the king” (Werner 2004: 21–2). This seal of the king of Ekalte was a fairly small seal with a plain seal design, common for private seals, without an inscription and without metal caps, so every typical characteristic of a royal seal is missing. However, the evidence suggests that there existed a king and even a palace at Ekalte side by side with the particularly powerful collective structures.

At the same time, this single attestation for a palace at Ekalte and the rare mentioning of the king suggests that other nearby sites also may have had kings, even if they are not mentioned in the rare written documents. The two tablets found at Tell Bazi mention neither a king nor a palace but suggest that the Elders were the supreme governing body. This, however, is no proof that there had never been a king and a palace at Bazi. But if there was a palace at Bazi, it must have been very small, because the Citadel and the lower town have been thoroughly investigated. Other sites such as Tell Hadidi/ancient Azu, opposite of Tell Munbaqa across the Euphrates, and Tell Fray have provided evidence for similar houses and temples. But because only parts of these sites have been excavated, this does not exclude the possibility that a palace may have existed at one or both of these sites.

The archaeological situation at Tell Munbaqa is different from that at Meskene. The area within the city walls of Ekalte has been investigated on a large scale, partly by excavation and partly by geophysical prospection (fig. 3). In fact, there seems to have been no space available for a palace, unless it was not much larger than a house.¹⁵

How can we interpret the observations that a palace is mentioned in the texts of Emar and Ekalte, but the position of the king does not seem particularly distinguished, and that moreover no palace-like structure of Middle and Late Bronze Age date has been discovered in the whole area of the Upper Syrian Euphrates?

In my opinion, the crucial question is what a palace in this region would have looked like. Subconsciously our notion of a palace is a large building complex fulfilling the multiple functions of residence, reception, administration, production, storage and distribution, cultic activities and so on of the royal family and a large apparatus of servants – a picture which derives from sites like Mari or Ugarit, where the palace is 20–100 times larger than the adjacent houses. But already at Alalah the difference in size between the palace and the houses was less marked (McClellan 1997).

If the palace was only the residence of the local king and not the headquarter of a centralized administration with a complex body of functionaries, would it have been very different from a large house?

3. Variations of Layout and Size of the Houses in the Upper Syrian Euphrates Area

The majority of the houses in this area have a main room and one or two rows of secondary rooms. The layout varies slightly from site to site (McClellan 1997), but all of them seem to have developed from the local house form which is already attested during the Middle Bronze Age (for example attested at Halawa). The extant houses of Tell Bazi were so standardized that it was possible to reconstruct the ideal typical house, consisting of a long room flanked by a row of secondary rooms

15. See map in Werner 2004, cover inside; Becker e.a.1994.

accessible from the main room, an upper storey above the secondary rooms, and a multifunctionally used roof, serving as the courtyard. Even the installations and inventories of the houses were so standardized, that the ideal typical use of the houses became evident (Otto 2006a: 41–5, figs. 23a–c).

Furthermore, the sizes of the original plots at Tell Bazi show little variation (fig. 5). 90% measure between 100 and 200 sq.m. in the first phase, the standard size of the 50 known plots is between 110 and 170 sq.m. About 60% vary only about 20% in size (128–159 sq.m.) (Otto 2006a: 252–8). The differences in house size increase during the two to three generations observed, but they can be explained by natural economic developments and property division as a result of inheritance.

There are a few very small houses, among which is House 42, with a surface area of only 65 sq.m. and only two side-rooms, and there are a few large houses such as House 43, with a surface area of 215 sq.ms. and a row of 6 side-rooms (Otto 2006a: 217–20). In this quarter south of the straight main street, the largest, the smallest, and several standard size houses all lie side by side (fig. 5). The variety in the inventories may be due to differences in size and economic background, but not to fundamental social differences between the households, as the analysis of the inventories has shown.

House 43 is situated at the most agreeable place at the western end of the city. In front of the altar lay a seal, weights, jewellery, a bronze figurine and other objects, which point to the fairly high economic and social status of the household. The skull of a bull must have been placed somewhere near or above the altar, as was also testified in several other houses (Otto 2006a, 242–42). A house like this would have been a perfect residence for a local king in his role as *primus inter pares*.

The plots were arranged along planned streets, which were built first, then the plots were laid out (measured in cubits) and apportioned to different families.¹⁶ All this indicates a society with a central authority, but without a strong horizontal stratification.

At Emar the differences in the sizes of the houses have been taken as indicators of the social or economic position of the households. The small houses at Emar have even been interpreted as the homes of day laborers, who had to work for the family businesses situated in the large houses (McClellan 1997: 44). But without considering the material in the houses, such conclusions are rash. Size alone is no sound indicator of the social position of the house owner, but other factors such as physical environment, economy, and variations in household composition can be determinant.¹⁷

A similar hypothesis was formulated for the small and highly uniform Middle Bronze Age houses at Halawa which were arranged regularly along parallel streets. They are clearly the forerunners of the smaller type of Late Bronze Age houses at Emar, and also of the enlarged standard house type. These buildings were interpreted as housing for an only slightly socially differentiated population of workmen and their families who were dependent on a central authority.¹⁸ The evidence of Halawa could, however, be interpreted in a quite different way. In classical Greece the increase in democracy resulted in a highly uniform plot system and the development

16. Otto 2006a: 254. The walls bordering the streets were clearly erected before the buildings' walls which were built against it.

17. Otto 2006a: 30–2. A good example at Tell Bazi is House 29: its modest size has apparently been accepted for the benefit of the economic ideal situation at the central place, Otto 2006a: 197–200.

18. Meyer 1989: 32; Akkermans & Schwartz 2003: 308.

of fairly standardized house types.¹⁹ Moreover, the Middle Bronze settlement of Haradum furnishes a good example of a collectively organized planned settlement with strikingly uniform houses (Kepinski, this volume).

4. Archaeological Evidence for Collectively Used Buildings

The assemblies of the two main collective bodies mentioned in the texts seem to be reflected in the buildings. The ‘brothers’ who came together to settle private legal affairs, probably assembled in the house of one of them. Several texts from Emar and Ekalte contain the phrases: “PN (the owner of the house) let the brothers enter” and “PN let the brothers sit down”; and at the end of the meeting the brothers broke *hukku* bread and anointed the table.²⁰ There are several reasons to localize this assembly in the main room of the private houses: the main room of most houses had an altar-like table opposite the entrance and a long bench along one side. The bench clearly served for sitting or reposing as is indicated by the remains of animal furs on it and the fine table ware juglets and plates in front of it; the altar was clearly the social, cultic and economic focal point of the house, as shown for example by the weights and cultic vessels and installations found close to it.²¹

The temples of the region have a layout comparable to the main rooms of the houses: they consist of one long room with one or two benches along the sides and an altar-like installation opposite the entrance. Well known examples for this are the two temples of Chantier E at Emar and the Southern Temple of Tell Fray.²² If we suppose in analogy to the houses, that the benches here also served for sitting, it may be argued that the assembly of the Elders with the god, which is attested in the texts, could have taken place in the temple (Otto 1996b).

Recently the temple on top of the Citadel of Tell Bazi proved this assumption. Room A, which served as the main room in the temple’s last phase, had a bench along one side (the other side is disturbed) and a massive platform or altar opposite the entrance. Its inventory was preserved by the fire of the final destruction, but in places disturbed in later periods. The remains of cultic vessels, a silver hoard, seals and other precious objects were lying beside the altar. Numerous drinking vessels and jars, some of them still containing food, and the remains of meat meals were found scattered on the floor (Otto & Einwag 2007). They attest that shortly before the destruction of the site numerous people had assembled and enjoyed a banquet here. Two royal documents, which were kept in the same room, testify that the Mit-tanian kings Sauštatar and Artatama both gave settlements to the ‘sons of Bašīru’, that is to the Elders of the city, without mentioning a king of Bašīru (Sallaberger, Einwag & Otto 2006). Therefore it may be supposed that the Elders and the city god – however we have to imagine this – assembled in the temple. If the temple indeed served as a collectively used place for administrative purposes, as did the houses on a lower level, there would have been no need for other administrative buildings in the settlement.

19. Hoepfner’s (1999: 261–79) designation of these houses as “Typenhäuser” has not been generally accepted, but it describes well the extraordinary uniformity of the houses.

20. Mayer 2001: Nos. 11, 19, 20, 51, 54; Beckman 1996b: 59.

21. See extensively Otto 2006a: 67–71, 75, 234, 241–4.

22. Margueron in Beyer 1982: 28–31; Matthiae 1980: 42–4.

5. Conclusions

It seems that collective structures in urban government, which existed all over the ancient Near East, played a particularly important role in the Middle Euphrates region and possibly beyond.

Several questions arise from this. Why was collective governance particularly strong here? Was it mainly restricted to the lower levels of the political hierarchy in the sense of Liverani (1975) who attributes collective traditions in Late Bronze Age Syria mainly to the rural communities within a powerful kingdom?

Was it significant only for towns that were subject to an external political power – in this area during the Late Bronze Age first the Mittanian and later the Hittite king? And did the degree of collective governance remain the same during the whole period investigated here?

One explanation for these structures is that they were derived from the socio-political structures of transhumant tribes that formed a major component of the population at the border of the rain fed zone. Some scholars have therefore interpreted the collective structures as a new development introduced by the Amorites, while others have argued for strong corporate political bodies already in the third millennium (Fleming 2004: 227–41).

A further possible explanation concerns the economic power of the settlements which led to strong, independent, self-governed communities. Economy and trade are the base of analogous phenomena in many cultures, for example the Hanseatic cities in Northern Europe, the Italian renaissance cities such as Florence and Venice, and the so-called 'Reichsfreie Städte' in 16–18th century Germany such as Nürnberg which were directly subject to the German Kaiser and enjoyed privileges such as exemption from taxes. Possible economic reasons for collective political power in the Ancient Near East have been suggested for Old Assyrian Assur, for Old Babylonian Mari, Tuttul, Emar and other cities.

Evidence from several settlements along the Upper Syrian Euphrates suggests that there existed a form of strong collective self-governance. The settlements were governed by the Elders, but there was in addition a king, who was certainly less powerful than the rulers in other Near Eastern regions, but perhaps not less obliged to generosity.

The fact that a palace has not yet been discovered in any of the settlements is not proof that none existed, since palaces are mentioned in the texts. But one should keep in mind the possibility that a palace of such a king might have been literally a 'large house' which served not as the headquarter of an centralized administration, but as a family residence, while the legal affairs between the 'Brothers' were discussed in the private houses, and the collective governance of the settlement took place in the most prominently situated buildings, the temples.

Bibliography

Adamthwaite, M. R.

- 2001 *Late Hittite Emar. The Chronology, Synchronisms, and Socio-Political Aspects of the Late Bronze Age Fortress Town*. Ancient Near Eastern Studies, Suppl. 8. Louvain 2001.

Akkermans, P. M. M. G., & Schwartz, G. M.

- 2003 *The Archaeology of Syria. From Complex Hunter-Gatherers to Early Urban Societies (c. 16,000–300 BC)*. Cambridge World Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press.

Archi, A.

- 1993 A Seal Impression from el-Qitar/Til-Abnu (Syria). *AnSt* 43: 203–6.

Becker, J., Fassbinder, J., & Chouker, F.

- 1994 Magnetische und elektrische Prospektion in Munbaqa/Ekalte 1993. *MDOG* 126 (1994) 65–80, Beilage.

Beckman, G.

- 1996 Family Values on the Middle Euphrates in the Thirteenth Century BCE. Pp. 57–79 in *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, ed. M. W. Chavalas. Bethesda, Md.: CDL.
- 1997 Real Property Sales at Emar. Pp. 95–120 in *Crossing boundaries and linking horizons. Studies in honor of M. C. Astour*, ed. G. D. Young et al., Bethesda, Md.: CDL.
- 2008 A Small Town in Late Bronze Age Syria. *ZA* 98: 211–20.

Beyer, D., ed.

- 1982 *Meskéné – Emar. Dix ans de travaux 1972–1982*, Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations.

Blocher, F., Kara, H.-C., Machule, D., & Werner, P.

- 2007 Bericht über die Ausgrabungen in Tall Munbaqa/Ekalte 2005–2007. *MDOG* 139: 83–130.

Dietrich, M.

- 1990 Die akkadischen Texte der Archive und Bibliotheken von Emar. *UF* 22: 25–48.

Dornemann, R. H.

- 1980 Tell Hadidi: an important center of the Mitannian period and earlier. Pp. 217–34 in *Le Moyen Euphrate. Zone de contacts et d'échanges; Actes du Colloque de Strasbourg, 10–12 mars, 1977*, ed. J. Margueron. Leiden: Brill.

Einwag, B., & Otto, A.

- 2006 Tall Bazi 2000 und 2001 – Die Untersuchungen auf der Zitadelle und in der Nordstadt. *DaM* 15: 105–30.

Faist, B., & Finkbeiner, U.

- 2002 Emar. Eine syrische Stadt unter hethitischer Herrschaft. Pp. 190–95 in: *Die Hethiter und ihr Reich*, Bonn: Konrad Theiss.

Finkbeiner, U.

- 2003 Emar 2002 – Bericht über die 5. Kampagne der syrisch-deutschen Ausgrabungen. *BaM* 34: 9–100.

Fleming, D.

- 1992 A Limited Kingship: Late Bronze Emar in Ancient Syria. *UF* 24: 59–71.
- 2004 *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Gates, M.-H.

- 1988 Dialogues between Ancient Near Eastern Texts and the Archaeological Record: Test Cases from Bronze Age Syria. *BASOR* 270: 63–91.

Hoepfner, W. (ed.)

- 1999 *Geschichte des Wohnens I*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Liverani, M.

- 1975 Communautés de village et palais royal dans la Syrie du II^e millénaire. *JESHO* 18: 146–64.

Machule, D.

- 1995 Munbāqa, Tall. B. Archäologisch, *RLA* 8 (1993–1997) 418–9.

Margueron, J.-Cl.

1975 Quatre campagnes de fouille à Emar (1972–1974): Un bilan provisoire, *Syria* 52: 53–85.

1979 Un „Hilani“ à Emar, *Archaeological Reports from the Tabqa Dam Project*, ed. D. N. Freedman. *AASOR* 44: 153–76.

Matthiae, P.

1980 Ittiti ed Assiri a Tell Fray, *SMEA* 22: 35–51.

Mayer, W.

2001 *Tall Munbaqa – Ekalte II, Die Texte*. WVDOG 102. Saarbrücken: SDV.

McClellan, T.

1983–84 El-Qitar: First Season of Excavations, 1982–82. *Abr-Nahrain* 22: 29–63.

1984–85 El Qitar: Second Season of Excavation, 1983–1984. *Abr-Nahrain* 23: 39–71.

1986 A Syrian Fortress of the Bronze Age: el-Qitar. *National Geographic Research* 2, 4: 418–40.

1997 Houses and Households in North Syria during the Late Bronze Age. Pp. 29–58 in: *Colloque internationale sur les maisons de la Syrie antique, Damascus* 1992, ed. C. Castel, M. al-Maqdissi, & F. Villeneuve. Beirut: Institut français d'Archéologie du Proche-Orient.

Meyer, J.-W.

1989 Die Grabungen im Planquadrat Q. Pp. 19–56 in *Halawa 1980–1986*, ed. W. Orthmann. Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 52. Bonn: Dr. Rudolf Habelt.

Otto, A.

2006a *Alltag und Gesellschaft zur Spätbronzezeit: Eine Fallstudie aus Tall Bazi (Syrien)*. Subartu 19. Turnhout: Brepols.

2006b Wohnhäuser als Spiegel sakraler Bauten? Pp. 525–35 in *Les espaces syro-mésopotamiens, Volume d'hommage offert à Jean-Claude Margueron*, ed. P. Butterlin et al. Subartu 17. Turnhout: Brepols.

Otto, A., and Einwag, B.

2007 Ein Tempel hoch über dem Euphrattal, *Antike Welt* 4/2007: 39–46.

Pinnock, F.

2004 Elements of Urbanisation in Inner Syria in the Late Bronze Age. Pp. 187–212 in: *Nouve fondazione nel vicino oriente antico: realtà e ideologia*, ed. S. Mazzoni, Pisa.

Pruzinszky, R.

2004 Evidence for the Short Chronology in Mesopotamia? The Chronological Relationship between the Texts from Emar and Ekalte. Pp. 43–50 in: *Mesopotamian Dark Age revisited, Proceedings of an International Conference of SCIEM 2000, Vienna 8th–9th November 2002*, ed. H. Hunger & R. Pruzinszky. Denkschriften der Gesamtakademie 32. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Sallaberger, W.

2003 Review of Adamthwaite 2001, in *ZA* 93 (2003) 273–8.

Sallaberger, W., Einwag, B., & Otto, A.

2006 Schenkungen von Mittani-Königen an die Einwohner von Bašīru. Die zwei Urkunden aus Tall Bazi am Mittleren Euphrat, *ZA* 96: 69–104.

Seidl, U.

2004 Review of D. Beyer. Emar IV. Les sceaux, in *ZA* 94 (2004) 152–5.

Werner, P.

1998 *Tall Munbaqa – Bronzezeit in Syrien*, Neumünster: Wachholtz.

2004 *Tall Munbaqa – Ekalte III, Die Glyptik*, WVDOG 108, Saarbrücken: SDV.

Yamada, M.

1994 Preliminary Remarks on the Ekalte Texts, *NABU* 1994/1.

Textual Evidence for a Palace at Late Bronze Emar

Daniel E. Fleming
NEW YORK UNIVERSITY

Excavation of large ancient sites always attracts a search for the local palace, if there could have been one. This would represent the political center and the hub of administrative activity for the site in question. In Bronze Age Syria, there can be hope of cuneiform writing, though such finds can represent a distraction and a headache, for all they may offer history. At Mari, Ugarit, and Ebla, major palaces were discovered with extensive archives, and for better or worse, these have dominated the interpretation of each site.

Emar offers a different and confusing picture. The site is large enough to warrant a palace, and cuneiform texts found at Emar do make various reference to a local palace. No large building was excavated, however, that allowed easy identification as a palace, and there are no straightforward palace archives. Jean-Claude Margueron identified what he called a *hilani* in Chantier A, at the northwest promontory of the tell, and he regarded this modest building as the palace.¹ Although some tablets found in the structure exhibit some connection with royal affairs, they do not demonstrate an obvious administrative center.² We are left with numerous Emar texts but no royal archive. The largest concentration of tablet finds came from another modest-sized building, a modified house that evidently belonged to a town religious leader who called himself “the diviner of the gods of Emar.”³ Texts drawn up in the presence of the king are found here and in many private contexts, because

Author's note: This paper was written to stand alone as a contribution to a session at the 2008 Rencontre in Würzburg, but it reflects ongoing research on Emar politics and society with Sophie Démare-Lafont, to appear eventually as a coauthored book. While this piece benefited greatly from our collaboration, the conclusions expressed here and any errors pertaining to them are my own.

1. In basic accounts of the building in Chantier A, Margueron cautiously calls this a “monument” without explicit identification as the palace of Emar’s king. See for example, “Un ‘*hilâni*’ à Emar,” AASOR 44 (1979) 153–76; “Architecture et urbanisme,” in *Meskéné-Emar: Dix ans de travaux, 1972–1982* (ed. Dominique Beyer; Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1982) 24–9. In a later article, Margueron calls this the “local king’s palace” (“Emar, Capital of Aštata in the Fourteenth Century BCE.” BA 58 [1995] 130).

2. Daniel Arnaud, *Recherches au pays d’Aštata, Emar VI.3: Textes sumériens et accadiens, texte* (Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1986) texts 1–22 (henceforth, Emar VI.3 1–22). These will be discussed in more detail in the next section.

3. On the diviner and his house, see Daniel Fleming, *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals of the Diviner’s Archive* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000), Chapter 2; also Yoram Cohen, *The Scribes and Scholars of Emar* (HSS; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009).

the king often served as chief witness for legal transactions, especially for transfer of real property. No royal or palace archive is indicated by such documents.⁴

Far from representing an obstacle to historical study, the confusing situation at Late Bronze Emar offers an impetus to reconsider the political landscape of ancient Syria. Textual evidence from Mari, Alalakh, and Emar, across several centuries of the second millennium, suggests a strong tradition of collective governance at Emar, with or without a royal counterweight.⁵ It is not even certain that there were a palace and a king during the earlier stages of this period. The clearest evidence for monarchy and its institutions at Emar comes from the Late Bronze site, even without discovery of the palace. The simple goal of this paper is to review that evidence and to consider how this must contribute to any reconstruction of Emar's political situation.

Palace Facts

Lacking palace archives, we depend on texts found in other settings for information about the palace at Emar. It is certain that if the palace were finally excavated and texts discovered there, our view would be extended, and we would find palace involvement where it is not currently visible. The fact that the king and palace are mentioned in the affairs of private persons and other institutions shows that their scope is significant. In writing, the palace is treated in standard terms, written É.GAL or É.GAL-*li*, with assumption that this represents administrative and economic functions, along with a physical building.

1. No Palace Archive: Chantier A and Margueron's "hilāni"

Emar occupied a ridge that was secured from the terrain above by an artificial valley cut across its western end, where it would have joined the plateau above the Euphrates. The tell thus rises gently from east to west, without a distinct acropolis. Along the western cut, excavation revealed a major sacred site at its southern extreme and a cluster of buildings, including what Margueron called a *hilani*, at its northern end. Identification of this structure as the palace was based entirely on the texts found in and near it, which are gathered in Arnaud's publication as numbers 1–22.

Some of these texts reflect royal interests, yet they lack a consistent preoccupation with the king's juridical role or with palace administration. Eleven of the tablets relate to real estate and are transacted under royal witness, a common type that is found in non-royal text collections.⁶ Eight of the texts have no sign of local royal

4. On the local king at Emar, his role in legal transactions, and comparison with the diviner's role, see Sophie Démare-Lafont, "The King and the Diviner at Emar," in *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires: History, Landscape, and Society* (ed. L. d'Alfonso, Y. Cohen & D. Sürenhagen; Münster: Ugarit, 2008) 207–17.

5. For the earlier evidence, see Jean-Marie Durand, "La cite-état d'Imâr à l'époque des rois de Mari," MARI 6 (1990) 39–92; and discussion in Daniel Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 212–14.

6. Most of these were composed during the reigns of kings from the royal house of Yasi-Dagan: Ba'la-kabar I (Emar VI.3 1, 14), Abbanu (2, 3, 11), Pilsu-Dagan (4, 8, 10, 20), and Elli (9). Emar VI.3 12 has lost its first witnesses but the text with eponym date, Ehli-kuša as scribe, and Idin-(or, Ihi-)Dagan, Milki-Dagan, Dagan-malik, and Izrah-Dagan in sequence as witnesses closely resembles four texts from the reign of Li'mi-šarru, in an earlier royal house. For the initial identification of an earlier royal house at Emar, see Aaron Skaist, "The Chronology of the Legal Texts from Emar," ZA 88 [1998] 45–71; with

involvement, and four of these are drawn up in a style that is never associated with palace administration.⁷ None of these texts involves real estate. Only three texts reflect the direct interest of the local king. Two documents record houses “taken for the palace” by Pilsu-Dagan, a 13th-century ruler from the second royal house at Late Bronze Emar.⁸ There is one royal grant of uncertain contents, bestowed by Zu-Aštarti, an isolated ruler from the same family.⁹ No other texts of either type were discovered elsewhere at the site, so that some significant association with the king is indeed likely.

Those who called themselves “kings” at Emar appear to have been leaders of prominent families that were accustomed to sharing political decision-making with their peers. We must be careful to avoid assuming that the palace established by these kings had the physical size or institutional scope of its counterpart at Ugarit or other Syrian sites. The primary building in Chantier A could have been Emar’s palace, if we imagine an enhanced house in a family-based framework. Nevertheless, the texts associated with the structure are not adequate to demonstrate a palace. In particular, there is no concentration of documents produced by palace scribes, to the exclusion of other types, and legal documents drawn up with the king as first witness are found in large numbers in many Emar contexts.

2. Palace Prominence in Later Periods

Two patterns indicate that the palace took on new roles in the later phases of Late Bronze Emar that reflect increased influence of the king in public affairs. These have to do with witness of land sales and with funding of public ritual. From the very earliest texts found at the site, the king stands as first witness to real property sold by the town in the name of the god ^dNIN.URTA.¹⁰ Generally, he is listed without title, so that his authority as titular “king” is not emphasized.

With the passage of time, especially under the second royal house of Yaši-Dagan, the king’s witness is found with a wider range of transactions. One manifestation of town authority in property law is the assignment of claim payments to traditional institutions including “the town” as such, “the brothers”, and ^dNIN.URTA. Only with the arrival of Pilsu-Dagan, from the third generation after Yaši-Dagan in the second house, do we encounter transactions governed entirely by the royal domain.

further discussion in Daniel Fleming, *Time at Emar* 21–5. Placement of Emar VI.3 12 with this group of Li’mi-šarru documents is made by Regine Pruzsinszky, *Die Personennamen der Texte aus Emar* (SCCNH 13; Bethesda, MD: CDL, 2003) 36.

7. Emar VI.3 5, 15 (inheritance), 7 (slave sale), 16 (contract for service), 18, 19 (judgments by Carchemish court), 21 (payment for release from service), 22 (list of garments). Texts 5, 7, 16, and 21 are drawn up in what Sophie Dèmare-Lafont and I propose to call the “Free Format” (previously “Syro-Hittite”) mode, which never includes royal witness. A fixed set of scribes appears in the king’s employment, always in association with texts of the Conventional Middle Euphrates (previously “Syrian”) type (see Fleming, *Time at Emar*, 17; Pruzsinszky, *Personennamen*, 34–7).

8. Emar VI.3 8 and 10.

9. The position of Zu-Aštarti in the sequence of kings from the second royal house is not certain. A plausible argument that he ruled briefly after his brother Pilsu-Dagan, before the throne reverted to Pilsu-Dagan’s son Elli, is offered by Francesco Di Filippo, “Notes on the Chronology of Emar Legal Tablets,” *SMEA* 46 (2004) 190–3; followed by Yoram Cohen & Lorenzo d’Alfonso, “The Duration of the Emar Archives and the Relative and Absolute Chronology of the City,” in *The City of Emar* (2008) 7 and n. 17. Key progress on the question was also provided by Aaron Skaist, “The Order of the Rulers of Emar,” in *An Experienced Scribe Who Neglects Nothing: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein* (ed. Y. Sefati et al; Bethesda, MD: CDL, 2005) 568–74.

10. See Skaist, “Chronology,” *passim*.

In these real estate sales, the king is witness, and claim payment is made only to the palace.¹¹ The property “taken for the palace” in the two Chantier A texts, both from the reign of Pilsu-Dagan, could reflect the same increase in palace economic activity at this time.

Another pattern may reveal a second dimension to increasing royal prerogatives in later periods. In the diviner’s archive that dominates Emar’s textual finds, separate tablets were discovered for a seventh-year *zukru* festival and for a simpler annual *zukru*.¹² The month for celebrating the rite is identified differently in each text, with the annual *zukru* during the month of Zarati defined by an old local calendar.¹³ Along with the local calendar, the annual rite envisions modest quantities of offerings, and the only explicit provider of animals for sacrifice is “the town”. On the seventh day of the annual feast, “the sons and the great ones of the town” have a special ritual role, “breaking their dirt-clods”.¹⁴ Neither king nor palace makes any appearance. By contrast, the seventh-year *zukru* festival is the most expensive ritual event recorded in the diviner’s archive, with a listed total of 700 lambs and 50 calves sacrificed throughout. The text designates the source of provision, and while “the town” is still represented, the huge majority of materials comes from “the king” or “the palace”.¹⁵ We cannot be sure that the text for the festival was composed later than the one for the annual rite, but the massive injection of royal funds into this public celebration seems to be a novelty, when compared with the annual practice.

3. *The Palace in All Periods*

Jean-Marie Durand suggested twenty years ago that early second-millennium Imar had no king. When Idrimi recalls his stay with family at Emar, in a period that would coincide with Mittani rule, he mentions only the collective “men of Emar”.¹⁶ No matter how they are dated, all of the Late Bronze finds from Emar would be later. With the patterns of increasing royal influence during the last phase of the town’s existence, we may wonder whether a local palace only appeared shortly before the town’s demise.¹⁷

11. Among the excavated texts, see Emar VI.3 8 and 10 (the two texts with land taken for the palace), from the large building in Chantier A; 94 (Elli son of Pilsu-Dagan) and 97 (Pilsu-Dagan), from a house in Chantier T; 125 (Pilsu-Dagan) from a house in Chantier V; 137, 138, 140, 141, and 142 (all Pilsu-Dagan), affairs of the king’s brother from the diviner’s building M-1; 158 and 253 (Pilsu-Dagan), from the building M-1. Further examples are found in texts from the antiquities markets with Emar origin demonstrated by the appearance of the same kings.

12. For extensive discussion of Emar’s *zukru* evidence, see Fleming, *Time at Emar*, Chapter 3.

13. Emar VI.3 375:1–3; for the identification of Zarati with the first in a sequence of six months from Emar VI.3 446, see *Time at Emar*, 144–5.

14. Text 375:35–36; and *Time at Emar*, 108–9.

15. Ibid. 68–76, for the royal sponsorship evident in the expansion of the core *zukru* into a seven-day feast.

16. See the opening lines of the Idrimi statue inscription; M. Dietrich & O. Loretz, “Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalah.” *UF* 13 (1981) 201–68.

17. The possibility that legal documents could display a royal family before that of Yaši-Dagan was first proposed by Skaist, “Chronology.” Although Murray Adamthwaite tried to place the entire corpus of Emar writing in the 13th century, most now accept the argument for some 14th-century material, whatever the precise range of absolute dates (*Late Hittite Emar: The Chronology, Synchronisms, and Socio-Political Aspects of a Late Bronze Age Fortress Town* [Louvain: Peeters, 2001]). I argued for this general phenomenon in “Reading Emar’s Scribal Traditions against the Chronology of Late Bronze History,” in *The City of Emar* (2008) 35–6. Based on an argument that most of the Free Format (Syro-Hittite) documents from Emar are later than most Conventional Middle Euphrates (Syrian) texts, Cohen and d’Alfonso propose that the earlier royal house goes back to the first half of the 14th century (“Duration of

Whatever physical construction was in view, and whether or not this was always the same building, Emar legal documents indicate that a palace existed through all generations of both attested royal houses. The earliest text with a member of an Emar royal family already requires that claim payments for sale of land owned by the town go to ^dNIN.URTA, the town, and the palace.¹⁸ Another early text, witnessed by a figure from the other document, omits the king yet provides that claim payments be made to ^dNIN.URTA and the palace.¹⁹ In a text that confirms irrigation rights for a private family, Pilsu-Dagan's father, Ba^lla-kabar, provides for future claims to the palace and the town.²⁰

Together, these three documents display a financial and legal role defined by "the palace" that bridged both royal houses known for Late Bronze Emar. Before Pilsu-Dagan, we have no evidence for actual land held by the palace or for the wealth suggested by the *zukru* festival, and even for the last generations of Emar kings, the evidence is slight, without a palace archive. Nevertheless, the clues from projected claim payments warn against reconstructions that would attribute the appearance of a local palace to the circumstances of Hittite conquest or later developments.

4. A Palace on Conventional Lines

The discernible details of Emar's palace in institutional terms are limited without access to its own archives. Nevertheless, the occasional clues from other sources suggest conventional activities and significant scope. More than any other evidence, the quantity of offerings provided by "king" or "palace" for the *zukru* festival points to a monarchy of considerable wealth and power. No detail of the ritual text indicates a special role or honor for the king in performance of the event, yet the institutional power of the palace is proven by the sheer bulk of resources that allowed the transformation of an annual rite of standard scope into an unprecedented Emar extravaganza.

In ritual provision, royal involvement is marked as either by "king" or by "palace", without treating the two as interchangeable. Supply by the "palace" as such is fairly limited and may reflect specific roles that are difficult to illuminate. Most

the Emar Archives," 17–9. If Cohen and d'Alfonso are correct, then the role of the palace would emerge somewhat earlier in the 13th century and then would seem to disappear for the last decades of the town's existence. Given the combination of tablet types in the diviner's archive of the building M-1, and the reference to the king's participation in rituals that probably date to the last phase of writing, it is difficult to account for the absence of palace documents in the final decades of scribal activity at Emar.

18. *AuOrS* 1 14 is the only document from Late Bronze Emar that is witnessed by Ir'ib-Ba^l, the father of king Li'mi-šarru. This text offers the closest formal parallel from Emar for Ekalte (text no.) 80, the one document from the archives of Late Bronze Ekalte (Tell Munbaqa) that includes an eponym date in Emar style, so that at least a loose synchronism is likely (Fleming, "Reading Emar's Scribal Traditions," 37–38). For the debate over Ekalte chronology and this text, see Claus Wilcke, "AH, die 'Brüder' von Emar: Untersuchungen zur Schreibtradition am Euphratknie." *AuOr* 10 (1992) 124–5; and W. Mayer, *Tall Munbāqa-Ekalte II. Die Texte* (Saarbrücken: SDV, 2001) 14–18.

19. BLM 4, in J. Westenholz et al., *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem: The Emar Tablets* (CM 13; Groningen: Styx, 2000) 13–16. The lead witness in this text, Ikki-di son of Bassi, owns land neighboring the lot sold in *AuOrS* 1 14, the text witnessed by Ir'ib-Ba^l (BLM 4:21 and *AuOrS* 1 14:3–4).

20. *AuOrS* 1 86:19–22, two hundred shekels are the claim payment to the palace and to the town; read line 20, *a-na* [É.G]AL, "to the palace," rather than Arnaud's "to Ba^lla-kabar" ([^md]IŠKUR.G]AL). There is no precedent for payment to a named king.

lists of royal provision for the *zuku* festival are defined by the king.²¹ Only one preparatory day (the 25th of Niquali) designates palace supply for general feasting by “the people”, and in the three-tiered list of offerings sent around to all the shrines at Emar, only the first tier comes from the palace.²² This opening group receives the largest gifts, and its nineteen sanctuaries include three for gods “of the palace”, which are generally absent from the remaining tiers (only one name).²³

Beyond involvement in funding public rites, the palace could hold real estate, as seen in the two texts for Pilsu-Dagan. As a legal authority, it could receive promise of claim payments in silver from disputes over property.²⁴ This practice developed from the longstanding tradition of drawing up documents for land sale in the presence of the king and his circle. By old custom, public land held by the town was not kept by the king under the auspices of his palace. Rather, the collective “elders of Emar” were responsible for its sale, and the town god ^dNIN.URTA was deemed the owner.²⁵

While the palace therefore developed along the lines of normal royal ambition, it coexisted with public institutions that were particularly strong at Emar. In spite of increasing influence and wealth, Emar’s king and palace never became the hub of an *ilku* system of obligated service.²⁶ We cannot be sure about the scope of royal land grants without palace archives, but the evidence for such is minimal. However the palace grew in importance, it seems to have begun as the base of operations for a leading family with activities defined more in family terms than as an independent institution. With further documentation, it would be useful to examine how the early relationship of Emar’s king to its strong collective structures gave shape to later growth of the palace institution.²⁷

The Late Bronze Age Palace

I conclude from the Emar documentation that by the time of its destruction in the early 12th century, the town had a palace of considerable importance. In normal parlance, the “palace” institution coincided with a physical building, the “big house” still indicated in the Sumerian É.GAL. The sanctuaries for the moon and the sun gods and for Dagan assume the same physical place. The question, then, is whether or not the palace was excavated in Chantier A under Margueron. If not, where then could it have been?

21. Offerings provided by the king are listed in Emar VI.3 373:18–20, 23, 26–27, 35, 48–49, 52–53, 57–58, 63, and 166–167.

22. Lines 32 and 77.

23. Bēlet-ekalli (line 87), the moon god of the Palace (89), the sun god of the Palace (90), and Dagan of the Palace (91); otherwise ^xna-na of the Palace (108 in tier two).

24. See the examples listed in note 12. The palace can also share claim responsibilities.

25. On land held by the town in the name of the god ^dNIN.URTA and the Emar elders, see most recently Pruzsinszky, “Bemerkungen zu institutionellen Veränderungen in Emar,” in *The City of Emar* (2008) 65–77, especially the second part, on the earlier texts from Emar. For ^dNIN.URTA and the elders together, see Fleming, *Time at Emar*, 40–2.

26. Adamthwaite, *Late Hittite Emar*, 89–91.

27. Sophie Démare-Lafont concludes that “The king seems to be the product of the Town’s collective institutions, to which he always remains submitted” (“The King and the Diviner at Emar,” in *The City of Emar* [2008] 213). The king’s role as lead witness makes him only *primus inter pares*, not a party to contracts, and this juridical function derives from town ownership of land taken for offense (208–9).

Almost ten years ago, I concluded with Thomas McClellan that the large building in Chantier A was not the palace, whatever may have been its connection to the royal family. McClellan identified it with side-room houses and observed that it is associated with no public space.²⁸ In preparation for the 2008 Rencontre, Sophie Démare-Lafont and I have considered whether the building could after all be the palace, if we revise our assumptions about palace form in a town where the king was once no more than the head of the town's leading family. The texts from Chantier A do after all show some special relationship to the second royal house at Emar, and the building enjoyed a prominent place at the northwest height of the mound.

In the end, it still seems to me that Emar's Late Bronze Age palace has yet to be discovered. The building in Chantier A does not present architecture to match the royal ambitions visible in the massive *zukru* festival outlay, and its cuneiform texts do not reflect specialized administrative activity under a palace rubric. A large part of the enclosed town was not excavated because of inundation, and in fact, two major structures were never identified: the palace, and the temple of Dagan, the leading god of the Emar region.²⁹ Only one ritual text from Emar gives the king a central role, and this rite revolves around the sanctuary of Dagan (Emar VI.3 392). Unfortunately, the text is badly damaged, and it is difficult to follow the development of the activities. Daniel Arnaud considered "the *imištu* of the king" to be performed by the ruler himself and to open with his procession to Dagan's temple.³⁰ This scenario could place the palace and this shrine in proximity, but the surviving text may not describe the king's own actions.³¹ Nevertheless, these two sites could have been fairly close to each other, and with neither one discovered, it may be best to seek them in the eastern part of the mound rather than at the western heights.

Whether or not the *imištu* of the king directly links the palace and the temple of Dagan by royal procession, the rite underscores the fact that neither site was found in excavations, and the higher portion of the site offers no secure point of reference for either location. The western extremes have provided the building in Chantier A, with neither architecture nor archives to identify a palace, and the pair of temples

28. *Time at Emar*, 4; and McClellan, "Houses and Households in North Syria during the Late Bronze Age." *Les maisons dans la Syrie antique du III^e millénaire aux débuts de l'Islam* (ed. Corinne Castel et al.; Beirut: Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient, 1997) 30–1.

29. The temple of Dagan is named explicitly as a ritual site in the text for annual performance of the *zukru* (375:43) and in two different events from the six-month calendar of 446:80 (month of Anna) and 97 (the new moon celebration of Dagan beginning the month of Halma).

30. See his reading in *Emar VI.3*, p. 392: "quand il exécute une (fête)-*imištu*, avant la vigile, dans le temple de Dagan, [e]t dans celui des dieux il va et il off[re] un mouton d'un an," ² *e-nu-ma i-mi-iš-ta e-pu-šu-ma* ³ *a-na pa-ni nu-ba-at-ti a-na É-ti* ⁴ *KUR* ⁴ [ù] *ša DINGIR-lì i-la-ak-ma* 1 UDU MU.1 *ù-pa-a'-[da]*. The defining noun *imištu* is previously unattested and could be derived from the verb *namāšu*, "to depart, set out, move" (Fleming, "A Limited Kingship: Late Bronze Emar in Ancient Syria," *UF* 24 [1992] 59–71).

31. In fact, the king is never specified as a ritual participant, though the palace is mentioned in line 8 in broken context. The opening of the rite could indicate performance by the impersonal plural "they," as common to Emar scribal perspective in ritual texts, and the subject of the verb "to go" could be the divine weapon that is well-known to Emar ritual. An alternative reading could begin, "When they perform the excursion of the king, the divine weapon ([^{giš}TUKU]L *ša DINGIR-lì*, cf. Emar VI.3 420:1, 5) goes to the house of Dagan, and they offer a one-year-old sheep" (read the verb, *ù-pa-a'-[du]*). While reference to procession of the divine weapon is common in Emar ritual texts, the object is most often described as going "after" the central player (Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion* [HSS 42; Atlanta: Scholars Press, 1992] 165). It may be that the king's processional role is simply assumed, and that the palace and Dagan's temple were indeed close enough for an easy walk. The text itself, however, does not confirm this impression.

in Chantier E, which are associated with the storm god and probably Aštartu.³² The large temple M-2 near the center of the site appears to have attracted the construction of the diviner's base of operation, and although it cannot be identified with certainty, it would more likely belong to the town god ⁴NIN.URTA than to Dagan.³³ Neither the palace nor the temple of Dagan has been discovered, and it appears to me more likely that they are both to be found elsewhere in the town. We know from the *zukru* that Dagan's temple was inside the city walls, because he had to be brought outside them for that celebration.

The only alternative is to seek them in the eastern part of the town, which is now usually covered by the waters of Lake el-Assad. Although the natural rise of the ridge situates the highest part of Emar to the west, the town may not have had a true acropolis. The eastern face of the site would have been closer to the Euphrates and its traffic. In spite of the lower elevation, photographs of the site before inundation show sharp relief at the eastern end of Emar, with an impressive drop to the valley below.³⁴ An eastern location for the Emar palace could still have offered a suitable situation for royal ambition.

One Late Bronze Syrian comparison could be Ras Shamra, the site of ancient Ugarit. Ugarit's primary palace stood at the western edge of the city, closest to the sea, while higher ground could be found in parts of town further inland.³⁵ Ras Ibn Hani, the associated site with more direct access to the Mediterranean, yielded two buildings identified as palaces, one by the water and the other at the inland extreme.³⁶

The texts from Emar require that any analysis of Late Bronze economic and political life take account of a significant palace, at least during the last few generations before destruction. It is possible, even likely, that the power of kings, and with them, the role of the palace, increased at Emar through its final century. Excavation of Emar's palace could clarify the situation, if the condition of the lake ever allowed further exploration. At a deeper level, Emar leadership was founded on the

32. The temples have been excavated further by a joint German-Syrian team led by Uwe Finkbeiner and Ferhan Sakal. Finkbeiner summarizes their progress in "Emar 2002 – Bericht über die 5. Kampagne der syrisch-deutschen Ausgrabungen." *BaM* 34 (2003) 12–7. For discussion of the storm god and Aštartu combined, with reference to the Chantier E temples, see Fleming, *Installation*, 216–21.

33. The evidence for identification with the town god ⁴NIN.URTA is indirect, based on possible proximity to "the house of the gods," which I propose to identify with the diviner's building M-1. No proof emerges from the handful of tablets found in the temple M-2 (*Time at Emar*, 42 and n.103). Structures M-1 and M-2 are separated by a small plaza, with the large, thick-walled temple M-2 standing above the diviner's base of operations.

34. In Bernard Geyer's photographic view of the site from the southeast, before excavation and inundation, the elevation of the living surface to the valley below is particularly striking along the southern and eastern flanks of the town (Figure 3, in "Une ville aujourd'hui engloutie: Emar. Contribution géomorphologique à la localisation de la cite," *MARI* 6 [1990] 111).

35. For the general layout of Ugarit, see the photograph and drawings in Y. Calvet & B. Geyer, "Environnement et ressources en eau dans la région d'Ougarit." in *Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C.* (ed. Marguerite Yon, Maurice Sznycer, & Pierre Bordreuil; Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1995) 176–7. Strictly speaking, the palace stood at the lowest point of the tell, though it enjoyed an impressive position above the lowlands toward the sea. What the excavators identify as the "acropolis" and the "southern acropolis" are situated, unsurprisingly, along the eastern and most inland portion of the tell. This urban geography would compare closely with what I propose for Emar, if the palace was closest to the river, on lower terrain, in the western section of the town.

36. The "northern palace" was built right above the sea, with the "southern palace" directly inland, overlooking a bay to the south, though standing on higher ground (J. & E. Lagarce, "Ras ibn Hani au Bronze Récent: Recherches et réflexions en cours." in *Le pays d'Ougarit*, 153).

association of leading families, and local monarchy appears to have developed out of this political framework. I argued years ago that we cannot expect kingship at Emar to look like that found at Ugarit or even larger Syrian sites.³⁷ At the same time, however, we cannot minimize the role of king and palace, and one of the most interesting problems of Emar history is the apparent rise of a successful local monarchy during the 13th century. The conditions for its rise were created by Hittite sovereignty through the regional center at Carchemish, yet the period of its greatest success may have arrived only in the last years before destruction, with a reduced imperial presence. Further evidence is required for more definite answers.

37. "A Limited Kingship" (1992).

Die Rolle der Stadt im spätbronzezeitlichen Emar

Betina Faist

HEIDELBERG

Zu den bemerkenswerten Aspekten, die bei der Lektüre der Keilschrifttafeln aus Emar hervorstechen, zählt die Präsenz einer starken Tradition kollektiver Organisationsformen, die sich sowohl im politischen als auch im wirtschaftlichen, familiären und religiösen Bereich niederschlägt. Die Texte sprechen je nach Zusammenhang von den Ältesten von Emar (^{LÚ.MEŠ}*šībūt* ^{URU}*Emar^{KI}*), den „Brüdern“ (^{LÚ.MEŠ}*AḪ.ḪI.A*), den Großen (^{LÚ.MEŠ}*GAL*), den Leuten (*UN.MEŠ*) oder der Stadt als handelndem Kollektiv (*URU^{KI}*)¹. Letzterer Begriff ist zweifellos der facettenreichste und soll Gegenstand dieses Beitrags sein. Doch zunächst seien einige einleitende Bemerkungen zur Stadt Emar als konkretem Ort und zur Chronologie der Emar-Texte erlaubt, die für das Thema von unmittelbarer Bedeutung sind.

Infolge der Errichtung eines Staudammes bei Tabqa ist der Ruinenhügel heute zu ca. $\frac{2}{3}$ überschwemmt (Abb. 1). Zwischen 1972 und 1976 fanden Rettungsgrabungen unter der Leitung von J.-Cl. Margueron statt, die mehrere Häuser und Tempel der spätbronzezeitlichen Stadtanlage freilegte und durch das Aufstauen des Euphrats beendet werden mussten. Ab 1991 wurden im nicht überfluteten Teil der Ruine die Grabungsaktivitäten wieder aufgenommen, zunächst durch die syrische Antikenverwaltung, zwischen 1996 und 2002 durch eine syrisch-deutsche Mission unter der Leitung von Uwe Finkbeiner. Zu ihren wichtigsten Ergebnissen gehört der Nachweis einer früh- und mittelbronzezeitlichen Besiedlung der Stadtruine.² Die dadurch gesicherte Siedlungskontinuität (s. Tabelle am Ende des Beitrags) darf bei der Besprechung kollektiver Organisationsformen nicht unberücksichtigt bleiben. Die Frühbronzezeit konnte im Tempelbezirk erfasst werden (Abb. 2). Im Bereich des Baʿl-Tempels wurde eine Flucht von kleinen Räumen freigelegt („Hangbebauung“), die vielleicht Teil der Verteidigungsanlage waren und reichliches Keramikinventar sowie Fragmente anthropomorpher Terrakotten enthielten. Zur Mittelbronzezeit gehört die Stadtmauer im Westen des Tempelbezirks, die $2\frac{1}{2}$ Meter dick ist und von einem Eckturm auf der höchsten Hügelkuppe im Südwesten nach Norden, in Richtung der ehemaligen Nordwestecke der Stadt verläuft. An die Innenseite der Stadtmauer schließt ein Hof unbekannter Größe an, dem sich drei Fußböden mit mittelbronzezeitlichem Scherbenmaterial zuordnen lassen. Im

1. Siehe insbesondere Arnaud 1980; Leemans 1988, 1992; Bunnens 1989; Beckman 1992, 1995, 1996; Bellotto 1995; Heltzer 2001; Adamthwaite 2001: 179–193; Beyer 2001: 430–437, 445 sowie S. Démare-Lafont in diesem Band. Eine Untersuchung der Institution „Stadt“ liegt bislang nicht vor.

2. Finkbeiner 2005.

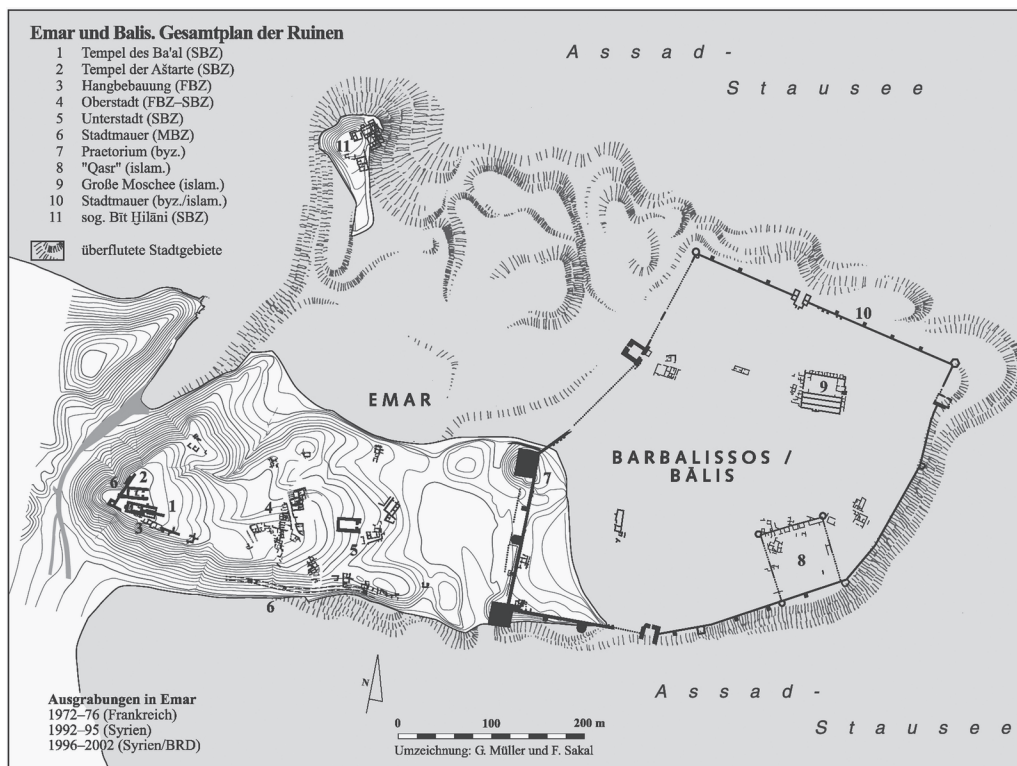


Abb. 1. Emar nach der Überflutung.

Bereich der Oberstadt ist die Mittelbronzezeit noch unter den Wohnhäusern der Spätbronzezeit verborgen. In einzelnen Sondagen wurde jedoch eine Abfolge von Schichten angetroffen, die durch das Fundgut eindeutig dieser Periode zuzuweisen sind. C14-Daten, die aus Holzkohle gewonnen wurden, bestätigen diese chronologische Einordnung. Da in keiner Sondage der gewachsene Boden erreicht wurde, darf außerdem unterhalb der mittelbronzezeitlichen Schichten die Frühbronzezeit erwartet werden.

Im Gegensatz dazu stammt das schriftliche Material, das uns zur Verfügung steht, aus der Endphase der Stadtgeschichte. In Ermangelung brauchbarer Datierungen in den Texten wird seine genaue chronologische Einordnung kontrovers diskutiert. Die jüngsten Untersuchungen veranschlagen eine Zeitspanne zwischen dem zweiten Drittel des 14. und dem frühen 12. Jh. v. Chr.³ Problematisch ist ebenfalls die Beziehung zwischen den zwei Schreibtraditionen, die das gesamte Textcorpus durchdringen und sich vorwiegend im jeweils bevorzugten Tafelformat, in den Formen der Keilschriftzeichen und in der verwendeten Sprachform unterscheiden.

Die sog. syro-hethitische Schreibtradition ist zweifellos ein Ergebnis der hethitischen Expansion in Syrien im letzten Drittel des 14. Jh. v. Chr. Ihre Einführung in Emar steht im Zusammenhang mit der unmittelbaren Abhängigkeit der Stadt von Karkemiš, der wichtigsten politischen Instanz im hethitisch beherrschten Syrien

3. Di Filippo 2008; Cohen & d'Alfonso 2008.

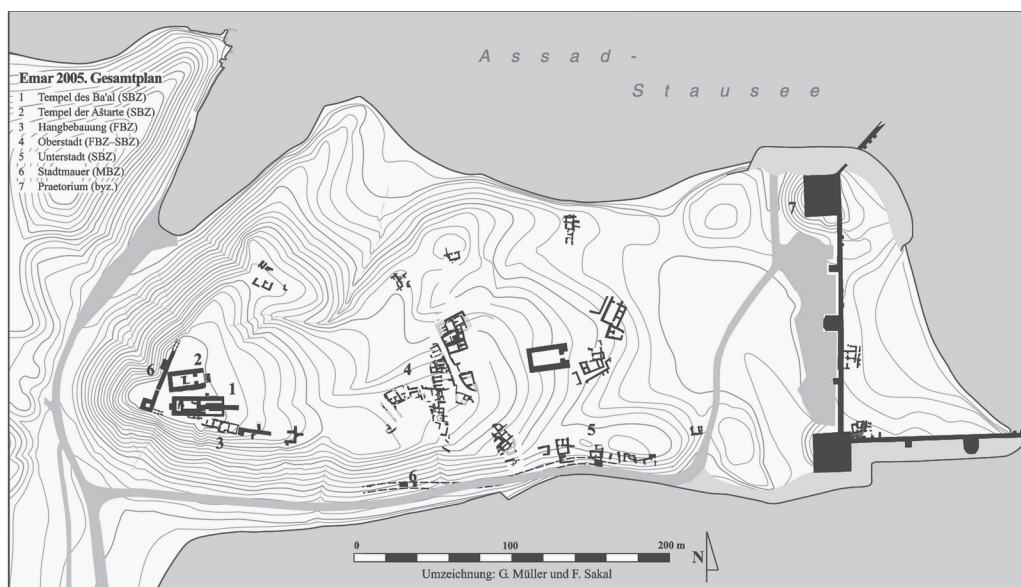


Abb. 2. Emar nach den syrisch-deutschen Grabungen.

und Sitz einer Nebenlinie (Sekundogenitur) der hethitischen Königsfamilie. Diese Abhängigkeit wird in den Texten erst unter Ini-Teššup, dem dritten König der Sekundogenitur Karkemiš, der um die Mitte des 13. Jh. v. Chr. regierte, deutlich erkennbar. Obgleich von Anfang an klar war, dass die sog. syrische Tradition älter als die syro-hethitische war, wurde das Gros der jeweiligen Tafeln grundsätzlich als zeitgleich betrachtet. Dies ist nun in den rezenten Chronologie-Studien mit ernst zu nehmenden Argumenten über Bord geworfen worden. Der neue Standpunkt besagt, dass die syro-hethitische Konvention nach einer gewissen Überlappszeit die syrische ablöste.⁴

Der überwiegende Teil der Texte, in denen die Stadt als Ausdruck kollektiven Handelns belegt ist, gehört zur syrischen Schreibtradition. Dies bedeutet, dass die sozio-politischen Veränderungen unter hethitischer Herrschaft tief greifender gewesen sein müssen, als bisher angenommen. Die folgenden Ausführungen nehmen auf diese Veränderungen nur vereinzelt Bezug. Im Mittelpunkt stehen die Kontexte, in denen die Stadt als kollektive Organisationsform greifbar ist. Die Tatsache, dass diese durch hethitischen Einfluss an Format verlor, stellt erst eine späte Entwicklung dar und darf über ihre bislang nur unzureichend anerkannte Bedeutung im Alten Orient nicht hinwegtäuschen.

1. Wirtschaft

In Kaufurkunden über Immobilien werden regelmäßig die Grundstücksgrenzen angeführt. In den meisten Fällen wird der Name des Besitzers (PN₁, Sohn des PN₂) bzw. der Besitzer (Söhne des PN) angegeben, nicht selten wird aber auch die Stadt (URU^{KI}) genannt⁵. D. Fleming hat darauf aufmerksam gemacht, dass hier nicht der

4. Diese Ansicht wurde sehr vorsichtig bereits von Seidl 2004: 154 geäußert.

5. Vgl. Mori 2003: 118 mit genauen Prozentangaben. Belege im Anhang unter Punkt 1.

Siedlungshügel gemeint ist, sondern die Stadt als Grundbesitzer⁶. Bei den veräußerten Immobilien – und wohl ebenso bei den Nachbargrundstücken – handelt es sich hauptsächlich um Felder, d. h. um Landbesitz⁷, der sich nicht nur im Umkreis der Stadt Emar, sondern auch in kleineren Siedlungen, die in den unmittelbaren Einflussbereich von Emar gehörten, befand.⁸ Die Texte gehören alle zur syrischen Schreibtradition. Dennoch muss das Fehlen von entsprechenden Belegen in syro-hethitischen Kaufurkunden nicht zwangsläufig auf veränderte Grundstücksverhältnisse hindeuten, da diese mit einer verhältnismäßig kleinen Anzahl vertreten sind und vorwiegend städtischen Besitz betreffen.⁹

Fragt man sich nun, wer den Stadtbetrieb verwaltete, so denkt man sogleich an eine Gruppe von Rechtsurkunden des syrischen Typs, die den Verkauf von Immobilien durch den Gott ^dNIN.URTA (stets logographisch geschrieben¹⁰) und die Ältesten von Emar (^{LÚ.MEŠ}*šībūt* ^{URU}*Emar*^{KI}) dokumentieren.¹¹ Es wurde bereits von einigen Forschern die Ansicht vertreten, dass hier ^dNIN.URTA und die Ältesten die kommunale Autorität darstellen.¹² Dies wird hauptsächlich mit dem Hinweis auf abwechselnde Formulierungen in den Vertragsklauseln begründet, die eine rechtliche Identität von Stadt, Ältesten und ^dNIN.URTA nahe legen. Die Texte nennen z. B. in der Erwerbsklausel durchgängig ^dNIN.URTA und die Ältesten als Besitzer (*bēlū*) und Verkäufer der Immobilien. In der vorausgehenden Lagebeschreibung kommt indes häufig der Gott alleine als Besitzer vor.¹³ Auf der anderen Seite wird dieser unter den Nachbarn eines Grundstücks nie erwähnt, dafür aber häufig die Stadt.

Diese Urkunden sind – soweit die entsprechende Siegelbearbeitung vorliegt – durch das Siegel des Gottes beglaubigt.¹⁴ Die Abrollung des Siegels auf Urkunden, in denen ^dNIN.URTA nicht genannt wird, stattdessen aber die Stadt, weist darauf

6. Fleming 1992a: 66 Anm. 47; 2000: 40 Anm. 92. Es gibt jedoch einige Fälle, in denen bestimmte Orte bei ihrem Namen erwähnt werden und eine geographische Bedeutung haben dürften (E 11:12: [SAG.2.KÁM] ^{URU}*ra-bi-i*; E 137:27: SAG.KI.2.KÁM.MA! ^{URU}*U.KI*[*e-kal-te?*]).

7. Nur in einem Fall handelt es sich um ein Haus, d. h. um städtischen Besitz (E 111).

8. Felder in Rabbā(n): E 2; E 6; *AuOrS* 1 2; *AuOrS* 1 11; RE 52. Weingarten in Rabbā(n): *ASJ* 12 16. Zu den Siedlungen, die in den Einflussbereich von Emar gehörten, s. Fleming 1992a: 68–70.

9. Siehe Balza 2008: 156: 64 syrische Immobilienkaufurkunden gegen 25 syro-hethitische; davon sind nur drei auf Felder bezogen. Die Autorin berücksichtigt zwar nicht alle Texte, sondern nur diejenigen, deren Siegelungen veröffentlicht sind, aber die Verhältnisse sind sicherlich richtig.

10. Zur Lesung des Götternamens s. Anm. 14.

11. Lediglich ein Teil der Tafeln, welche die Stadt als Grundbesitzer belegen, gehören zugleich zu dieser Textgruppe. Die Belege befinden sich im Anhang unter Punkt 2. Die Urkunde RE 34 bietet den einzigen Beleg für die Nennung der Großen (^{LÚ.MEŠ}*GAL.GAL*) anstelle der Ältesten als Verkäufer zusammen mit ^dNIN.URTA.

12. Am deutlichsten Yamada 1994: 59 und Fleming 2000: 40–1. Siehe ferner Beckman 1997: 105–6. Anders Leemans 1988: 215–8; 1992: 9–10 und kürzlich wieder d'Alfonso 2005a: 85 Anm. 279, für die der Tempel des ^dNIN.URTA Besitzer der verkauften Immobilien ist. Dieser besäße auch die Rechtsfähigkeit, während die Ältesten als Verwalter und Vertreter des Tempels agieren. Ähnlich Durand & Marti 2003: 161–2.

13. Bemerkenswerte Ausnahmen: *AuOr* 5 3 (ein Feld der Stadt Emar wird von der Stadt und den Ältesten verkauft); *ASJ* 12 2 (ein unbebautes Grundstück des ^dNIN.URTA und der Stadt Emar wird von dem Gott und den Ältesten verkauft, damit die Stadt die von ihr geforderte Tributzahlung leisten kann). Vgl. ferner RE 22 (die Stadt und die Ältesten schenken einem Arzt ein unbebautes Grundstück des ^dNIN.URTA); *AuOrS* 1 14 und E 153 (^dNIN.URTA und die Stadt bzw. ^dNIN.URTA und die Ältesten verkaufen Grundstücke, damit die Stadt die von ihr geforderte Tributzahlung leisten kann).

14. Siehe Beyer 2001: 430–5. Das ^dNIN.URTA-Siegel ist nach der neuen Lesung der akkadischen Inschrift durch Durand 2005 dem Gott Rašap, Sohn des Dagān, zuzuweisen.

hin, dass dieses Siegel zugleich das Stadtsiegel war.¹⁵ Diese enge Beziehung zwischen der Stadt und ihrem Schutzpatron findet sich in vergleichbarer Weise im altassyrischen Aššur, wo die Siegel (mindestens zwei) des Gottes Aššur gleichzeitig als Siegel der Stadtverwaltung (*bīt ālim*) ausgewiesen sind.¹⁶ Darüber hinaus wird in Tall Munbāqa/Ekalte das Siegel des Baʿlaka, der in ganz ähnlichen Kontexten wie ^dNIN.URTA vorkommt, einmal als Siegel des Baʿlaka und der Ältesten der Stadt identifiziert.¹⁷

Der Begriff „Älteste“ sagt gewiss nichts über das Lebensalter der involvierten Personen aus, sondern bezeichnet ausschließlich ihren Status als Sprecher und Vertreter der Stadtgemeinschaft. Leider verraten uns die Texte kaum etwas über ihre soziale Herkunft.¹⁸ Wir wissen auch nicht, inwiefern die Ältesten ein Gremium mit festen Mitgliedern und regelmäßigen Treffen bildeten.¹⁹ Erwähnenswert scheint in diesem Zusammenhang die gelegentliche Nennung eines Bürgermeisters (*ḫazannu*) unter den Zeugen von Rechtsakten, an denen die Ältesten als Partei teilnehmen²⁰, sowie die Existenz eines Herolds (*nāgīru*)²¹, dessen Aufgabe die Bekanntmachung bestimmter Vorgänge gewesen sein dürfte, darunter vielleicht auch die Einberufung von Versammlungen der Ältesten.²²

Die Tafeln, die einen Verkauf durch ^dNIN.URTA und die Ältesten dokumentieren, machen ca. die Hälfte der syrischen und ca. ein Drittel aller Immobilienkaufurkunden aus.²³ Auf die Frage, warum diese Grundstücke verkauft wurden, geben die Texte nur ausnahmsweise eine Antwort. Eine Gruppe von vier Tafeln, auch als *arana*-Dokumente bekannt, begründet die Veräußerungen mit dem Hinweis, dass die Stadt zu Tributzahlungen aufgefordert wurde. Es handelt sich hierbei um ältere Texte, die zur sog. 1. Herrscherdynastie von Emar gehören und mittanzeitlich sind.²⁴

In einigen Urkunden werden ferner die veräußerten Grundstücke als Enteignungen bezeichnet, die von ^dNIN.URTA bzw. ^dNIN.URTA und den Ältesten aufgrund einer Straftat (*ḫītu*) des ehemaligen Besitzers vorgenommen wurden.²⁵

15. In Gs. Kutscher 6 werden als erste Zeugen Liʿmi-šarru und die Stadt Emar genannt und die Tafel trägt das ^dNIN.URTA-Siegel. In E 156 sind neben dem Siegel des Tafelschreibers und dem eines der Zeugen das dynastische Siegel und das ^dNIN.URTA-Siegel vorhanden. Der König erscheint als 1. Zeuge und die Stadt als Strafgeldempfänger. Ferner: Die in E 202 erwähnte Tafel mit dem ^dNIN.URTA-Siegel ist nach Durand & Marti 2003: 177–8 dieselbe, die in E 201 als Tafel mit dem Stadtsiegel (so ihre Lesung) bezeichnet wird.

16. Siehe Dercksen 2004: 90–1.

17. Siehe Werner 2004: 28.

18. Die Ältesten in Syrien in der Spätbronzezeit sind u. a. Thema einer vor kurzem abgeschlossenen Doktorarbeit, die leider nicht eingearbeitet werden konnte (B. E. Solans, *Poderes colectivos en la Siria del Bronce Final*, Zaragoza, 2011). An dieser Stelle sei lediglich auf zwei Texte verwiesen, die uns unmittelbar die Namen von einigen Personen verraten, die zu den Ältesten gehört haben: E 181 und E 93 (nach Bellotto – Ponchia 2006: 387).

19. Zu dieser Problematik s. Fleming 2004: bes. 180–1, 190–2 und van de Mieroop 1999: 144–51.

20. E 148; E 149; E 150; E 157 (frag.); *AuOrS* 1 16; *AuOrS* 1 17; *AuOrS* 1 19; *AuOrS* 1 87; RE 16; *SMEA* 30 4; Gs. Kutscher 6 (Stadt anstelle der Ältesten).

21. Pruzsinszky 2003: 10.

22. Vgl. Mayer 2001: 23–7 für den entsprechenden Befund aus Tall Munbāqa.

23. Siehe Balza 2008: 157–74.

24. Skaist 1998a, 1998b: 61–2; Di Filippo 2008: 62–3; ferner Cohen & d’Alfonso 2008: 20–1; Pruzsinszky 2008: 77.

25. E 1; E 11; E 144; E 154; *AuOrS* 1 13; RE 16; RE 34; *ASJ* 12 7a. Im Testament E 197 erklärt der Erblasser, dass der Erbanteil von einem seiner Söhne aufgrund einer Straftat (*ḫītu*) von ^dNIN.URTA bereits konfisziert wurde. In *SMEA* 30 4 erwirbt der Käufer von ^dNIN.URTA und den Ältesten ein Haus

Chronologisch sind die Texte weiter gestreut als die *arana*-Dokumente und umfassen die gesamte sog. 2. Dynastie von Emar, die zumindest größtenteils nach-hethitisch ist.²⁶ Dennoch sollten hier keine verallgemeinernden Schlüsse gezogen werden, in dem Sinne, dass die von ^dNIN.URTA und den Ältesten verkauften Immobilien in erster Linie auf Enteignungen zurückgehen²⁷. Vielmehr handelte es sich im Wesentlichen um kommunalen Grundbesitz, der auf dem Gewohnheitsrecht beruhte und in einer langen Siedlungsgeschichte verankert war²⁸. Nicht zufälligerweise betreffen die meisten Veräußerungen unbebaute Grundstücke in der Stadt (*eršetu*) oder Felder extra muros (*eqlu*). J.-M. Durand hat diesbezüglich auf Weideplätze oder Flächen an den Mauern, die aus Sicherheitsgründen unbebaut gelassen worden waren, hingewiesen und den Vorschlag geäußert, dass deren Verkauf mit einem Zuwachs der Bevölkerung im Zusammenhang steht²⁹. Dass kommunale Felder als Weideflächen benutzt wurden, bestätigt das *zukru*-Ritual, für das die Stadt Tiere als Opfergabe spendete³⁰.

Die Urkunden der syrischen Schreibtradition sehen eine Geldstrafe für den Fall der Vertragsanfechtung vor.³¹ Wenn ^dNIN.URTA und die Ältesten als Verkäufer auftreten, sind der Gott und die Stadt die Strafgeldempfänger.³² Ein Blick in die gesamte Dokumentation legt nahe, dass diese auch hier eine rechtliche Einheit bildeten. Während der Palast und die „Brüder“ als Strafgeldempfänger alleine belegt sind³³, treten ^dNIN.URTA und die Stadt prinzipiell entweder zusammen auf³⁴ oder

und einen Garten, die den Erbanteil seines Bruders ausgemacht hatten. Vor dem Hintergrund von E 197 ist es sehr wahrscheinlich, dass hier konfiszierte Güter zurückgekauft wurden. Vgl. ferner die Munbāqa-Urkunde WVD OG 102 2, wonach die Stadt die Enteignung beschließt, das konfiszierte Haus dem Dagān-Tempel übergeben wird und die Ältesten es verkaufen.

26. Der Dynastiewechsel wird gegenwärtig entweder im Zusammenhang mit der hethitischen Expansion in Syrien gesehen, wobei der Zeitpunkt unterschiedlich angesetzt wird (Suppiluliuma I. nach Cohen & d'Alfonso 2008: 21 oder Mursili II. nach Fleming 2008: 29–42 und Pruzsinszky 2008: 65–9, 77), oder schon früher datiert (Di Filippo 2008: 57–64).

27. So suggeriert es Beckman 1997: 105–6.

28. Aus diesem Grund gibt es auch keine Urkunden, in denen ^dNIN.URTA und die Ältesten Immobilien kaufen.

29. Durand 1989: 170 Anm. 23. In einem jüngeren Aufsatz (Durand & Marti 2003: 162) wird jedoch behauptet, dass die Verkäufe „pour des raisons de trésorerie (payer le tribut à un suzerain)“ unternommen wurden.

30. Siehe Fleming 1992a: 61–2; 2000: 39, 56 Anm. 25.

31. In den Texten der sog. syro-hethitischen Schreibtradition droht dem Vindikanten keine Geldstrafe. Entscheidend ist die Vorlage des entsprechenden Vertrags. Die einzige Ausnahme bildet *AuOrS* 1 56, eine syro-hethitische Kaufurkunde, die eine Strafzahlung an den Palast nennt. Da der erste Zeuge der ^{LU}UGULA KALAM.MA ist, der zum hethitischen Verwaltungsapparat in Karkemiš gehörte, ist hier vermutlich der dortige Palast gemeint (vgl. ferner *ASJ* 12 5).

32. Ausnahmen: *AuOrS* 1 5 (Stadt alleine); E 11 (Stadt und Palast).

33. Palast als Strafgeldempfänger: E 8; E 10; E 94; E 95; E 97; E 125; E 137; E 138; E 140; E 141; E 142; E 158; E 253; *AuOrS* 1 12; *AuOrS* 1 54; *AuOrS* 1 55; *AuOrS* 1 59; *AuOrS* 1 60; *AuOrS* 1 62; RE 9; RE 59; RE 79; RE 86; *ASJ* 12 8; *ASJ* 12 10; BLMJ 5; BLMJ 7; *JCS* 40 2; *SMEA* 30 2. „Brüder“ als Strafgeldempfänger: E 14; E 111; *AuOrS* 1 58; RE 64; RE 94; *ASJ* 13 32; *ASJ* 13 42. Man kann prinzipiell feststellen, dass der Palast als Strafgeldempfänger vorkommt, wenn Mitglieder der Königsfamilie in irgendeiner Weise involviert sind. Die „Brüder“ sind meistens dann präsent, wenn sie einen Betrag von dem Käufer erhalten oder wenn Erbanteile veräußert werden. Dennoch gibt es mehrere Fälle, in denen kein erkennbarer Grund für die Wahl des Strafgeldempfängers vorliegt (s. Bellotto 1995 für die komplexe Quellenlage bezüglich der „Brüder“).

34. Die meisten Texte betreffen, wie bereits gesagt, Verkäufe durch ^dNIN.URTA und die Ältesten. Darüber hinaus sind ^dNIN.URTA und die Stadt in einigen weiteren Urkunden als Strafgeldempfänger

abwechselnd mit den anderen beiden Institutionen.³⁵ Die Strafe, in der Regel 2000 (Schekel) Silber, ist eine feste Summe und so hoch, dass sie unmöglich jemals entrichtet worden sein kann.³⁶ Anders verhält es sich mit dem Silber aus dem Verkauf von kommunalem Besitz, das irgendwo aufbewahrt gewesen sein muss. Es gibt bislang keinen Hinweis auf die Existenz eines Gebäudes, das entsprechend dem *bīt ālim* im altassyrischen Aššur Sitz der Stadt(verwaltung) gewesen sein könnte.³⁷ Angesichts der engen Verbindung zwischen der Stadt und dem Gott ^dNIN.URTA scheint es nicht undenkbar, dass der ^dNIN.URTA-Tempel die Schatzkammer der Stadt beherbergte oder sogar die „Stadtkasse“ mit dem Schatz des Gottes ^dNIN.URTA identisch war. Eine Identität zwischen dem Gold- und Silberschatz der Stadt Aššur und dem Hort des Gottes Aššur in altassyrischer Zeit wurde ebenfalls in Erwägung gezogen.³⁸

Dieselben Überlegungen gelten einer Gruppe von Texten, bestehend aus vier Darlehen und einer Kaufurkunde, in denen festgehalten wird, dass das ausgehängte Silber nach dem (Gewicht)stein der Stadt Emar (NA₄^{URU}Emar^{KI}) abgewogen wurde.³⁹ Dieser Ausdruck kann sowohl eine abstrakte Gewichtseinheit, wohl den Hauptstandard, als auch dessen konkrete Träger, die Gewichtsteine im wörtlichen Sinne, bezeichnen.⁴⁰ Einige Exemplare davon dürften sich in unmittelbarem Besitz der Stadt befunden haben und u. a. für eigene Zwecke (z. B. den Verkauf von kommunalem Land) oder als Entscheidungshilfe in Streitfällen benutzt worden sein. Man fragt sich auch hier, wo diese Gewichtsteine gewesen sein könnten und ist aus den oben genannten Gründen ebenfalls geneigt, den ^dNIN.URTA-Tempel als einen

belegt: RE 22 (Schenkung); RE 14 und ASJ 14-1 (Verkauf durch den König); RE 70, ASJ 12 15 und ASJ 12 16 (Kaufverträge zwischen Privatleuten). Ausnahmen bilden die schon erwähnte Urkunde *AuOrS* 1 5 sowie ASJ 12 7b und BLMJ 9. Die erste sieht die Stadt alleine als Strafgeldempfänger vor. Da es sich um einen Verkauf durch ^dNIN.URTA und die Ältesten handelt, bestätigt diese Formulierung jedoch den Eindruck, dass Gott, Älteste und Stadt rechtlich identisch sind. Der zweite Text stellt die Schenkung eines Feldes aus königlichem Besitz an Mašruḫe, Seher des Königs und der Stadt, dar. ^dNIN.URTA ist Strafgeldempfänger und offensichtlich mit der Stadt verbunden. BLMJ 9 ist ein Kaufvertrag zwischen Privatleuten mit der Stadt als Strafgeldempfänger.

35. Stadt und Palast: E 11; *AuOrS* 1 86 (statt É.GAL Name des Königs); RE 3. ^dNIN.URTA und Palast: BLMJ 4. Stadt und „Brüder“: E 20; E 111; *AuOrS* 1 51; *AuOrS* 1 57; *AuOrS* 1 67; RE 20; RE 31; RE 35; ASJ 12 1; ASJ 12 14. ^dNIN.URTA und „Brüder“: E 109; E 110; E 130; *AuOrS* 1 63; RE 33. Einzelfälle stellen *AuOrS* 1 14 (^dNIN.URTA, Stadt und Palast), E 156 (Käufer und Stadt) sowie E 172 (Palast und „Brüder“) dar.

36. Für Beckman 1997: 103 ist der Strafzweck die Abschreckung. Leemans 1992: 12 behauptet seinerseits, dass es sich um eine verkürzte Form der altbabylonischen Vertragssicherungsklausel handelt, wonach sich die Parteien durch einen Eid verpflichteten, die Vereinbarung nicht anzufechten und in Mari zusätzlich mit einer hohen Geldstrafe gemahnt wurden. Demzufolge werde in den Emar-Texten nicht die Anfechtung des Vertrags, sondern die Nicht-Achtung des Eides bestraft. Dies sei immer dasselbe Vergehen und sehr gravierend und würde erklären, weshalb die Strafe eine feste Summe ist und von so großer Höhe.

37. Vgl. Dercksen 2004: 76–7. Zur möglichen Lokalisation des *bīt ālim* im sog. Schotterhofbau unter dem Alten Palast, s. ibd. 6–13.

38. Dercksen 2004: 77–81.

39. Belege im Anhang unter Punkt 4. In einem Fall (E 75) wird die Pluralform (NA₄.MEŠ^{URU}Emar) benutzt. Es handelt sich um eine Darlehensurkunde des syro-hethitischen Typs.

40. Chambon 2006. Neben dem (Gewicht)stein der Stadt Emar sind ein großer/schwerer (Gewicht)stein des Landes Subarû (E 23), (Gewicht)steine des Landes Amurru (E 21) sowie (Gewicht)steine des Hafens (E 87) belegt. Ob die Palastverwaltung einen eigenen Standard besaß oder den der Stadt benutzte, ist aufgrund fehlender Informationen leider nicht auszumachen.

starken Kandidaten zu betrachten.⁴¹ A. Otto hat ihrerseits im Hinblick auf den archäologischen Befund vorgeschlagen, dass die Versammlungen der Ältesten im Tempel des Stadtgottes stattgefunden haben könnten.⁴²

2. Politik

Die Zeugenliste der Urkunden, die einen Immobilienverkauf durch ^dNIN.URTA und die Ältesten belegen, wird – wenn sie erhalten ist – stets durch einen oder mehrere Mitglieder der königlichen Familie eingeleitet, und zwar sowohl der 1. als auch der 2. Dynastie. Wie ist diese Tatsache zu bewerten? Bedeutet die königliche Anwesenheit, dass der Palast in irgendeiner Weise Kontrolle über den kommunalen Grundbesitz ausübte oder letztendlich sogar der Eigentümer war, wie es P. Steinkeller behauptet hat?⁴³ Diese Ansicht scheint mir allzu sehr von den mesopotamischen Verhältnissen geprägt, die maßgeblich von großen „staatlichen“ Institutionen, sei es Palast oder Tempel, bestimmt waren. Dagegen lehrt ein Blick in die gesamte Textevidenz, dass der Einfluss der Könige in Emar in den verschiedenen Lebensbereichen begrenzt war.⁴⁴ In Bezug auf die erwähnten Urkunden fällt z. B. auf, dass der Herrscher nicht alleine, sondern in Verbindung mit anderen Zeugen und grundsätzlich ohne Titel erscheint, also quasi als hochrangige Persönlichkeit, als *primus inter pares*.⁴⁵

Vor diesem Hintergrund ist es sicherlich zutreffender, eine Gesellschaftsform zu postulieren, in der königliche und städtische Autorität keine hierarchische Beziehung zueinander haben, sondern auf derselben Ebene handeln, wie es bereits aus dem altassyrischen Aššur bekannt ist.⁴⁶ Da aber soziale Strukturen, weil kulturell definiert, gleichzeitig Prozesse darstellen, sind sie Veränderungen unterzogen. R. Pruzsinszky hat diesbezüglich aufgezeigt, dass die städtische Autorität Beeinträchtigungen erfuhr.⁴⁷ Sie wies insbesondere auf die – zuvor von A. Skaist beobachtete – unterschiedliche Siegelung der Urkunden, die den Verkauf von kommunalem Grundbesitz dokumentieren, hin. Wenn die Zeugenliste von einem oder mehreren

41. Fleming 2000: 42 schlägt den sog. *Temple M 2* als ^dNIN.URTA-Tempel vor.

42. Otto 2006: 209 weist auf architektonische Übereinstimmungen zwischen den Langräumen der Antentempel und den Haupträumen der Wohnhäuser hin. In einem Vortrag fügte sie außerdem eine interessante Beobachtung aus Tall Bazi hinzu. Der Befund aus dem dortigen Tempel zeige eindeutig, dass in ihm getafelt und getrunken wurde (Otto 2008). Vgl. ferner die Munbāqa-Urkunde WVD OG 102 7, die in einem Tempeltor geschrieben wurde. Da sie den Verkauf eines Feldes durch den Gott Ba'la und die Ältesten der Stadt dokumentiert, ist anzunehmen, dass es sich um den Tempel des Stadtgottes handelte.

43. Steinkeller 1999: 314 Anm. 22. Der Autor basiert seine Behauptung auf den *hītu*-Dokumenten. In ihnen wird festgehalten, dass die Enteignung die Folge einer Straftat ist, die der enteignete Besitzer gegen seinen Herrn (*ana bēlišu, ana muḥḥi bēlišu*) verübt hat (Ausnahmen zu dieser Formulierung sind RE 16: *ana bēlišu u URUEmar^{KI}* sowie RE 34: *ana ālišu u bēlišu*). Steinkeller geht davon aus, dass der erwähnte Herr der König ist (der Textzusammenhang legt aber eher ^dNIN.URTA nahe) und schließt daraus, dass der konfiskierte Grundbesitz, den er offensichtlich in allen Texten, die den Verkauf durch ^dNIN.URTA und die Ältesten dokumentieren, vermutet, letztendlich der Krone gehört und dass diese den Kaufpreis erhält.

44. Siehe insbesondere Fleming 1992a und Démare-Lafont 2008: 208–10. Pruzsinszky 2007: 31 vergleicht den König von Emar mit einem mesopotamischen *rabiānum* „Stadtvorsteher“. Ferner werden in der Urkunde ZA 90 6:4–6, 11–2 die Stadt und der König separat als Nachbarn der verkauften Felder angegeben.

45. Einzige Ausnahme: ASJ 12 16:22: IGI *pīl-su-^dda-gan* LUGAL.

46. Siehe Larsen 1976: Part II und ferner Fleming 2004: bes. 195–7, 222–8, 235–41 für grundlegende Überlegungen ausgehend von den Mari-Texten.

47. Pruzsinszky 2008: bes. 75–6.

Mitgliedern der 1. Dynastie eingeleitet wird, ist lediglich das ^dNIN.URTA-Siegel abgerollt.⁴⁸ Wenn es Mitglieder der 2. Dynastie sind, tragen die Tafeln zusätzlich das dynastische Siegel.⁴⁹ Dies wurde dahingehend interpretiert, dass die Herrscher der 1. Dynastie Teil der Stadtverwaltung waren, während die Könige der 2. Dynastie an Macht gewonnen haben müssen, da sie als separate Institution klar erkennbar werden.⁵⁰

An diese Beobachtung lassen sich weitere anfügen. Aus der Zeit der 1. Dynastie sind zwei Bestallungsurkunden überliefert, die vom König in Übereinkunft mit der Stadt bzw. den Ältesten ausgestellt wurden⁵¹, während die Herrscher der 2. Dynastie vergleichbare Entscheidungen alleine trafen.⁵² D. Fleming hat ferner in seinen Untersuchungen zu den Ritual-Texten aus Emar den eminent kollektiven Charakter dieser Veranstaltungen betont, sowohl angesichts der Teilnehmer als auch der Opferdarbringer und der Kulttopographie.⁵³ Man könnte von wahren Volksfesten sprechen, deren Organisation hauptsächlich in den Händen einer hochrangigen Familie von Opferschauern lag.⁵⁴ Eines dieser Feste, das sog. *zukru*, war dem Gott Dagān gewidmet und ist in zwei Fassungen überliefert. Im längeren, wohl jüngeren Text hat der König als Opferspender – heute würden wir Sponsor sagen – eine unvergleichbar starke Präsenz, die seinen gesteigerten Einfluss widerspiegeln dürfte, obwohl er am Fest nicht persönlich teilnimmt.⁵⁵

Manche Anhaltspunkte lassen außerdem die Mutmaßung zu, dass es zwischen den Königen der 2. Dynastie und der Stadt vorübergehend zu Spannungen bzw. Interessenkonflikten kommen konnte. Aus der Zeit des Zū-Aštarti sind keine Kaufurkunden überliefert, die einen Immobilienverkauf durch ^dNIN.URTA und die Ältesten dokumentieren. Gleichzeitig lässt sich dieser Herrscher in den Urkunden,

48. Ausnahmen sind – soweit bekannt – einerseits E 148 und (nach Beyer 2001: 434; dagegen Fleming 2008: 33 Anm. 20) *AuOrS* 1 14, die neben dem ^dNIN.URTA-Siegel auch das dynastische Siegel aufweisen (*AuOrS* 1 14 nennt zudem ^dNIN.URTA, die Stadt und den Palast als Strafgeldempfänger), und andererseits E 149 und *AuOr* 5 3, die kein ^dNIN.URTA-Siegel tragen, sondern allein Privatsiegel anderer Zeugen.

49. Zum dynastischen Siegel s. Beyer 2001: 430–7. Beyer betont, dass es sich eigentlich um ein Familiensiegel handelt, da es nicht nur vom König, sondern auch von Mitgliedern seiner Familie benutzt wurde. Ausnahmen ohne dynastisches Siegel: RE 2, RE 16 und RE 34 (Iaḥši-Dagān, Sohn des Baʿl-mālik; alle drei nach Pruzsinszky 2008: 73); *AuOrS* 1 2 (Baʿl-kabar, Sohn des Iaḥši-Dagān); E 11 (ʿAbbānu, Sohn des Baʿl-kabar); E 4 und *AuOrS* 1 8 (Pilsu-Dagān, Sohn des Baʿl-kabar); *Iraq* 54 4 (Elli, Sohn des Pilsu-Dagān); E 152 (frag.). Einige Tafeln sind außerdem von dem Schreiber bzw. von anderen Zeugen gesiegelt, z. B. E 148; E 150; E 152; *AuOrS* 1 5; *AuOrS* 1 14; *AuOrS* 1 15; *AuOrS* 1 16; *AuOrS* 1 19 (1. Dynastie); E 126; E 144; E 146 (2. Dynastie).

50. Siehe auch Yamada 1994 und ferner Balza 2008: 160–1.

51. Gs. Kutscher 6 (nach Durand & Marti 2003: 145–9): Der König und die Stadt Emar ernennen den Irʾib-Baʿl, Sohn des Lalu und Gesandter vor dem hurritischen König, zum *šangū* des Nergal-Tempels und übergeben ihm ein *siḥpu*-Feld in Anerkennung für seine erfolgreiche Vermittlung. *AuOrS* 1 87 (nach Durand & Marti 2003: 148–149): Der König und die Ältesten der Stadt ernennen den Pilsu-Dagān, Sohn des Baʿl-mālik, zum *šangū* des Tempels des Rašap der Betylen.

52. *AuOrS* 1 86 (nach Durand & Marti 2003: 162–163): Der König vergibt ein Privileg (Ausübung des Berufs des Barbiers), das neu bestätigt wird, da die alte Urkunde verloren ging. Strafgeldempfänger sind der König und die Stadt. *ASJ* 12 7b: Der König schenkt dem Mašruḫ, Seher des Königs und der Stadt, ein Feld aus seinem Besitz für die eingetretene Vorhersage bezüglich der Belagerung der Stadt durch die Hurriter. ^dNIN.URTA ist Strafgeldempfänger. E 17: s. Anm. 58.

53. Fleming 1992b: 86, 103–4, 195–7; 1996: 96–101; 2000: 38–42, 153–4.

54. Vgl. Démare-Lafont 2008: bes. 216.

55. Fleming 1992a: 61–2; 2000: 56–7.

in denen er als Zeuge vorkommt, mit dem Königstitel anführen.⁵⁶ Kein anderer macht so konsequent Gebrauch von diesem Titel.⁵⁷ Könnte man dahinter nicht ein Streben nach einem größeren Machtanspruch vermuten? Vielleicht steht die Revolte gegen Zū-Aštarti ebenfalls in diesem Zusammenhang.⁵⁸ Wir erfahren von ihr in einer Urkunde, die für einen der beiden Männer, die den Aufstand aufgedeckt haben, aufgesetzt wurde und ihm als Anerkennung eine vom König erteilte Pfründe am Šalaš-Tempel zusichert. Die aufständischen Truppen (ÉRIN.MEŠ URU^{e-mar}^{KI})⁵⁹, die sich auf dem Markt versammelt hatten, wurden im Auftrag des Königs von der Stadt Emar (URU^{e-mar}^{KI}) gebändigt. Es ist nicht klar, wie der Begriff URU^{e-mar}^{KI} in diesem Kontext aufzufassen ist. Mir scheint, dass die Wortwahl weniger mit der Realität als mit der Absicht zu tun hat, den breiten Rückhalt des Königs zum Ausdruck zu bringen und das angerichtete Blutbad – die eine Hälfte der Männer wurde im Kampf getötet, die andere Hälfte gepfählt – zu rechtfertigen.

Die neuen Untersuchungen zum chronologischen Verhältnis zwischen den beiden Schreibtraditionen in Emar, die eingangs erwähnt wurden, haben folgenreiche Auswirkungen auf unser Verständnis der königlichen Autorität. Die lokalen Herrscher kommen in den syro-hethitischen Texten, die in der zweiten Hälfte des 13. Jh. während der Regierung Ini-Teššups die syrischen Tafeln ersetzt haben sollen, nicht vor. Unabhängig davon, wie man diese veränderte Situation zu deuten vermag (Abschaffung des lokalen Königtums durch die Hethiter?), ist für das hier behandelte Thema von Bedeutung, dass kommunale Institutionen – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – weiterhin belegt sind, obgleich auch sie wahrscheinlich an Geltung einbüßen mussten.

3. Recht

L. d'Alfonso hat in seinem Buch über das Gerichtswesen in Syrien während der hethitischen Herrschaft zwei Hauptaspekte herausgearbeitet, die den hethitischen (genauer gesagt karkemisischen) Einfluss in Emar deutlich erkennen lassen. Einerseits zeigen die Prozessurkunden, dass lokale Autoritäten – belegt sind die Ältesten, die Großen und der König – in ihrer richterlichen Funktion zunehmend von Mitgliedern des karkemisischen Hofes bzw. von Beamten aus Karkemiš verdrängt wurden.⁶⁰ Im Einzelnen sind es der König selbst, die sog. Söhne des Königs und vor allem der Aufseher des Landes (LÚUGULA KALAM.MA), der allerdings

56. *AuOrS* 1 55; RE 9; RE 79; *ASJ* 12 8 (alles Kaufurkunden); E 17 (Erteilung einer Pfründe); E 256 (Adoption); RE 8; *RA* 77 2 = *ASJ* 13 26 (Testamente).

57. Diese Entwicklung ist schon bei Pilsu-Dagān, dem Vorgänger von Zū-Aštarti, bemerkbar. Siehe Fleming 2008: 39, der (erneut) darauf hinweist, dass mit Pilsu-Dagān der Palast alleine als Strafgeldempfänger vorkommt, sowie Démare-Lafont 2008: 210–3.

58. E 17. Siehe die neue Bearbeitung von Durand & Marti 2003: 142–5. Andere, zum Teil konträre Interpretationen der Regierung Zū-Aštartis geben Cohen & d'Alfonso 2008: 7–9 (Zū-Aštarti sei ein Usurpator) und Fleming 2008: 31–32, 39 (Zū-Aštarti habe die königliche Macht einschränken wollen).

59. Appositionell zu ÉRIN.MEŠ URU^{e-mar}^{KI} werden *ḫu-up-šu ù LÚ.MEŠ AḪ.ḪI.A ša LUGAL-ri* (Z. 3–4) genannt. Durand & Marti 2003: 143 gehen von einem abwertenden Gebrauch der Bezeichnung *ḫupšu*, im Sinne „gens du peuple“ aus. In den LÚ.MEŠ AḪ.ḪI.A ša LUGAL-ri sehen sie „nobles, les frères du roi, c'est-à-dire ceux qui font partie du groupe de pouvoir qui gravite autour de la personne royale“. Ähnlich auch Bellotto 1995: 225. Möchte man der hier vorgeschlagenen Interpretation folgen, so muss man annehmen, dass der König in seinem Machtstreben auch Gegner innerhalb der eigenen Reihen hatte.

60. D'Alfonso 2005a: 96–8, 199. Die Ältesten sind darüber hinaus Vollstrecker von Strafen, die eine Enteignung vorschreiben (s. weiter oben unter Anm. 25). Schließlich sind sie in „notarieller“ Funktion belegt: E 93; E 205; ferner E 215 (Älteste von Uri).

häufig zusammen mit den Ältesten oder den Großen vorkommt.⁶¹ Andererseits verfügen wir über einen Text (E 18), in dem Ini-Teššup die Folgen eines Rechtsakts unter Berufung auf den Eid von Emar (*mamitu ša URU Emar*) ändert. Der Betroffene, ein Einwohner von Emar, war vermutlich infolge seiner Zahlungsunfähigkeit in Schuldknechtschaft gefallen. Sein Gläubiger war Hešmi-Teššup, Bruder von Ini-Teššup, weshalb hethitisches Recht angewandt wurde. Dieses setzte in solchen Fällen offenbar Kollektivhaftung voraus, da auch Familien- und Haushaltsangehörige in den Dienst des Hešmi-Teššup eintraten.⁶² Daraufhin erhob der Mann aus Emar Einspruch bei Ini-Teššup und konnte ein milderes Urteil bewirken, denn der Eid von Emar sah lediglich Individualhaftung vor.⁶³ Nach d'Alfonso bezieht sich *mamitu* in diesem Zusammenhang auf ein Abkommen zwischen Karkemiš und Emar, analog zu den Vereinbarungen zwischen Karkemiš und Ugarit in Bezug auf die Ermordung von Händlern.⁶⁴ Diese wären Teil einer gesetzgebenden Reformpolitik, die mit Ini-Teššup einsetzte.⁶⁵

Zwei Umstände sind hier besonders wichtig. Auf der einen Seite tritt die Stadt unter hethitischer Herrschaft weiterhin als völkerrechtliche Entität in Erscheinung. Man denke an die bereits erwähnten *arana*-Dokumente aus vorhethitischer Zeit, in denen die Veräußerung von kommunalem Grundbesitz mit der Erklärung versehen wird, dass die Stadt zur Zahlung von Tribut an den (mittanischen) König aufgefordert wurde. Nicht der König, sondern die Stadt als Kollektiv besitzt völkerrechtliche Handlungsfähigkeit.⁶⁶ Die ihr zugeschriebenen Handlungen stehen in diesen Texten nicht zufällig im Plural.

61. D'Alfonso 2005a: 51–86. Die Wahl des Richters erfolgte weniger aufgrund sachlicher Zuständigkeiten, sondern vornehmlich aufgrund der sozio-politischen Stellung der Parteien. D'Alfonso weist den Ältesten lediglich eine Beraterfunktion zu und unterscheidet sie von den Großen. So z. B. auch Heltzer 2001: 232–3 und 235. Dagegen z. B. Leemans 1988: 237 sowie Beckman 1992: 48–9, die Älteste und Große gleichsetzen.

62. E 18:4–5: „Daraufhin hatte der König den Kitta, seinen Vater [und] seinen Haushalt im Dienst des Hešmi-Teššup wie (es) in Ḫatti (üblich ist) für alle Zukunft durch eine gesiegelte Urkunde bestätigt“. Yamada 1995: 307–309 weist auf RS 17.130 (PRU IV, 103–105) hin, eine Entscheidung Ḫattušilis III. bezüglich der Kaufleute von Ura in Ugarit, die hethitisches Recht bei Verschuldung widerspiegeln soll. Demnach konnte ein zahlungsunfähiger Ugariter von seinem Gläubiger aus Ura zusammen mit Frau und Kindern versklavt werden. Durand 1989: 176 meint hingegen, dass der Hintergrund der Auseinandersetzung in E 18 eine politische Angelegenheit war.

63. E 18:13–14: „Nur Kita ist dein Diener. Auf seinen Vater, seinen Haushalt (und) seine Söhne sollst du keinen Anspruch erheben“.

64. D'Alfonso 2000: 289–2; 2005a: 99–100, 115; 2005b: 25–27. Im erstgenannten Aufsatz macht der Autor die interessante Beobachtung, dass die Bezeichnung ^{LÜ}*bēl mamiti* (nach der Kopie: *ma-mi-ia-ti*) *ša URU Emar* in der letzten Zeile der Tafel (E 18:25) auf den König von Karkemiš zu beziehen sei und übersetzt: „He is guarantor of the Emar town agreement“. Yamada 1995: 307 Anm. 43 fasst seinerseits die Form *ma-mi-ia-ti* als einen Plural auf, so dass es nicht nur einen, sondern mehrere Abkommen mit Emar gäbe. Wir hätten es also hier nicht mit einem Staatsvertrag zu tun (so Adamthwaite 2001: 203–7), sondern mit Vereinbarungen über spezifische Rechtsangelegenheiten, die das Verhältnis zwischen den Einwohnern von Karkemiš und denen von Emar betrafen, wie z. B. die Zahlungsunfähigkeit bei Obligationen. Von Bedeutung ist die Tatsache, dass die Vereinbarungen aus Ugarit (*rikšu/rikiltu*) ebenfalls mit den Ugaritern (^{LÜ}MEŠ KUR (^{URU})*Ugarit* bzw. *ša KUR URU Ugarit*) geschlossen wurden, obgleich es dort ein starkes Königtum gab. Man beachte ferner die Einleitung von RS 17.146 (PRU IV, 154–157): „Ini-Teššup, König von Karkemiš, Sohn des Šaḫurrunuwa, Enkel des Šarru-kušuh, der Held, hat folgendes Abkommen zwischen denjenigen aus Karkemiš und denjenigen aus Ugarit geschlossen“. Die Rolle des Königs von Karkemiš könnte hier mit der im Emar-Text vorkommenden Bezeichnung „Garant der Abkommen“ beschrieben werden.

65. D'Alfonso 2000: 294–5; 2005a: 195–6.

66. Vgl. WVDOG 102 1 für ähnliche Verhältnisse in Ekalte.

Auf der anderen Seite wird in der Vereinbarung mit dem hethitischen Oberherrn lokales Recht beachtet. Dieses wird in den Texten explizit als „Recht der Stadt“ (*kīma āli* wörtlich „entsprechend der Stadt“) bezeichnet, und zwar sowohl in der syrischen als auch in der syro-hethitischen Tradition.⁶⁷ Es wird allgemein als Gewohnheitsrecht gedeutet.⁶⁸ Nach W. Leemans war jedoch zumindest ein Teil des Stadtrechts schriftliche Rechtsetzung. Er stützte sich dabei auf eine Erbteilungsklausel (E 176:34), wonach der älteste Bruder einen Vorzugsanteil erhielt (zwei Anteile gegenüber jeweils einem Anteil für seine Brüder) „in (Übereinstimmung mit) den gesiegelten Urkunden des Tores“ (*ina kanikātu ša bābi*).⁶⁹ Folgt man dieser Auffassung, so übte die Stadt auch eine normative Funktion aus, die in den von der Stadt(versammlung) promulgierten und schriftlich fixierten Rechtsnormen aus altassyrischer Zeit (*awât naru’ā’im* „Wörter der Stele“) erneut eine Parallele findet.⁷⁰

4. Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Begriff „Stadt“ über den geographischen Gesichtspunkt hinaus mehrere Aspekte wirtschaftlicher, religiöser, politischer sowie rechtlicher Natur vereinte. Die Texte legen eine enge Beziehung zwischen der Stadt, dem Gott ^dNIN.URTA und den Ältesten nahe, obgleich sie kaum etwas über die involvierten Personen und die Bedingungen ihres gemeinsamen Handelns preisgeben. Besonders hervorzuheben ist, dass kommunale und monarchische Autorität teilweise konkurrierende, teilweise zusammenwirkende Kräfte in der Gesellschaft darstellten. Inwieweit die Eingliederung in das hethitische Reich die kollektive Handlungsfähigkeit eingeschränkt hat, bleibt Aufgabe künftiger Untersuchungen.

Die auf kollektiven Institutionen beruhende Gesellschaftsform, die D. Fleming in seinem jüngsten Buch als „Gemeindewesen in einer Welt von Königen“ umschrieb⁷¹, war gewiss – in unterschiedlichen Ausprägungen – weniger selten als es uns die überlieferten Quellen errahnen lassen. Es wurde in diesem Zusammenhang wiederholt das altassyrische Aššur erwähnt, aber auch in der kleinteiligen politischen Landschaft Kanaans lassen sich Ansätze einer bedeutenden Tradition kollektiven Handelns antreffen.⁷² Anders als es D. Arnaud zunächst annahm, stammt diese Tradition in Emar nicht aus einer unlängst zurückgelassenen nomadischen Vergangenheit⁷³, sondern hat ihre Wurzeln in einer langen urbanen Geschichte. Die Texte aus Ebla und speziell die aus Mari suggerieren, dass diese Tradition im 3. und in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends noch stärker ausgeprägt war.⁷⁴ In dieser

67. Belege im Anhang unter Punkt 5. Es handelt sich hauptsächlich um Texte aus dem Bereich des Familienrechts (Testamente, Adoptionen, Heiratsverträge). In der Darlehensurkunde ASJ 13 34 wird außerdem der Zins nach dem Recht der Stadt berechnet.

68. Beckman 1996: 58; Westbrook 2003: 676. Yamada 1997 war mir leider nur bedingt zugänglich, da auf Japanisch mit englischem Abstract verfasst (vgl. ergänzend Yamada 2006: 224 mit Anm. 8).

69. Leemans 1988: 233; 1992: 17–9.

70. Vgl. Veenhof 1995. Eine normative Funktion des Königs von Emar (vgl. aB *šimdat šarrim*) ist bislang nicht belegt.

71. Fleming 2004: 177 („corporate polity in a world of kings“). Vgl. auch den Beitrag von S. Démare-Lafont im vorliegenden Band, die das sozio-politische System in Emar als Oligarchie bezeichnet.

72. Reviv 1969; 1989: bes. Kap. 8. Vgl. ferner den Beitrag von G. Wilhelm in diesem Band.

73. Arnaud 1980: 259–261.

74. Siehe zuletzt Adamthwaite 2001: 179–188 sowie Fleming 2004: 207–8, 212–4.

Emar, Chronologie

PERIODE	TEMPELBEZIRK		OBERSTADT (OS)	STADTMAUER (SM)
	Tempel des Baʿal (TB)	Tempel der Aschtarte (TA)		
Römisches Reich	Spättrömische Gräber	Spättrömische Gräber	——	Spättrömische Gräber
Eisenzeit	Hiatus	Hiatus	Hiatus	Hiatus
Spätbronzezeit (ca. 1600–1200)	Schicht TB I A-C	Schicht TA I	Häuser Schichten OS 1–3	Kein Befund
	Schicht TB II	Schicht TA II?		
Mittelbronzezeit (ca. 2000–1600)	Schichten TB 3–4?	Schichten – SM 1 A-C)	Häuser Schichten OS 4–8	Schichten SM 1 A-C
Frühbronzezeit ca. 2200–2000	Räume I -XII Schichten 5 A-C	Nicht ausgegraben	Schicht OS 9	
Frühbronzezeit vor 2200 BCE				

Hinsicht könnte die Freilegung der mittel- und frühbronzezeitlichen Schichten in Emar besonders wertvolle Informationen hervorbringen.

Anhang

1. Stadt als Grundbesitzer in Beschreibungen von Grundstücksgrenzen

Li'mi-šarru, Sohn des Ir'ib-Baʿl
AuOrS 1 18

Baʿl-kabar, Sohn des Iaḥši-Dagān
AuOrS 1 2, *AuOrS* 1 3, RE 52

'Abbānu, Sohn des Baʿl-kabar
E 2, E 6, *AuOrS* 1 6

Pilsu-Dagān, Sohn des Baʿl-kabar

E 138, E 146, *AuOrS* 1 7, RE 49, *ASJ* 12 7b, *ASJ* 12 16, *SMEA* 30 3

Elli, Sohn des Pilsu-Dagān

E 142, E 147, *AuOrS* 1 11, *AuOrS* 1 12, RE 24 ZA 90 6

Weitere Texte

E 111, E 169, *ASJ* 10 F, *ASJ* 12 14, *ASJ* 12 15 (= *AuOrS* 5 6), *AuOr* 5 1

2. ^dNIN.URTA und die Ältesten als Verkäufer von Immobilien

Ir'ib-Baʿl

AuOrS 1 14

Igmil-Dagān, Sohn des Ir'ib-Baʿl

E 150, E 153, *AuOrS* 1 15, RE 91, *ASJ* 12 2

Li'mi-šarru, Sohn des Ir'ib-Baʿl

AuOrS 1 16, *AuOrS* 1 17, *AuOrS* 1 18

Išbi-Dagān, Sohn des Li'mi-šarru

E 148

Zū-Baʿla, Sohn des Išbi-Dagān

AuOrS 1 19

Iaḥṣi-Dagān, Sohn des Baʿl-mālik

AuOrS 1 1, RE 2, RE 16

Baʿl-kabar, Sohn des Iaḥṣi-Dagān

E 1, E 144, *AuOrS* 1 2, *AuOrS* 1 3, *AuOrS* 1 4, RE 52

ʾAbbānu, Sohn des Baʿl-kabar

E 2, E 3, E 6, E 11, E 126, *AuOrS* 1 5, *AuOrS* 1 6, RE 71

Pilsu-Dagān, Sohn des Baʿl-kabar

E 4, E 146, E 155, *AuOrS* 1 7, *AuOrS* 1 8, *AuOrS* 1 9, RE 29, RE 49, *ASJ* 12 7a, *SMEA* 30 3

Elli, Sohn des Pilsu-Dagān

E 9, E 139, E 147, *AuOrS* 1 10, *AuOrS* 1 11, RE 5, RE 24, *BLMJ* 6, *BLMJ* 11(?), *SMEA* 30 4, *Iraq* 54 4, Gs. Kutscher 4, *ZA* 90 6

Baʿl-kabar, Sohn des Elli

AuOrS 1 13, RE 81

Weitere Texte

E 12, E 145, E 149, E 151, E 152, E 154, RE 38, *BLMJ* 10, *AuOr* 5 1, *AuOr* 5 2

3. Stadt als Strafgeldempfänger

Alle Belege unter Punkt 2.

Weitere Texte: E 11, E 20, E 111, E 156, *AuOrS* 1 51, *AuOrS* 1 57, *AuOrS* 1 67, *AuOrS* 1 86, RE 3, RE 14, RE 22, RE 31, RE 35, RE 70, *ASJ* 12 1, *ASJ* 12 14, *ASJ* 12 15, *ASJ* 12 16, *ASJ* 14-1, *BLMJ* 9, *AuOr* 5 3

4. (Gewicht)stein der Stadt

E 24, E 75, *ASJ* 13 33, *ASJ* 13 34, *BLMJ* 4

5. Recht der Stadt

E 29, E 112, E 177, E 184, E 201, E 203, *AuOrS* 1 46, RE 8, RE 28, RE 30, RE 61, RE 69, *ASJ* 13 23, *ASJ* 13 34, Gs. Kutscher 2

Zitierte Keilschrifttexte

- ASJ* 10 A. Tsukimoto, Sieben spätbronzezeitliche Urkunden aus Syrien. *ASJ* 10, 1988: 153–189.
- ASJ* 12 A. Tsukimoto, Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (I). *ASJ* 12, 1990: 177–259.
- ASJ* 13 A. Tsukimoto, Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (II). *ASJ* 13, 1991: 275–333.
- ASJ* 14 A. Tsukimoto, Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (III). *ASJ* 14, 1992: 289–310.
- ASJ* 14-1 A. Tsukimoto, An Akkadian Field Sale Document Privately Held in Tokyo. *ASJ* 14, 1992: 311–315.
- AuOr* 5 D. Arnaud, La Syrie du Moyen-Euphrate sous le protectorat hittite: contrats de droit privé. *AuOr* 5, 1987: 211–241.
- AuOrS* 1 D. Arnaud, *Textes syriens de l'âge du Bronze récent*. Aula Orientalis-Supplementa 1. Barcelona: AUSA, 1991.
- BLMJ* J. G. Westenholz, *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem. The Emar Tablets*. Cuneiform Monographs 13. Groningen: Styx, 2000.
- E D. Arnaud, *Recherches au pays d'Aštata. Emar VI/1–4*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985–1987.

- Gs. Kutscher M. Sigrist, Seven Emar Tablets. Pp. 165–187, pls. II–VIII in *Kinattūtu ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume*, ed. A. F. Rainey. Tel Aviv: Tel Aviv University, Institute of Archaeology, 1993.
- Iraq* 54 S. Dalley & B. Teissier, Tablets from the Vicinity of Emar and Elsewhere. *Iraq* 54, 1992: 83–111.
- JCS* 40 G. Beckman, Three Tablets from the Vicinity of Emar. *JCS* 40, 1988: 61–68.
- PRU IV J. Nougayrol, *Textes accadiens des Archives Sud*. PRU 4. MRS 9. Paris: Imprimerie Nationale, 1956.
- RA* 77 J. Huehnergard, Five Tablets from the Vicinity of Emar. *RA* 77, 1983: 11–43.
- RE G. Beckman, *Texts from the Vicinity of Emar*. HANE/M 2. Padova: Sargon srl, 1996.
- SMEA* 30 D. Arnaud, Tablettes de genres divers du Moyen-Euphrate. *SMEA* 30, 1992: 195–245.
- WVDOG 102 s. Mayer 2001.
- ZA* 90 M. P. Streck, Keilschrifttexte aus Münchener Sammlungen. *ZA* 90, 2000: 263–280.

Literatur

- Adamthwaite, M. R.
2001 *Late Hittite Emar: The Chronology, Synchronisms, and Socio-Political Aspects of a Late Bronze Age Fortress Town*. ANES Supplement Series 8. Louvain: Peeters.
- Arnaud, D.
1980 Traditions urbaines et influences semi-nomades à Emar, à l'âge du Bronze Récent. Pp. 245–64 in *Le Moyen-Euphrate: zone de contacts et d'échanges*, ed. J.-C. Margueron. Leiden: Brill.
- Balza, M. E.
2008 Les pratiques sigillaires à Emar: quelques données préliminaires à propos des documents d'achat et vente. Pp. 153–77 in *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society. Proceedings of the Konstanz Emar Conference, 25.–26.04.2006*, ed. L. d'Alfonso, Y. Cohen & D. Sürenhagen. AOAT 349. Münster: Ugarit-Verlag.
- Beckman, G.
1992 Hittite Administration in Syria in the Light of the Texts from Ḫattuša, Ugarit and Emar. Pp. 41–9 in *New Horizons in the Study of Ancient Syria*, ed. M. W. Chavalas & J. L. Hayes. BibMes 25. Malibu, CA: Undena.
1995 Hittite Provincial Administration in Anatolia and Syria: The View from Mašat and Emar. Pp. 19–37 in *Atti del II. Congresso Internazionale di Hittitologia*, ed. O. Caruba, M. Giorgieri & Cl. Mora. StudMed 9. Pavia: Luculano.
1996 Family Values on the Middle Euphrates in the Thirteenth Century B.C.E. Pp. 57–79 in *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, ed. M. W. Chavalas. Bethesda, MA: CDL Press.
1997 Real Property Sales at Emar. Pp. 95–120 in *Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honor of Michael C. Astour on His 80th Birthday*, ed. G. D. Young, M. W. Chavalas & R. E. Averbeck. Bethesda, MA: CDL Press.
- Bellotto, N.
1995 I LÚ.MEŠ.ah-hi-a a Emar. *AoF* 22: 210–28.
- Bellotto, N. & Ponchia, S.
2006 Note sul ruolo dei testimoni nella stesura dei documenti legali siro-mesopotamici tra II e I millennio a. C. Pp. 385–98 in *L'ufficio e il documento. I luoghi, i modi, gli strumenti dell'amministrazione in Egitto e nel Vicino Oriente antico*, ed. Cl. Mora & P. Piacentini. Milano: Cisalpino.

Beyer, D.

- 2001 *Emar IV – Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*. OBO Series Archaeologica 20. Fribourg, Suisse: Éditions Universitaires / Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht.

Bunnens, G.

- 1989 Emar on the Euphrates in the 13th Century B. C. Some Thoughts about Newly Published Cuneiform Texts. *Abr Nahrain* 27: 23–36.

Chambon, G.

- 2006 Weights in the Documentation from Mari: The Issue of the Norm. Pp. 185–202 in *Weights in Context. Bronze Age Weighing Systems of Eastern Mediterranean Chronology, Typology, Material and Archaeological Contexts*, ed. M. E. Alberti, E. Ascalone & L. Peyronel. Roma: Istituto Italiano di Numismatica.

Cohen, Y. & d'Alfonso, L.

- 2008 The Duration of the Emar Archives and the Relative and Absolute Chronology of the City. Pp. 83–25 in *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society. Proceedings of the Konstanz Emar Conference, 25.–26.04.2006*, ed. L. d'Alfonso, Y. Cohen & D. Sürenhagen. AOAT 349. Münster: Ugarit-Verlag.

D'Alfonso, L.

- 2000 Syro-Hittite Administration at Emar: New Considerations on the Basis of a Prosopographic Study. *AoF* 27: 270–95.

- 2005a *Le procedure giudiziarie ittite in Siria (XIII sec. a.C.)*. StudMed 17. Pavia: Italian University Press.

- 2005b Free, Servant and Servant of the King: Conflict and Change in the Social Organisation at Emar after the Hittite Conquest. Pp. 19–38 in *Motivation und Mechanismen des Kulturkontaktes in der Späten Bronzezeit*, ed. D. Prechel. Eothen 13. Firenze: LoGisma editore.

D'Alfonso, L., Cohen, Y. & Sürenhagen, D., eds.

- 2008 *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society. Proceedings of the Konstanz Emar Conference, 25.–26.04.2006*. AOAT 349. Münster: Ugarit-Verlag.

Dercksen, J.-G.

- 2004 *Old Assyrian Institutions*. PIHANS 98 = MOS Studies 4. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Di Filippo, F.

- 2008 Emar Legal Tablets: Archival Practice and Chronology. Pp. 45–64 in *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society. Proceedings of the Konstanz Emar Conference, 25.–26.04.2006*, ed. L. d'Alfonso, Y. Cohen & D. Sürenhagen. AOAT 349. Münster: Ugarit-Verlag.

Démare-Lafont, S.

- 2008 The King and the Diviner at Emar. Pp. 208–17 in *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society. Proceedings of the Konstanz Emar Conference, 25.–26.04.2006*, ed. L. d'Alfonso, Y. Cohen & D. Sürenhagen. AOAT 349. Münster: Ugarit-Verlag.

Durand, J.-M.

- 1989 Rez. zu D. Arnaud, *Recherches au Pays d'Aštata. Emar VI.1–3*. RA 83: 163–91.

- 2005 Le nom de NIN-URTA à Émar. *NABU* 2005/62.

Durand, J.-M. & Marti, L.

- 2003 Chroniques du Moyen-Euphrate 2. Relecture de documents d'Ekalte, Émar et Tutul. RA 97: 141–80.

Finkbeiner, U.

- 2005 Neue Ausgrabungen in Emar, Syrien. Kampagnen 1996–2002. *Colloquium Anatolicum* 4: 43–65.

- Fleming, D. E.
 1992a A Limited Kingship: Late Bronze Emar in Ancient Syria. *UF* 24: 59–71.
 1992b *The Installation of Baal's High Priestess at Emar. A Window on Ancient Syrian Religion*. HSS 42. Atlanta, GA: Scholars Press.
 1996 The Emar Festivals: City Unity and Syrian Identity under Hittite Hegemony. Pp. 81–121 in *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, ed. M. W. Chavalas. Bethesda, MA: CDL Press.
 2000 *Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive*. MC 11. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
 2004 *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
 2008 Reading Emar's Scribal Traditions against the Chronology of Late Bronze History. Pp. 27–43 in *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society. Proceedings of the Konstanz Emar Conference, 25.–26.04.2006*, ed. L. d'Alfonso, Y. Cohen & D. Sürenhagen. AOAT 349. Münster: Ugarit-Verlag.
- Heltzer, M.
 2001 The Political Institutions of Ancient Emar as Compared with Contemporary Ugarit (13. – Beginning of the 12. Century B.C.E.). *UF* 33: 219–36.
- Larsen, M. T.
 1976 *The Old Assyrian City-State and its Colonies*. Mesopotamia 4. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Leemans, W. F.
 1988 Aperçu sur les textes juridiques d'Emar. *JESHO* 31: 207–42.
 1992 Le droit d'Emar, ville sur le Moyen-Euphrate, au XIIIe siècle av. J.-Chr. *Oosters Genootschap in Nederland* 19: 3–33.
- Mayer, W.
 2001 *Tall Munbāqa – Ekalte – II. Die Texte*. WVD OG 102. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag.
- van de Mieroop, M.
 1999 The Government of an Ancient Mesopotamian City: What We Know and Why We Know So Little. Pp. 139–61 in *Priests and Officials in the Ancient Near East*, ed. K. Watanabe. Heidelberg: Winter.
- Mori, L.
 2003 *Reconstructing the Emar Landscape*. Quaderni di Geografia storica 6. Roma: Casa Editrice Università degli Studi di Roma La Sapienza.
- Otto, A.
 2006 *Alltag und Gesellschaft zur Spätbronzezeit: Eine Fallstudie aus Tall Bazi (Syrien)*. Subartu 19. Turnhout: Brepols.
 2008 Bauern und Städter ohne Könige: eine lange verkannte Gesellschaftsform des Alten Vorderasien. Vortrag in Berlin am 15.01.2008.
- Pruzsinszky, R.
 2003 *Die Personennamen der Texte aus Emar*. SCCNH 13. Bethesda, MA: CDL Press.
 2007 Emar and the Transition from Hurrian to Hittite Power. Pp. 21–37 in *Representations of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, ed. M. Heinz & M. H. Feldman. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
 2008 Bemerkungen zu institutionellen Veränderungen in Emar in der Spätbronzezeit. Pp. 65–77 in *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society. Proceedings of the Konstanz Emar Conference, 25.–26.04.2006*, ed. L. d'Alfonso, Y. Cohen & D. Sürenhagen. AOAT 349. Münster: Ugarit-Verlag.
- Reviv, H.
 1969 On Urban Representative Institutions and Self-Government in Syria-Palestine in the Second Half of the Second Millennium B.C. *JESHO* 12: 283–297.

- 1989 *The Elders in Ancient Israel*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- Seidl, U.
- 2004 Rez. zu D. Beyer, *Emar IV – Les sceaux*. ZA 94: 152–155.
- Skaist, A.
- 1998a A Hurrian Term at Emar. Pp. 169–71 in *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 9, ed. D. Owen & G. Wilhelm. General Studies and Excavations at Nuzi 10/2. Bethesda, MA: CDL Press.
- 1998b The Chronology of the Legal Texts from Emar. ZA 88: 45–71.
- Steinkeller, P.
- 1999 Land-Tenure Conditions in Third-Millennium Babylonia: The Problem of Regional Variation. Pp. 289–29 in *Urbanization and Land Ownership in the Ancient Near East*, ed. M. Hudson & B. Levine. Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- Veenhof, K. R.
- 1995 “In Accordance with the Words of the Stele”: Evidence for Old Assyrian Legislation. *Chicago-Kent Law Review* 70: 1717–44.
- Werner, P.
- 2004 *Tall Munbāqa – Ekalte – III. Die Glyptik*. WVD OG 108. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag.
- Westbrook, R.
- 2003 Emar and Vicinity. Pp. 657–91 in *A History of Ancient Near Eastern Law*, ed. R. Westbrook. HdO I 72. Leiden: Brill.
- Yamada, M.
- 1994 The Dynastic Seal and Ninurta’s Seal: Preliminary Remarks on Sealing by the Local Authorities of Emar. *Iraq* 56: 59–62.
- 1995 The Hittite Social Concept of “Free” in the Light of the Emar Texts. *AoF* 22: 297–316.
- 1997 *Kīma āli*: On the Customary Law of Emar. *BSNEStJ* 40: 18–33.
- 2006 The Hittite Administration in Emar: The Aspect of Direct Control. ZA 96: 222–34.

Les « Frères » en Syrie à l'époque du Bronze récent: Réflexions et hypothèses*

Sophie Démare-Lafont

PARIS

Les tablettes syriennes du Bronze récent ont révélé l'existence de régimes politiques sensiblement différents du modèle traditionnel suméro-babylonien, lequel accorde une large place au souverain, au moins dans la littérature politique. Le discours bien connu sur la figure du roi juste, pieux, victorieux et savant, fabrique dès le troisième millénaire une image où domine la personnalité d'un titulaire unique de l'autorité, dans un système fortement centralisé. Au contraire, les sources d'Emar et des régions environnantes reflètent une privatisation de la fonction royale, les réels détenteurs des charges publiques étant plutôt les organes collectifs appelés Anciens, Ville et Grands.¹

La collégialité semble être le trait dominant de l'organisation politique dans cette région du Moyen Euphrate. Le roi est surtout requis pour représenter la ville

Author's note: Abréviations utilisées:

ASJ 12 = A. Tsukimoto, "Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (I)," *ASJ* 12 (1990) 177–259; ASJ 13 = A. Tsukimoto, "Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (II)," *ASJ* 13 (1991) 275–333; CM 13 = J. Goodnick Westenholz, *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem: The Emar Tablets*, (CivMes 13; Groningen: Styx, 2000); DM I = J.-W. Meyer & G. Wilhelm, "Eine spätbronzezeitliche Keilschrifturkunde aus Syrien," *DaM* 1 (1983) 249–261; E = D. Arnaud, *Recherches au pays d'Aštata Emar VI*, 4 vol., Paris: ERC, 1985–1987; Fales = M. Fales, *Prima dell'alfabeto, La storia della scrittura attraverso testi cuneiformi inediti* (Studi e Documenti 4; Venezia: Erizzo, 1989); FS Margueron = A. Cavigneaux, "Une orpheline d'Emar," in *Les espaces syro-mésopotamiens. Dimensions de l'expérience humaine au Proche-Orient ancien, Volume d'hommage offert à Jean-Claude Margueron* (P. Butterlin; M. Lebeau & B. Pierre éd.; Subartu 17; Turnhout: Brepols, 2006) 497–503; Iraq 54 = S. Dalley & B. Teissier, "Tablets from the Vicinity of Emar and Elsewhere," *Iraq* 54 (1992) 83–111; MBQ = W. Mayer, *Tall Munbāqa – Ekalte II. Die Texte* (WVDOG 102; Saarbrücken: SDV, 2001); RA 77 = J. Huehnergard, "Five Tablets from the Vicinity of Emar," *RA* 77 (1983) 11–43; RE = G. Beckman, *Texts from the Vicinity of Emar*, (HANE/M 2; Padova: Sargon srl, 1996); Semitica 46 = D. Arnaud, "Mariage et remariage des femmes chez les Syriens du Moyen-Euphrate à l'âge du Bronze récent d'après deux nouveaux documents," *Semitica* 46 (1996) 7–16; SMEA 30 = D. Arnaud, "Tablettes de genres divers du Moyen Euphrate," *SMEA* 30 (1992) 195–245; TS = D. Arnaud, *Textes syriens de l'âge du Bronze récent* (AuOr Suppl. 1; Barcelona: Editorial Ausa, 1991).

1. Voir D. Fleming, "A Limited Kingship: Late Bronze Emar in Ancient Syria", *UF* 24 (1992) 59–71, et en dernier lieu ma contribution "The King and the Diviner at Emar" in *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires, History, Landscape and Society, Proceedings of the Konstanz Emar Conference 25.-26.04.2006*, (L. d'Alfonso; Y. Cohen & D. Sürenhagen éd.; AOAT 349, Münster: Ugarit-Verlag, 2008) 207–17.

dans les relations avec les puissances étrangères², ou pour participer aux rituels³; les affaires internes dépendent manifestement des institutions collégiales, souvent évoquées dans les textes sans être décrites précisément. Il est alors tentant d'analyser toutes ces entités comme des structures publiques dotées de pouvoirs administratifs ou politiques. Tel est apparemment le cas de la Ville et de l'assemblée des Anciens.⁴ Les Grands semblent avoir plutôt des attributions judiciaires.⁵ La question est en revanche plus complexe pour un groupe appelé « Frères », dont le sens littéral de frère par le sang ou par adoption est clairement exclu dans un peu moins d'une centaine de textes d'Emar et de sa région.⁶

Jusqu'ici, ce sont surtout les graphies diverses de ce terme et leurs sens respectifs qui ont été étudiés⁷: en tant qu'institution, les « Frères » sont majoritairement notés par l'expression *lú-meš ah-hi-a/ah-hu*, tandis que les vrais frères sont plutôt désignés par l'idéogramme *šeš*⁸. Mais il arrive que les scribes utilisent des conventions inverses, par exemple à Munbāqa⁹, ou qu'ils mélangent des graphies différentes dans un même texte.¹⁰ Le contexte et la connaissance des formulaires sont finalement les meilleurs guides pour choisir la traduction de ce terme.

Parce que les « Frères » apparaissent parfois à côté de la Ville et qu'ils semblent exercer des fonctions officielles, on pourrait les considérer comme une institution publique ayant des compétences en matière de justice ou d'enregistrement des testaments.¹¹

2. Voir par exemple le texte édité par M. Sigrist, "Seven Emar Tablets," in *kinattūtu ša dārāti, Raphael Kutscher Memorial Volume* (A. F. Rainey et al. éd.; Tel Aviv: Tel Aviv University, 1993) 165–87, 176–8 n° 6.

3. Par exemple celui de la fête *zuku* (E 373), sur quoi voir D. Fleming, *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's House*, (MesCiv 11; Winona Lake: Eisenbrauns, 2000) ch. 3 et sa contribution ici-même.

4. Voir notamment W. F. Leemans, "Aperçu sur les textes juridiques d'Emar," *JESHO* 31 (1988) 207–242, 214 et 240, à propos des Anciens comme administrateurs du temple de Ninurta et représentants de la ville; M. Yamada, "The Dynastic Seal and Ninurta's seal: Preliminary Remarks on Sealing by the Local Authorities of Emar," *Iraq* 56 (1994) 59–62; M. R. Adamthwaite, *Late Hittite Emar; The Chronology, Synchronisms, and Socio-Political Aspects of a Late Bronze Age Fortress Town* (ANES 8; Louvain: Peeters, 2001) 189–93; M. Heltzer, "The 'Elders' (*šibūtē*) and the 'Great Ones'," *ZAR* 10 (2004) 213–18; A. Otto, *Alltag und Gesellschaft zur Spätbronzezeit: eine Fallstudie aus Tall Bazi (Syrien)*, (Subartu 19; Turnhout: Brepols, 2006) 51–2; M. Heltzer, "The Political Institutions of Ancient Emar as Compared with Contemporary Ugarit," *UF* 33 (2006) 219–36, 231–4; R. Westbrook, "Emar and Vicinity," in *A History of Ancient Near Eastern Law* (éd. R. Westbrook; HdO 72/1; Leiden: Brill, 2003) 657–91, 659–60.

5. Pour les « Grands de la ville d'Emar » (*lú-meš gal-meš uru e-mar*), voir par exemple E 252: 2 ou encore FS Margueron: 6, où ils siègent avec un officier administratif hittite à propos d'affaires de dettes (rachat de la dette d'un individu par sa sœur; caution pour un gage antichrétique féminin).

6. Pour la liste des textes constituant le corpus, voir l'annexe à la fin de cet article.

7. C. Wilcke, "AH, die 'Brüder' von Emar. Untersuchungen zur Schreibtradition am Euphratknie," *AuOr* 10 (1992) 115–50; N. Bellotto, "I LÚ.MEŠ.ah-hi-a a Emar," *AoF* 22 (1995) 210–28.

8. Cf. Bellotto, *I LÚ.MEŠ.ah-hi-a*, 214.

9. Pour l'emploi de *šeš* sans connotation familiale, voir par exemple MBQ 21: 1–2 ou encore RE 61: 2.

10. Voir par exemple RE 7: 3 (*lú-meš ah-hu-ú*), 10 (*dumu šeš-ni*), 12 (*šeš-hi-a*), 16 (*šeš-ni*), 17 (*šeš-ni*), 18 (en *šeš-hi-a*), 22 (*lú-meš ah-hu-ú*), 23–4 (*na₄-kišib NP <en> šeš-hi-a*, *na₄-kišib NP gal šeš-hi-a*).

11. En ce sens D. Arnaud, "Humbles et superbes à Emar (Syrie) à la fin de l'âge du Bronze récent," in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Henri Cazelles* (éd. A. Caquot & M. Delcor; AOAT 212; Kevelaer: Butzon & Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981) 1–14, 7 note 4, qui fait des « Frères » des officiers généraux d'après E 17; voir aussi Bellotto, *I LÚ.MEŠ.ah-hi-a*, 216, qui semble les considérer comme les homologues des dignitaires officiels mentionnés dans certains testaments « syro-hittites ».

Sur ce point cependant, les sources d'Emar ne doivent pas être surinterprétées: les « Frères » n'y ont pas de pouvoir de décision au niveau de la Ville, ils n'interviennent pas dans les affaires extérieures et leurs attributions au plan intérieur se limitent essentiellement à un rôle passif de témoins.¹² Les « Frères » sont d'abord un groupe social, une élite économique et culturelle représentative de la tradition dite « syrienne »¹³; leurs mentions dans des textes au format dit « syro-hittite » sont beaucoup plus rares.¹⁴ Même à Munbāqa et à Hadidi, où les « Frères » paraissent avoir une personnalité juridique, ils interviennent majoritairement dans un contexte privé.

Pour cerner la nature et les fonctions des « Frères » comme entité collective, il faut partir du sens que revêt ce terme dans le langage diplomatique. Dès l'époque des royaumes amorrites, puis encore durant la période d'El-Amarna, les rois adoptent dans les relations internationales un lexique emprunté au vocabulaire de la famille. Les rapports entre souverains sont exprimés par des couples de mots très explicites: père/fils ou maître/serviteur, pour indiquer une soumission ou une subordination; frère/frère pour indiquer une égalité de rang.¹⁵

Un usage similaire est adopté par les marchands assyriens au début du deuxième millénaire. La terminologie commerciale qu'ils utilisent est, elle aussi, empruntée en grande partie aux structures familiales, sans doute parce que les firmes sont principalement composées d'individus apparentés entre eux. Pourtant, alors qu'on trouve couramment dans la correspondance l'expression « Tu es mon père, tu es mon frère »¹⁶, devenue pure clause de style, l'adresse « mon fils » est beaucoup plus rare: lorsqu'un père biologique écrit à son propre fils, il l'appelle « mon frère », terme égalitaire qui reflète leur parité en tant que marchands.¹⁷

Le même sémantisme se retrouve à Ugarit, notamment dans le traité conclu entre ce royaume et celui de Karkémish: en cas d'homicide d'un marchand habitant l'un ou l'autre pays, chaque partie s'engage à verser une indemnité forfaitaire aux « Frères » de la victime.¹⁸

12. En ce sens, M. Viano, "Community and Individuals at Emar", AOF 37 (2010) 132-152, 140-141.

13. D'après la terminologie convenue mais sans doute impropre. Voir à ce sujet D. Fleming & S. Démare-Lafont, "Tablet Terminology at Emar: 'Conventional' and 'Free Format'", *AuOr* 27 (2009) 19-26.

14. E 181 (testament); RE 7 (vente de maison); CM 13 4 (vente de maison); E 205 (procès).

15. Pour Mari, voir B. Lafont, "Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites," in *Mari, Ébla et les Hourrites – Dix ans de travaux, Actes du colloque international (Paris, mai 1993)* deuxième partie (J.-M. Durand & D. Charpin éd.; Amurru 2; Paris: ERC, 2001) 213-328, 232-8; pour El Amarna, voir M. Liverani, *Le lettere di el-Amarna*, vol. 2 (TVOA 2; Brescia: Paideia, 1999) 316-17 et 348-50. (EA 278); sur l'idéologie de la fraternité dans la diplomatie de la seconde moitié du deuxième millénaire, voir M. Liverani, *Prestige and Interest, International Relations in the Near East ca. 1600-1100 BCE* (HANE/S 1; Padova: Sargon srl, 1990) 197-202.

16. *Abī attā ahī attā*; voir les références au CAD s.v. *ahu* A 2a2'.

17. Voir M. T. Larsen, *The Old Assyrian City-State and its Colonies* (Mesopotamia 4; Copenhagen: Akademisk Forlag, 1976), 140 et note 98.

18. RS 17.146: 6-14 et 28-35; voir J. Nougayrol, *Le Palais royal d'Ugarit* IV, (MRS 9; Paris: Imprimerie Nationale, 1956) 154-157 et S. Lackenbacher, *Textes akkadiens d'Ugarit*, (LAPO 20; Paris: Éditions du Cerf, 2002) 156-7. Dans un sens voisin, voir la lettre de Hattusili III à Kadašman-Enlil II à propos de la procédure à suivre en cas de meurtre (KBo I 10 r 15-26): le coupable est livré aux « Frères » de la victime, qui choisissent d'accepter une rançon ou de mettre à mort le fautif. Voir l'interprétation de ce passage par R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (Cahiers de la Revue Biblique 26; Paris: Gabalda, 1988) 51-2 et note 57.

En dehors des contextes diplomatique et commercial, l'idée d'égalité convoquée par le mot frère est nettement exprimée dans les clauses de nombreux contrats, non seulement d'Emar mais aussi d'autres périodes et d'autres régions. Pour écarter les contestations mutuelles entre cocontractants, on insère la clause *šeš ana šeš / ahu ana ahi la iraggamu / la ibaqqaru / la itu'ar*, littéralement « le frère ne revendiquera pas / ne reviendra pas contre le frère », autrement dit « ils ne revendiqueront pas l'un contre l'autre ».¹⁹ La notion de réciprocité postule la parité entre les partenaires engagés dans la convention. C'est aussi ce terme *ahu* qui est utilisé dans les textes juridiques paléo-babyloniens pour désigner les copropriétaires en indivision ou les associés dans un contrat.²⁰

Cette même acception est attestée aussi à Emar, dans un document « syro-hit-tite » (RE 7) : les cinq vendeurs d'une maison possédée en commun se disent « Frères » (l. 3 *lú-meš ah-hu-ú*), bien qu'ils aient des pères différents. La copropriété fait naître entre les intéressés un lien juridique conçu sur le modèle de la fraternité, donc de l'égalité de droits. Ce texte émarite fait écho à une pratique déjà attestée dans les textes de Mari, notamment dans le contrat ARM VIII 11, où treize personnes transmettent la propriété d'un champ à un quatorzième personnage, défini comme leur « frère », et qui entre ainsi dans le groupe des indivisaires.²¹

Dans tous ces exemples, le frère est celui qui est considéré comme l'égal de son partenaire juridique ou politique.

Transposées dans le contexte de la Syrie du Bronze récent, toutes ces occurrences incitent à considérer les « Frères » comme des Egaux, sociologiquement et économiquement. Leurs préoccupations sont matérielles et catégorielles : ils interviennent à l'occasion des transferts de biens immobiliers entre membres de leur groupe ; ils n'ont pas de compétence en matière d'aliénation de terres « publiques »²² et ne jouent aucun rôle politique au sens propre.²³ Ce sont des propriétaires fonciers qui protègent avant tout leurs intérêts économiques et leur position sociale, et sont associés accessoirement et ponctuellement aux institutions locales.

Reste à vérifier la validité de cette hypothèse dans le détail des sources.

Un grand nombre de textes confirme la nature informelle de ce groupe socio-économique que constituent les « Frères », mais certaines sources contredisent ce schéma général. Il faudra évaluer leur portée et mesurer la part que prennent les Egaux au fonctionnement de la cité.

19. Voir les références rassemblées par le CAD s.v. *ahu* A 3a.

20. Voir par exemple les Lois d'Eshnunna § 38, *šumma ina athi išten zittašu ana kaspim inad-din u ahušu šamam hašeh*, « Si dans une association, l'un veut vendre sa part et que son associé veut l'acheter, » voir M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (SBL 6; Atlanta: Scholars Press, 1995) 65. Autres références au CAD s.v. *ahu* A 2b.

21. Réédition et commentaire de ce texte par D. Charpin, « Les formulaires des contrats de Mari à l'époque amorrite : entre tradition babylonienne et innovation, » in *Trois millénaires de formules juridiques sémitiques. Actes de la Table ronde EPHE 28-29 septembre 2006* (S. Démare-Lafont & A. Le-maire éd. vvv; HEO 48; Paris: Droz) 2010, 13-42, 23-25..

22. Toutes les ventes de biens immobiliers appartenant à la divinité locale (notée ^d*nin.urta*) sont effectuées par le dieu et les Anciens, jamais par les « Frères ».

23. Là encore, ce sont les Anciens qui interviennent éventuellement. Le caractère officiel de leur rôle est indiqué dans leur titre même, « Anciens de la ville d'Emar » (*lú-meš ši-bu-ut uru e-mar^{ki}*), et dans sa variante « Anciens de la ville » (*lú-meš ši-bu-ut uru^{ki}*), habituels dans les ventes de biens fonciers appartenant à Ninurta. Dans les tablettes « syro-hittites », les Anciens sont désignés comme *lú-meš šu-gi* (voir par exemple E 205: 1 ou encore E 93: 2). Il n'existe aucune expression semblable pour les « Frères », qui ne sont jamais rattachés explicitement à la/une ville.

Les « Frères » comme groupe social

Dans environ un tiers des occurrences²⁴, les « Frères » apparaissent en tant que témoins d'un testament ou d'un acte de partage successoral (une fois pour un échange). La clause introductive de ces textes est toujours rédigée de la même manière:

ištu ūmi annîm NP (ina bulṭišu) lú-meš ah-hi-a-šu ušēšib kiām iqbi

« A compter de ce jour, NP (de son vivant) a fait siéger ses Frères et il a dit ceci: »

Le suffixe possessif qui est généralement noté dans cette formule (« ses/leurs "Frères" ») n'indique pas un lien familial avec le testateur mais plutôt une appartenance sociale: le disposant a convoqué ses pairs pour qu'ils entendent les décisions qu'il a prises concernant le statut de sa femme et de ses enfants et la répartition de ses biens. Le testament est donc avant tout un acte oral, mis par écrit sans doute sous le contrôle des « Frères » qui ont recueilli les déclarations du défunt. Si l'acte n'a pas pu être dressé à temps, les fils du *de cuius* se chargent de réunir les « Frères de leur père » au moment du partage (par exemple *AuOr* 5 16:1–5 NP₁ à NP₂, *dumu-meš* NP₃, *ar-ki* NP₃ *a-bi-šu-nu*, *a-na ši-im-ti-šu il-li-ik*, *lú-meš ah-hi-a ša a-bi-šu-nu, ú-še-ši-ib-ma*, « NP₁ et NP₂, fils de NP₃, après la mort de NP₃ leur père, ont fait siéger les "Frères" de leur père »)²⁵. La présence des « Frères » lors des dernières volontés ou du partage a donc une double finalité: ils constatent les modalités de la distribution des biens, voire de leur restitution²⁶ et ce faisant, ils intègrent solennellement les héritiers masculins (ou seulement certains d'entre eux) dans leur groupe.

Dans un cas, le scribe a indiqué que « les "Frères" ont siégé en qualité de témoins » (*RE* 61:2 *šeš-hi-a ši-bu-ti 'tu'-'še-ši-ib'*) et dans un autre texte le mot « Frères » est remplacé par « témoins » (*Semitica* 46 2: 3 *lú-meš ši-bu-tu ú-še-ši-ib'*). On pourrait objecter que *šibūtu* désigne aussi les Anciens, et que les deux notions de « Frères » et d'Anciens seraient alors synonymes. Telle est la situation manifestement à Bašīru et à Azû.²⁷ Il faut cependant souligner que, dans les tablettes d'Emar et d'Ekalte, les Anciens en tant que formation politique sont en principe appelés *lú-meš šibut uru^{ki}*, « Anciens de la Ville », ce qui n'est pas le cas dans les deux textes précités. En outre,

24. *RE* 8: 1–4; *RE* 15: 1–3; *RE* 23: 1–3; *RE* 28: 1–3; *RE* 37: 1–3; *RE* 57: 1–3; *RE* 61: 1–2; *RE* 69: 1–3; *RE* 94: 1–3; *E* 15: 1–3; *E* 176: 1–3; *E* 180: 1–3; *E* 181: 1–2; *E* 183: 1–3; *E* 197: 1–3; *TS* 35: 1–4; *TS* 50: 1–3; *TS* 69: 1–3; *MBQ* 19: 1–6; *MBQ* 20: 1–10; *MBQ* 51: 1–5 (échange); *MBQ* 54: 1–3; *MBQ* 65: 1–3; *MBQ* 75: 2–5; *MBQ* 91: 1–4; *MBQ* 92: 1–3 (*lú-meš šeš-šu*); *Semitica* 46 2: 1–3; *RA* 77 1: 1–4 (*lú-meš šeš-hi-a-šu*); *ASJ* 13 23 :1–3; *ASJ* 13 30: 1–3; *ASJ* 16: 1–3; *AuOr* 5 15: 1–3; *AuOr* 5 16: 1–6 (*lú-meš ah-hi-a ša a-bi-šu-nu*); *AuOr* 5 17: 1–3; *Iraq* 54 6: 1–3; Hadidi 6: 1–5, 48; Hadidi 12: 2; *DM* I: 1–8 (*lú-meš šeš-meš ša a-bi-šu-nu*).

25. La même situation est attestée en *DM* I: 1–8, un acte de partage successoral effectué en présence là aussi des « Frères » du défunt (NP₁, NP₂ NP₃, à NP₄, *dumu-meš ša* NP₅ *dumu* NP₆, *ar-ki mu-ta-ni, ša a-bi-šu-nu, lú-meš šeš-meš ša a-bi-šu-nu, ú-še-eš-ši-bu-ma*, « NP₁, NP₂ NP₃ et NP₄, fils de NP₅ fils de NP₆, après la mort de leur père, ont fait siéger les "Frères" de leur père »).

26. Tel est le cas en *MBQ* 91, où les « Frères » entendent la déclaration d'un individu qui affirme avoir rendu à son frère véritable une maison constituant sa part successorale.

27. Voir la remarque de A. Otto, *Alltag*, 52 note 148, à propos des deux tablettes trouvées à Tell Bazi dans lesquelles le roi du Mittani donne des villages aux Anciens de la ville: « aus Warte des Königs heißen die Ältesten von Bašīru "Brüder" ». La même assimilation existe aussi à Hadidi: dans l'un des contrats concernant la vente d'une maison, les vendeurs sont les « Frères » et Dagan (texte no. 4) alors que le même bien est vendu au même acquéreur par les Anciens (*lú-meš ab-ba-hi-a*) et Dagan (texte no. 5; voir l'édition en ligne de ce texte par R. Whiting sur <http://www.helsinki.fi/whiting/hadidcat.html>; dernière consultation le 22 mars 2011).

l'emploi du verbe *šūšubu*, bien attesté dans le monde mésopotamien, fait explicitement référence à la déposition testimoniale. Mieux vaut donc comprendre qu'il s'agit ici des témoins. Mais l'ambiguïté terminologique reflète certainement un fait sociologique: il est en effet très probable que, de par leur position sociale, les « Frères » soient une composante régulière ou occasionnelle de l'assemblée des Anciens. Un testament « syro-hittite » d'Emar (E 181) le confirme: les « Frères » sont mentionnés dans la clause introductive, et la tablette est scellée aux « sceaux des Anciens de la Ville » (l. 23 *na₄-kišib-hi-a lú-meš ši-bu-ti uru^{ki}*). Or, deux des quatre empreintes peuvent être attribuées aux troisième et quatrième témoins.²⁸ On mesure ici à quel point les rôles peuvent être imbriqués, certains individus cumulant plusieurs missions à la fois. Il reste néanmoins que, dans tous ces textes, la fonction des « Frères » est avant tout de témoigner.

Ce rôle de témoin ne se borne d'ailleurs pas toujours à une présence passive: outre l'audition d'une déclaration, les « Frères » sont parfois amenés à rédiger une tablette rapportant le contenu de l'acte qui a été dressé oralement devant eux. Ainsi par exemple dans un texte de Munbāqa (MBQ 39) à propos de l'affranchissement d'une femme: la décision du maître est entendue par deux « témoins » (l. 1–2, *lú-meš ši-bu-tu₄ ša a-wa-ti, i-na pi-i NP, dumu NP₂ iš-mu-ú*) nommément cités, appelés plus loin les « Frères qui ont entendu les paroles, se sont réunis et ont rédigé cette tablette » (l. 21–23, *lú-meš ah-hu, ša a-wa-ti iš-mu-ú, uš-bu-ma tup-pa an-ni-ia iš-tú-ur*). Ces deux personnages figurent en tête des témoins énumérés à la fin de la tablette (l. 24–33).

Il est alors tentant d'élargir cette observation à l'ensemble des sources, en postulant que les « Frères » évoqués au début d'un contrat sont identifiés par leurs noms dans la liste finale du document. L'hypothèse est plausible dans la plupart des textes mais elle pose parfois problème. Ainsi dans le testament E 181 précité, les deux premiers témoins sont-ils des officiers administratifs hittites (l. 18–19 *igi ¹tu-wa-ta-lú dumu lugal, igi ¹pu-hi-šeš lú ugula-kalam-ma*). Leur appartenance au groupe des « Frères » est dès lors hautement improbable. En revanche, les trois témoins restants en font certainement partie. D'une manière générale, rien n'interdit donc de penser que les « Frères » cités en tête d'un acte correspondent, dans une proportion indéterminée, aux individus énumérés à la fin comme témoins. On peut supposer qu'ils ne se déplacent pour témoigner que lorsqu'il s'agit d'un des leurs, siégeant donc à la demande et ne pouvant sans doute pas refuser cette prestation, ressentie comme naturelle entre Egaux.

Que les « Frères » soient régulièrement présents lors de la rédaction des testaments ne signifie pas qu'ils incarnent une autorité officielle devant laquelle ces actes doivent être passés. Au contraire, ils interviennent dans un cadre purement privé, sans doute au domicile du testateur comme l'indique l'emploi occasionnel du verbe *erēbu* « entrer » à la place de *šūšubu* (voir par exemple MBQ 91: 3).²⁹ Le rapprochement de ces usages avec certains testaments « syro-hittites » faits devant des institutions politiques comme le roi de Karkémish ou des officiers de l'administration hittite, ne suffit pas à voir dans les « Frères » un équivalent fonctionnel des organes politiques hittites car le phénomène reste assez marginal.³⁰

28. Voir l'analyse de D. Beyer, *Emar IV. Les sceaux* (OBO Series Archaeologica 20; Fribourg, Suisse: Éditions universitaires / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001) 445.

29. Voir dans le même sens A. Otto, *Alltag*, 51, et sa contribution ici-même.

30. Il n'est attesté que dans huit testaments ou actes de partage: E 31, E 177 et RE 85 (devant le roi de Karkémish), Fales 66 et E 182 (devant le *dumu lugal*), RE 39 (sceau du *hazannu*), RE 56 (devant

Les Frères apparaissent aussi dans treize contrats de vente de maison ou de terre entre particuliers, où ils reçoivent un sicle d'argent.³¹ La clause est parfois placée après deux gestes rituels consistant à rompre le pain et à enduire la table d'huile.³² Ces cérémonies, connues depuis le troisième millénaire³³, sont interprétées en général comme des actes créant une parenté entre les participants, les ventes foncières étant réputées impossibles hors du groupe familial.³⁴

En réalité, les textes de Mari récemment analysés par D. Charpin montrent clairement que ce sont les témoins et non les parties qui effectuent ces gestes.³⁵ On peut donc en déduire que, à Emar, le banquet et le sicle sont offerts non pas à la famille du vendeur pour qu'elle renonce à son droit de rachat, mais aux témoins pour qu'ils gardent en mémoire la vente qui a été effectuée.

Une extension de ce rôle de témoin consiste à reconnaître aux « Frères » une fonction de juge privé. Une tablette d'Emar illustre cette charge occasionnelle (E 14): deux frères véritables sont en procès à propos d'un bâtiment constituant la part successorale de l'un d'eux; le demandeur gagne et les « Frères » ordonnent la rédaction d'une tablette établissant les droits du gagnant (E 14: 18–20 *ù i-na pí-i, lú-meš ah-hi-a ʔup-pu, an-nu-ú ša-ʔi-ir*, « et sur l'ordre des “Frères”, cette tablette a été écrite »). Le texte ne dit pas devant quels juges l'affaire a été portée mais il est probable que ce sont les « Frères » qui ont été saisis.³⁶ Ils interviennent aussi dans le contexte du remboursement des dettes: le texte RE 96 énumère ainsi une liste de neuf personnes et des sommes qu'elles doivent à un créancier unique, après quoi il est indiqué que les « Frères » se sont réunis et qu'ils ont prêté un serment dont l'objet est incertain.³⁷ Le rapprochement avec d'autres récapitulatifs de dettes dans le

le lú ugula-kalam-ma) et E 181, atypique comme on l'a vu puisqu'il est dressé devant les « Frères » mais certifié notamment par deux fonctionnaires hittites. Il faut peut-être ajouter E 5, où figure un *ir lugal* parmi les témoins (l. 32), et TS 77, où le premier témoin est un lú *kartappu* (l. 17).

31. CM 13 4: 14 (« syro-hittite »); RE 20: 21–22; RE 33: 23–24; RE 70: 22; E 20: 20–22; E 109: 20–21; E 110: 26; E 111: 23–24; E 156: 10–11; E 171: 18–19; TS 57: 21–22; TS 67: 20–21; ASJ 12 12: 23. Dans le contrat d'échange MBQ 51, les « Frères » sont présents mais ne perçoivent pas le sicle symbolique attesté dans les contrats de vente.

32. *ninda hunku kasip* ³⁴*banšur* *ì-giš pašiš ku-bu-ru ša* O(bjet vendu) *nadnū*, « Le pain-*hunku* est rompu, la table est ointe, les *ku-bu-ru* de O(bjet vendu) sont donnés »; voir E 20: 18–22; E 109: 17–20; E 110: 23–26; E 111: 20–24; E 130: 16–18; E 171: 15–19; TS 67: 18–21; RE 20: 19–21; RE 33: 20–24; RE 34: 22–23; RE 70: 19–22; CM 13 4: 11–13; ASJ 12 12: 21–23; MBQ 11: 30–31; MBQ 61: 19–20; MBQ 67: 14–15 (avec inversion de l'ordre habituel). On notera qu'à Munbāqa, la clause est souvent abrégée avec les deux premières phrases seules (« Le pain est rompu, la table est ointe »).

33. Voir les attestations rassemblées dans I. J. Gelb, P. Steinkeller & R. M. Whiting, *Earliest Land Tenure Systems in the Near East : Ancient Kudurrus*, (OIP 104; Chicago: University of Chicago, 1991) 243–4.

34. Voir par exemple E. Cassin, « Symboles de cession immobilière dans l'ancien droit mésopotamien », réédité dans *Le semblable et le différent*, Paris: La Découverte, 1987, 280–337; M. Malul, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism*, (AOAT 221; Kevelaer : Butzon & Bercker / Neukirchen-Vlyn: Neukirchener Verlag, 1988) 363–78, 378; J.-J. Glassner, « La gestion de la terre en Mésopotamie selon le témoignage des *kudurrus* anciens », review-article de I. J. Gelb et al., cité *supra* note 32, *BiOr* 52 (1995) 5–24;

35. D. Charpin, *Les formulaires des contrats de Mari*, 32–37.

36. Des occurrences plus nombreuses de ce rôle des « Frères » comme juges privés sont répertoriées à Munbāqa: MBQ 21, litige à propos de la restitution des divinités familiales lors de la vente d'une maison; MBQ 39, un arbitrage en faveur d'une veuve concernant des biens immobiliers; MBQ 67, litige à propos de la vente d'une maison; il est probable que la restitution de la maison, part successorale d'un héritier en MBQ 91, fait suite à un arbitrage des « Frères », réunis pour l'occasion.

37. Voir S. Démare-Lafont, « Éléments pour une diplomatie juridique des textes d'Emar », in *Trois millénaires de formulaires juridiques*, Actes de la Table ronde EPHE 28-29 septembre 2006 (S. Démare-

corpus (e.g. RE 60, RE 65, RE 72, RE 89) montre que les témoins présents ne jurent jamais. Les « Frères » pourraient ici arbitrer un conflit entre le créancier et ses neuf débiteurs, pour confirmer les montants qui restent dus.

Comme dans les litiges commerciaux paléo-assyriens, jugés par les marchands en tant qu'arbitres³⁸, les conflits liés à la propriété foncière impliquant un membre du groupe des « Frères » sont résolus par les « Frères » eux-mêmes. Il ne s'agit pas d'une compétence publique mais d'une activité découlant du principe de parité: la légitimité de ces juges privés et l'autorité de leur sentence découlent de leur statut d'Egal par rapport aux plaideurs.³⁹

Les « Frères », enfin, ont une sorte de droit de regard sur les nouveaux entrants, qu'ils acceptent parmi eux de deux manières. La première et apparemment la plus fréquente est la voie successorale. Ainsi s'expliquent les nombreux testaments (et quelques partages *ab intestat*) passés devant les « Frères »: en héritant de leur père, les fils entrent à sa place dans le groupe, par cooptation. Il n'est pas sûr que tous les fils soient intégrés, et il est possible que les filles soient exceptionnellement admises lorsqu'elles sont transformées en fils par la volonté du testateur (voir *infra* à propos de CM 13 3).

La seconde manière est l'entrée en indivision, marquée dans quelques textes par l'engagement des « Frères » de ne pas élever de contestation contre le nouveau propriétaire. Ainsi dans l'acte RE 7 évoqué plus haut, où cinq « Frères » vendent une maison, l'acquéreur est-il protégé contre des revendications qui émaneraient de descendants des vendeurs (l. 10–19). Dans un testament (TS 35) passé devant les « Frères », le testateur donne à un nomme Lahma, qui n'est pas son fils, tous les biens qu'il possède et qui, dit-il, « me sont parvenus avec mes “Frères” » (l. 8–9 *it-ti*, lú-meš ah-hi-a-ia ik-šu-da-an-ni). L'expression est connue par ailleurs pour désigner l'indivision familiale mais elle vise manifestement ici le groupe social et non les vrais frères, parce que les deux premiers témoins du testament sont le roi d'Emar Pilsu-Dagan et son frère Ahi-malik. La même situation apparaît dans autre texte d'Emar (TS 82) où un homme paye la dette de son véritable frère et reçoit sa maison en compensation. La clause de non revendication prévoit que les « Frères » ne contesteront pas les droits du nouveau propriétaire, qui est désormais admis dans le groupe, à la place du débiteur insolvable. Là encore, l'acte est passé devant le roi d'Emar, Elli, fils de Pilsu-Dagan, et ses trois frères.

Un texte résume les deux procédés (CM 13 3): après un procès jugé par Pilsu-Dagan, un homme fait établir que le fils de sa femme a dilapidé l'argent de la dot de ses demi-sœurs; il les fait « femme et homme » (l. 22), à charge pour elles d'entrete-

Lafont & A. Lemaire éd.; HEO 48; Paris: Droz) 2010, 43-84, 82-3, à propos de la lecture de la l. 23 suggérée par l'éditeur du texte, G. Beckman, *Texts from the Vicinity of Emar in the collection of Jonathan Rosen* (HANE/M 2I, Padova: Sargon srl, 1996) 120.

38. K. R. Veenhof, "Private Summons and Arbitrations among the Old Assyrian Traders", in *Near Eastern Studies Dedicated to H. I.H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, (M. Mori et al. éd.; BMECCJ 5; Wiesbaden: Harrassowitz, 1991) 437–59.

39. L'idée est reprise par la doctrine chrétienne, notamment par Paul dans sa critique des Corinthiens, auxquels il reproche de recourir aux juges de la cité pour régler leur litiges: « Ainsi, il ne se trouve parmi vous aucun homme assez sage pour pouvoir juger entre ses frères? Mais un frère est en procès avec un frère, et cela devant des non-croyants! De toute façon, c'est déjà pour vous une déchéance d'avoir des procès entre vous. Pourquoi ne préférez-vous pas subir une injustice? Pourquoi ne vous laissez-vous pas plutôt dépouiller? Mais c'est vous qui commettez l'injustice et qui dépouillez les autres; et ce sont vos frères! » (I Cor. 6: 6–9). La fraternité des premiers chrétiens est ainsi conçue dans une perspective égalitaire et identitaire, comme à l'époque du Bronze récent.

nir leurs parents, et précise (l. 32–35) que les « Frères » des fils d'un nommé Al-ahi – sans doute un successible plus éloigné – ne pourront rien revendiquer de son propre patrimoine. Il est probable que, appartenant lui-même au groupe des « Frères », le disposant entend garantir à ses filles la propriété des biens qu'il leur laisse et la légitimité de leurs nouveaux droits. Les deux premiers témoins sont Pilsu-Dagan et son frère Ahi-malik.

Cet exemple ainsi que les deux précédents montrent que les souverains et leur famille font partie des « Frères ». Dans certains testaments, le roi figure parmi les témoins mais pas en tête de liste (e.g. E 180 où Pilsu-Dagan et son frère Ahi-malik sont respectivement troisième et quatrième témoins), ce qui confirme la dimension privée de la fonction royale et l'idée de parité entre membres du groupe des « Frères ». Sociologiquement, les « Frères » appartiennent donc à une élite qui inclut la maison royale. L'idée que le roi est un *primus inter pares*⁴⁰ soutient cette conclusion.

Dans les deux cas, le mode d'intégration dans le groupe est lié à l'acquisition du patrimoine de l'un des « Frères », par succession ou par achat.

D'une manière générale, la présence des « Frères » dans tous ces contrats (testaments, partages successoraux, ventes, échanges) vise non pas à rendre les transactions valides juridiquement mais à observer les mouvements de biens et de personnes à l'intérieur du groupe, notamment lors de l'incorporation de nouveaux membres. La démarche n'a rien d'officiel ni d'administratif; elle ressemble à un fonctionnement clanique ou corporatif. L'acquisition de certains biens conduit à être admis dans un collectif qui se réserve, au moins théoriquement, de refuser l'arrivée du candidat.

Les « Frères » représentent donc une partie du corps social, minoritaire et riche. Mais cette élite a pu revendiquer ou tenir une place dans la vie politique ou administrative et il faut maintenant examiner les sources qui semblent aller en ce sens.

La question des « Frères » comme institution politique et administrative

Un premier indice d'une possible fonction administrative est la mention d'une amende due aux « Frères » en cas de contestation.

On rencontre cette clause dans une trentaine de textes, en majorité des ventes foncières. Le paiement aux « Frères » est alors cité à côté du paiement à la divinité ou à la Ville, sur le modèle « Il payera 1000 à la Ville/à Ninurta et 1000 aux Frères ». ⁴¹ Il s'agit toujours de ventes entre particuliers, et non de biens appartenant aux autorités publiques d'Emar. Parfois, les « Frères » seuls sont destinataires de la somme, sans personne d'autre avec eux: c'est le cas dans tous les testaments et partages successoraux comportant la clause. ⁴²

40. Voir S. Démare-Lafont, *King and Diviner*, 208.

41. 1 *li-im* kù-babbar *a-na* uru^{ki} 1 *li-im* kù-babbar *a-na* lú-meš ah-hi-a. L'unité de paiement n'est jamais indiquée mais il s'agit sans doute de sicles, compte tenu des montants souvent élevés. L'ordre est quelques fois inversé, avec les « Frères » en premier et la ville ensuite; la somme peut varier aussi, parfois inférieure (100 ou 200) ou supérieure (2000). La clause apparaît dans les textes suivants: RE 20: 24–25; RE 31: 19; RE 33: 27–29; RE 35: 21–23; RE 64: 14–16; E 14: 24–25; E 20: 25–26; E 109: 25–26; E 110: 29–30; E 111: 26–27; E 130: 22–24; E 172: 6'–7'; TS 51: 15–16; TS 57: 25–26; TS 58: 22; TS 63: 18–20; TS 67: 23–24; ASJ 12 1: 21–22; ASJ 12 12: 26–27; ASJ 12 14: 21–22; Hadidi 4: 25–26.

42. RE 94: 22–24; MBQ 20: 25–27; MBQ 90: 14–17; MBQ 91: 15–16; ASJ 13 32: 15–16. Exceptionnel dans les ventes (voir E 14: 24–25; TS 58: 22; MBQ 50: 24–26).

Le parallélisme des formes incite à voir les « Frères » comme une institution publique, puisqu'ils sont nommés à côté de la Ville ou de Ninurta, lesquels représentent incontestablement des autorités municipales. Mais l'allusion aux « Frères » pourrait aussi s'expliquer par le statut de l'acquéreur: étant lui-même l'un des « Frères » ou le devenant par l'achat, il sera le bénéficiaire de l'amende en cas de contestation, précisément en tant que membre de ce groupe. Un texte de Hadidi va dans ce sens (Hadidi 4), dans lequel une maison est vendue par les « Frères » et Dagan; la clause pénale impose un paiement à Dagan et aux « Frères ». Or, le même bien est vendu au même acquéreur dans un autre texte (Hadidi 5), et là, l'amende sera versée à Dagan et à l'acheteur, nommé cité.⁴³ L'appartenance sociale de l'acheteur, marquée dans le premier cas par la mention des « Frères », est une alternative à l'identité individuelle notée dans le second cas.

Des éléments plus disparates semblent décrire les « Frères » comme une institution politique.

Il y a ainsi le fait que, dans un document d'Emar, il est question des « soldats et des "Frères" du roi qui portent la lance de bronze devant le roi » (E 17:4–5). Les « Frères » sont ici décrits comme une élite militaire attachée à la personne du souverain, une sorte de garde rapprochée. Cependant, il n'y a pas là de contradiction avec la dimension sociologique de la notion de « Frères », mais au contraire une indication sur la composition de ce groupe, qui forme en quelque sorte la noblesse d'épée du régime. Or, être noble donne des droits et des devoirs, mais n'emporte pas *ipso facto* des attributions politiques ou administratives. Une allusion à cette fonction militaire des « Frères » figure dans l'inscription d'Idrimi: vers la fin de son récit, le prince raconte comment il a conquis et pillé sept villes du Hatti dont le butin a été partagé entre ses troupes auxiliaires, ses « Frères » et ses pairs, après quoi, s'étant emparé des armes des vaincus, lui-même est retourné au combat.⁴⁴

D'autres particularités ont été relevées à Munbāqa. En premier lieu, une dizaine de tablettes de ce site mentionnent un « sceau des "Frères" », ce qui paraît leur donner une existence officielle.⁴⁵ En réalité, la glyptique révèle deux types de situations différentes. Il arrive tout d'abord que le sceau ne soit utilisé qu'une seule fois: c'est le cas dans quatre tablettes du dossier.⁴⁶ On pourrait alors penser à la pratique

43. Voir l'édition par R. Whiting sur <http://www.helsinki.fi/whiting/hadidcat.html>. Dernière consultation le 22 mars 2011.

44. ll. 74–77 d'après la lecture et l'interprétation de M. Dietrich & O. Loretz, "Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalah" *UF* 13 (1981) 201–68, 206: . . . ù ú-za-iz a-na érin-meš til-la-ti-ia, lú-meš ah-hé-hi-a-ia, ù lú-meš ib-ru-te-hi-a-ia ka-ka₄-šu-nu-ma, a-na-ku el-te-qé ù a-na ma-at mu-ki-iš-he^{ki} at-tu-ur, « . . . und verteilte (sie) unter meine Hilfstruppen, meine Brüder und meine Gefährten. Ihre Waffen aber nahm ich selbst an mich. Ich kehrte ins Land Mukiš zurück ». Il y aurait là une allusion aux règles habituelles du partage du butin: la troupe reçoit les biens tandis que le roi s'empare des armes, avec lesquelles il repart au combat. Pour une autre interprétation, s'appuyant sur la lecture *qā-du-šu-nu-ma* de la l. 76, voir S. Smith, *The Statue of Idrimi*, Londres: British Institute of Archaeology in Ankara, 1949, 20; CAD I/J s.v. *ibru*, 6a; E. L. Greenstein & D. Marcus, "The Akkadian Inscription of Idrimi", *JANES* 8 (1976) 59–96, 66: pour ces auteurs, le butin est partagé entre les troupes auxiliaires, puis, déclare Idrimi, « J'ai moi-même pris mes "Frères" et mes pairs avec eux (les soldats auxiliaires) et je suis retourné au pays de Mukiš » (l. 75–77).

45. Voir MBQ 20: 38 (partage successoral); MBQ 21: 1 (arbitrage); MBQ 37: 26 (adoption); MBQ 50: 39 (vente); MBQ 51: 38 (échange); MBQ 67: 28 (arbitrage); MBQ 75: 1 (testament); MBQ 85: 1 (vente d'une aire de battage); MBQ 91: 36 (arbitrage); RE 35: 28; ASJ 13 32 (partage successoral) si on considère que la première empreinte est celle du sceau des « Frères ».

46. Voir l'étude de P. Werner, *Tall Munbāqa-Ekalte III. Die Glyptik* (WVDOG 108; Saarbrücken: Saarbrücker Verlag, 2004) 37–41, à propos des sceaux no. 4601 (MBQ 85: 1), 4605 (MBQ 21: 1), 4611

des sceaux bur-gul, attestés à l'époque paléo-babylonienne dans le sud mésopotamien, et fabriqués pour une occasion juridique spécifique.⁴⁷ Au contraire, dans trois documents, c'est le sceau individuel de l'un des « Frères » qui est imprimé pour représenter l'ensemble du groupe.⁴⁸ Dans une tablette (MBQ 75), on relève même deux fois la même empreinte, l'une désignée comme « sceau des "Frères" » (l. 1) et l'autre comme sceau d'une femme, déroulé par son propre père qui scelle à la place de sa fille (l. 72).⁴⁹ Loin de confirmer la nature institutionnelle des « Frères », l'apposition de sceaux privés en leur nom souligne l'ancrage de ce groupe en dehors de la sphère publique.

On observe, en deuxième lieu, qu'il existe à Munbāqa une fonction de « héraut des "Frères" » (*nagiru ša lú-meš ahhe*), attestée pour deux paires d'individus différents dans la liste des témoins d'une vente (MBQ 13:39–42) et d'une donation (MBQ 95:23–27). Par comparaison avec le droit médio-assyrien (Lois assyriennes tabl. B § 6), on peut supposer que ces personnages sont chargés de la publicité des aliénations foncières. Rien ne prouve cependant que ces hérauts soient eux-mêmes des « Frères » : ils interviennent *ex officio*, pour proclamer les transferts d'immeubles en vertu du droit local et agissent pour le compte des « Frères » parce que statistiquement et sociologiquement, les « Frères » sont les principaux acteurs des aliénations immobilières.

Une troisième particularité, attestée à Munbāqa et autour d'Emar, est la malédiction finale invoquant le châtement des « dieux des "Frères" » (*dingir-meš ša lú-meš ahhe*) contre ceux qui ne respecteraient pas le contrat.⁵⁰ Il pourrait y avoir là une allusion à un ancêtre familial fictif, dépourvu de nom et mentionné par mimétisme avec l'arrière-plan familial ou clanique qui sert de modèle à cette entité sociale. Il paraît cependant plus judicieux de rapprocher ces occurrences d'un rituel d'Emar mentionnant des « Frères du temple d'Udha » (E 446: 36) comme bénéficiaires de parts d'offrandes. Outre que cette indication révèle la position sociale assez élevée des « Frères »⁵¹, elle montre aussi qu'ils sont impliqués collectivement dans des activités cultuelles dont ils tirent des revenus. Cette participation aux manifestations liturgiques pourrait éclairer les tablettes de Munbāqa : les dieux des « Frères » sont peut-être ceux pour lesquels ils assurent un service, même modeste et sporadique, et en tout état de cause à titre privé et non pas en tant que titulaires d'une charge officielle.

Restent enfin des textes dans lesquels les « Frères » paraissent assimilés aux pouvoirs publics locaux.

(MBQ 67: 28) et 4626 (MBQ 37: 26).

47. Communication personnelle de J.-M. Durand. Sur les sceaux bur-gul, voir J. Renger, "Legal Aspects of Sealing in Ancient Mesopotamia" in *Seals and Sealing in the Ancient Near East*, McGuire Gibson & R. Biggs éd., (BiMes 6; Malibu: Undena, 1977) 75–88, 77 et note 77 pour la bibliographie; D. Charpin, *Archives familiales et propriété privée en Babylonie ancienne: étude des documents de "Tell Sifr"* (HEO 12; Genève: Droz, 1980) 11–5; W. F. Leemans, "La fonction des sceaux apposés à des contrats vieux-babyloniens", in *Zikir šumim, Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday* (G. Van Driel et al. éd.; Leiden: Brill, 1982) 219–44, 231.

48. Voir P. Werner, *Glyptik*, 33, pour le no. 4581, désigné comme « sceau des "Frères" » en MBQ 20: 38, MBQ 50: 39 et MBQ 51: 38 mais déroulé sur dix autres tablettes sans mention des « Frères » et attribué à Zimri-Dagan en MBQ 29: 18 (qui possède par ailleurs un autre sceau).

49. P. Werner, *Glyptik*, 38 à propos du sceau no. 4606.

50. MBQ 91: 17–21; ASJ 13 32: 29–32; TS 67:34–36.

51. Voir en ce sens D. Fleming, *Time at Emar*, 154.

Il y a tout d'abord un document atypique de la région d'Emar (RE 84), concernant le rachat d'une dette collective. La clause introductive porte la formule habituelle avec le verbe *šūšubu* « faire siéger pour témoigner », mais ici, ce ne sont pas les « Frères » qui sont réunis mais les « Grands et les Petits » (gal-gal ù tur-tur). L'expression désigne ailleurs l'assemblée de tous les citoyens de la ville.⁵² Aucun témoin n'est cité dans le texte mais à la place de la liste habituelle en fin de tablette, on trouve la phrase « Devant les “Frères” grands et petits » (igi lú-meš ah-hi-a, gal-gal ù tur-tur). Le pluriel « Frères » semble donc être l'autre nom de l'assemblée des grands et des petits⁵³, ce qui en ferait une institution municipale. Mais la référence au rôle habituel de témoin incite à comprendre qu'en l'occurrence, les « Frères » se sont réunis en formation plénière, à la demande des codébiteurs, pour faire constater l'effacement de leur dette, endossée par un tiers, qui se dit leur frère.⁵⁴ La nature privée de l'affaire qui les rassemble, et l'appartenance probable des protagonistes au groupe des « Frères » paraissent plus conformes à la fonction testimoniale décrite plus haut qu'à des compétences publiques exercées par une assemblée locale.

Par ailleurs, un petit groupe de trois documents fait référence à des individus portant le titre de « chef des “Frères” » (lú-gal *ah-he*/gal šeš-hi-a; Hadidi 6 et 12; RE 7) dans la liste des témoins, ce qui ressemble à une dénomination administrative et paraît renvoyer à une organisation hiérarchisée, incompatible avec la notion d'égalité attachée au sémantisme du mot « Frères » dans la plupart de ses occurrences.

Comment interpréter ces données discordantes? La dimension politico-administrative des « Frères » est-elle une exception qu'on peut considérer comme marginale ou au contraire une caractéristique intrinsèque, sous-entendue dans la majorité des textes?

On remarquera tout d'abord que la plupart des allusions à des compétences de nature publique proviennent de sites voisins d'Emar (Munbāqa, Hadidi). Il est possible que l'institution des « Frères » y ait connu localement un développement propre qui ne s'est pas produit à Emar.

Mais surtout, il faut souligner qu'on ne voit pas concrètement s'exercer le supposé pouvoir municipal des « Frères ». En fait, il faut se représenter ce groupe social comme un réservoir dans lequel se recrute le personnel politique: les « Frères » sont membres de droit de toutes les assemblées locales, mais n'y siègent pas toujours, ni tous en même temps. Ils peuvent devenir membres de l'assemblée des Anciens, agir pour le compte de la Ville ou de Ninurta. Il est même possible que les deux maisons royales d'Emar soient issues de leurs rangs. Leur identité est d'abord déterminée par des facteurs économiques et sociaux et s'inscrit dans le cadre d'une société gentilice où l'égalité qui définit les « Frères » ne vaut que pour eux-mêmes.

52. Voir pour Aššur M. T. Larsen, *City-State*, 288–300. Dans un sens voisin pour Emar, voir M. Heltzer, *Political Institutions*, 233.

53. Cette interprétation est soutenue par MBQ 1: 2 et 22', une décision concernant du cuivre prise par « la ville, grands et petits » (uru^{ki} gal-gal ù tur-tur). Plusieurs des témoins cités dans la liste finale sont attestés par ailleurs en tant que « Frères ».

54. RE 84 (1) *iš-tu u₄-mi an-ni-im* (2) *dumu-meš a-da-ab-bi-li* (3) *gal-gal ù tur-tur* (4) *uš-bu-ma ki-a-am-ma* (5) *iq-bi iš-tu u₄-mi an-ni-i-im* (6) *i-na kù-babbar ša* ^den uru *bu-uz-qa*^{ki} (7) *ša ugu dumu-meš a-da-bi-li* (8) *i-šu-ú* (9) *dumu-meš a-da-bi-li* (10) *za-ku-ú* (11) ^l*ik-ki-da-gan* (12) *dumu da-gan-en* (13) *kù-babbar i-pa-al* (14) *ù šeš-meš-šu* (15) *ki-ma* ^dutu *za-ku* (16) *igi lú-meš ah-hi-a* (17) *gal-gal ù tur-tur*, « (1) A compter de ce jour, (2) les fils d'Adab-ili (3–4) ont fait siéger les grands et les petits et (4–5) ils ont dit ceci : “A compter de ce jour, (6) dans l'argent de Belu de Buzqa, (7–8) qui est à la charge des fils d'Adab-ili, (9) les fils d'Adab-ili (10) sont purs. (11) Ikki-Dagan (12) fils de Dagan-belu, (13) payera l'argent (14) et ses frères (15) sont purs comme Šamaš”. (16) Devant les “Frères” (17) grands et petits ».

En poussant davantage le raisonnement, on pourrait suggérer que tous les textes relevant de la tradition « syrienne » concernent de près ou de loin les « Frères », autrement dit des individus se reconnaissant dans les mêmes références culturelles et partageant un même niveau économique. Ainsi s'expliquerait par exemple que les ventes de personnes soient toutes rédigées sur le format « syro-hittite » : aliéner un individu reviendrait à rompre l'égalité de principe entre « Frères » en rétrogradant l'un d'eux au rang d'esclave. On pourrait alors imaginer que le double format scribal constaté à Emar (« syrien » et « syro-hittite ») corresponde à une discrimination sociologique : ce qu'il est convenu d'appeler le style « syrien » serait réservé par principe et peut-être restrictivement au groupe des « Frères », tandis que le format « syro-hittite » serait ouvert à tous.

***Corpus des attestations des « Frères »
comme groupe social***

ASJ **12** 1 – 12 – 14; ASJ **13** 23 – 30 – 32; ASJ **16**; AuOr **5** 4 – 5 – 6 – 15 – 16 – 17; **CM 13** 3 – 4; DM **I**; **E** 14 – 15 – 17 – 20 – 109 – 110 – 111 – 130 – 156 – 171 – 172 – 176 – 180 – 181 – 183 – 197 – 205 – 446; **Hadidi** 4 – 6 – 12; Iraq **54** 6; **MBQ** 1 – 13 – 19 – 20 – 21 – 37 – 39 – 50 – 51 – 54 – 56 – 65 – 67 – 75 – 78 – 85 – 90 – 91 – 92 – 95; RA **77** 1; **RE** 7 – 8 – 15 – 20 – 23 – 28 – 31 – 33 – 35 – 37 – 39 – 51 – 57 – 61 – 64 – 69 – 70 – 76 – 77 – 84 – 85 – 86 – 94 – 96; Semitica **46** 2; **TS** 35 – 50 – 51 – 57 – 58 – 63 – 67 – 69 – 82.

Organization of Harrâdum, Suhum, 18th–17th Centuries B.C., Iraqi Middle Euphrates

Christine Kepinski

PARIS

The main goal of this paper is to analyse the organization of a new town without palace established at the fringes of a realm, first of Eshnunna, then of Babylon. We will examine the impact of the central authority on which the city of Harrâdum depended and underline the local patterns.

1. Location of the Site (fig. 1)

Harrâdum, the modern name of which is Khirbet ed-Diniyeh, is situated on the Middle Euphrates in Iraq. It was a small town dating to the 18th and 17th centuries BCE, which came to light during the rescue excavations at Haditha some twenty years ago.¹

The town, whose name means ‘the place where one stands watch’, is situated near a ford on a meander of the river. Like Imar, Harrâdum is on the west bank of the Euphrates, and in the same kind of environment as Imar, Tuttul and Halawa. The region has never been very urbanized and was mostly given over to pastoralism and the passage of trade caravans. Agriculture is only possible in the narrow valley that borders the river. A pastoral identity is still strong there. Nearby there are, for example, several isolated nomadic cemeteries with burial mounds, at Shuweimiyeh and Usiyeh in Iraq and at Baghouz in Syria.² In the case of Usiyeh at least, the cemetery is associated with a place of gathering and ritual.³

2. General presentation

2.1. Historical Context⁴

Harrâdum belonged to the country of Suhum and was on the borders of four kingdoms: Eshnunna, Ekallatum, Mari and Babylon, each of which would impose their authority on Suhum in turn. Beginning with the reign of Ipiq-Adad II in the 19th century BCE, the upper district of the country of Suhum, that stretched from Hindanum to Sapiratum, was in the hands of Eshnunna. We also know that under the reign of Yahdun-Lîm (1810–1794), the border between Mari and Eshnunna was

1. Kepinski-Lecomte 1992., Joannès 2006.

2. Kepinski 2006.

3. Oguchi 2006.

4. See Joannès 2006.

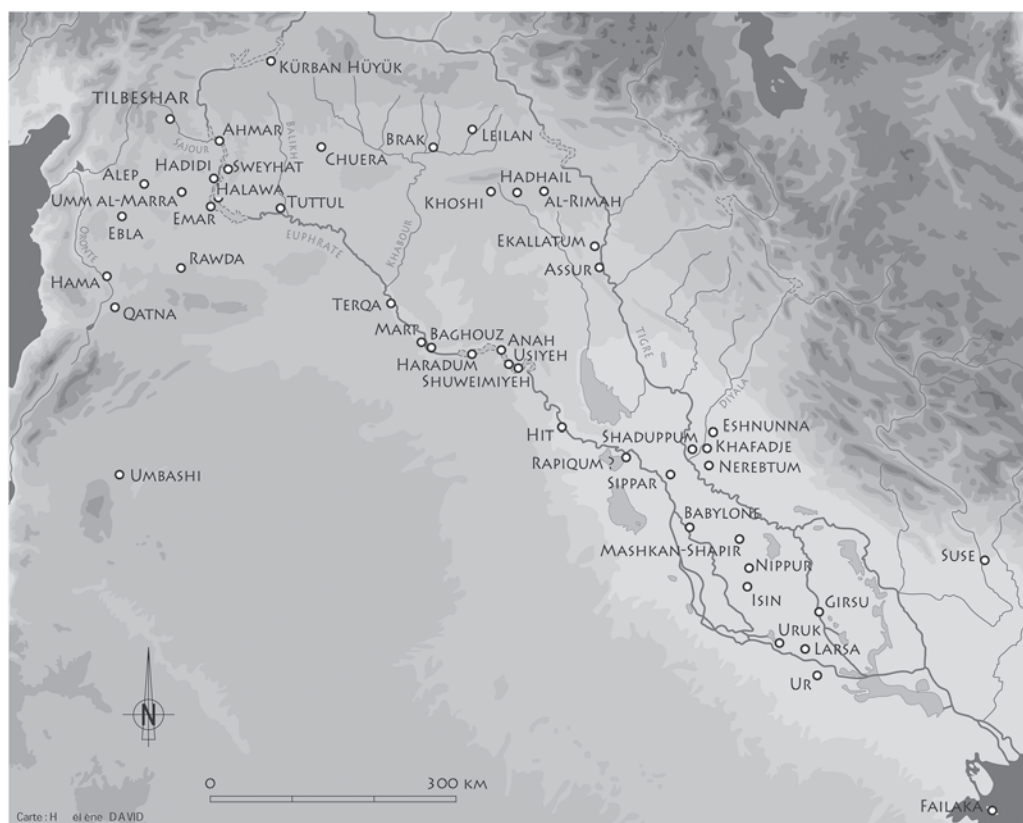


Fig. 1. Map.

precisely located at Harrâdum. In Suhum, the king of Eshnunna was represented by a governor (*šakkanakkum*), who was settled at Rapiqum and there was an intendant (*agrig*) at Harrâdum. It was therefore Eshnunna that founded the first new town, which was similar to other new foundations such as Shaduppum/ Tell Harmal.⁵

Under Samsu-iluna, Babylon founded a forward outpost of its kingdom at the same place. A general, who was the representative closest to the central power, was then in Hanat while beneath him, the governor of Suhum lived in Yabliya or Rapiqum. The tax collectors came from Yabliya.

2. 2. Organization of the Town

Relatively abundant archaeological material and about a hundred tablets allow us to identify the function of the majority of the buildings. With the plan of the town and knowing the function of the various buildings, we have quite a reliable data set on the organization of the town.

2.2.1. Archaeological Data

The town of Harrâdum is comprised of four superimposed levels that all respect the same original street plan. The last three levels span about one century and

5. Kepinski 2007.

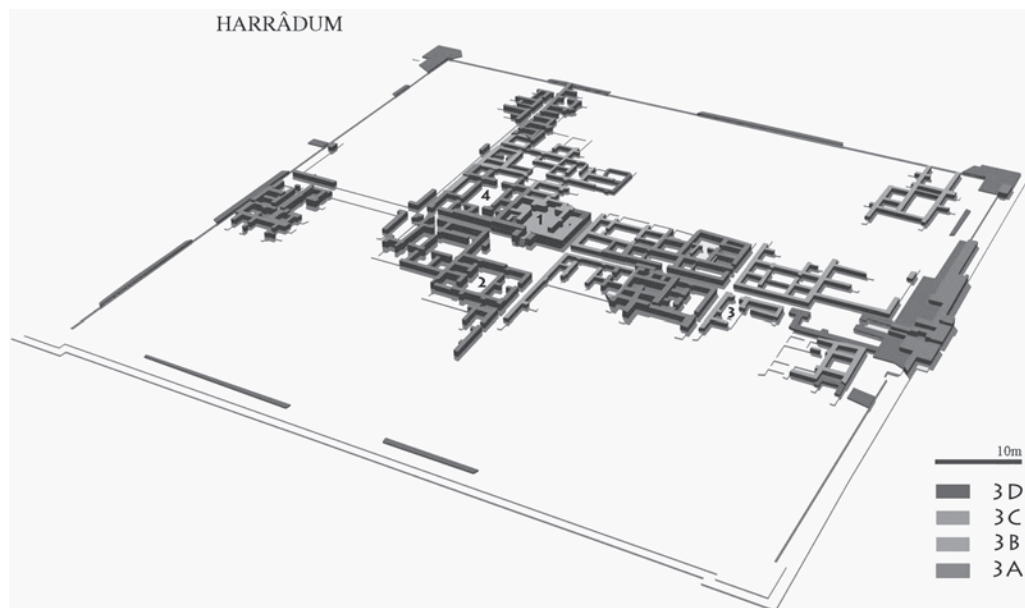


Fig. 2. Plan of Harrâdum, 18th–17th centuries BCE.

three generations, between 1726 and 1721 to 1629. The first level goes back to the takeover of the region by Eshnunna at the beginning of the 18th century. Obviously there were slight modifications from one level to the next, but the basic structures, the enclosure, streets, square and the principle temple, were preserved.

The plan of Harrâdum, with its exceptional regularity, is well known (fig. 2). It is one of the better examples of a rectilinear plan of the Hippodamean type: even if looking for Mesopotamian roots for the democracy introduced by the Greeks remains in question,⁶ a rectilinear town plan is not a Greek invention, as some people continue to say all too frequently, it quite clearly finds its roots in Mesopotamia.

Within the fortified enclosure, the main thoroughfare is cut at right angles by transversal roads, delineating eight neighbourhoods of similar size. The town was very small, and was densely populated. The entrance gate was in the middle of the south-western rampart and the main road led from there to a central square. On either side of this square were a temple (fig. 2 no. 1) and the house of the mayor (fig. 2 no. 2). The central square brought together the public and religious powers, although only the temple opened onto the square; the mayor's house opened onto the perpendicular street, not onto the square. A second small sanctuary was located on a street corner (fig. 2 n° 3). The other buildings were essentially domestic. A craft area, with numerous ovens and work surfaces, was attached to the eastern enclosure.

There is neither palace nor any purely administrative building in the town. However there are two temples, two common buildings rather small and one has a plan comparable to that of a dwelling house. A main character refers to a collective organization of the town; each building displays a common wall. The buildings suggest a fairly weak social hierarchy and the workmanship of the mayor's house is, for

6. Fleming 2004.

example, comparable to that of the other buildings. However, it had two entrances, suggesting the existence of a public space separated from the private space. We also noted that there were larger houses in the centre of the town than elsewhere. For example, beside the main temple, a house with benches in its courtyard is bigger than the others (fig. 2 n° 4). Compared to Tell Bazi, there is a variety of plans but it may indicate an evolution, and the first city of Harrâdum could have delivered more regular plans.

The artefacts are clearly the same from one building to the next. Nevertheless, the fine wares and imported pottery shapes all come almost exclusively from either the temple or the mayor's house.⁷

2.2.2. *Written Sources*

The tablets discovered in Harrâdum don't come from a palace but from the houses or the temple. According to the written sources published by Francis Joannès,⁸ the town sheltered some soldiers and a *kârum*. They also indicate that a river tollbooth had been established where a *miksum* was taken.

The town of Harrâdum conformed to the classic Old-Babylonian model. It was represented with the authorities by a *rabiânum* and also had some Elders. One text provides a list of the dozen heads of family that must have belonged to the group of Elders of Harrâdum. Harrâdum sometimes constitutes as an entity, which the texts call 'the town' (*âlum/uru*) that was meant to represent the interests of everyone. For example, there is a text according to which 'the whole town' (*âlum kalu-šu*) assembled (*iphur*) when the 'mayor' was accused of embezzling. In the most ancient of the texts from Harrâdum, the town already had an autonomous structure as shown in one of the documents that speaks of agricultural lands that were its property (a-ša uru *ha-ra-di*). Finally, Harrâdum was integrated into the administration of the country of Suhum and paid taxes that were collected by the *rabiânum*, to its governor.

3. *Analysis of the Functions and Organization of the Town*

What was the part played by private and collective activities? What was the role of the central authority on which the country of Suhum and the town of Harrâdum depended? Since a border town is under discussion, what was the role of local structures? What was imposed by Eshnunna and Babylon? And who lived in Harrâdum?

The archaeologist cannot really make clear pronouncements on whether the governance was collective or otherwise. However, he can sometimes detect the takeover of foreign practices which could testify to a kind of governance and underlines in contrast the local patterns.

In our case, Harrâdum was mainly under the domination of two different kingdoms, Eshnunna, then Babylon, but the town's basic structures and spatial organization remain unchanged from one occupation to the next. There was a real cultural continuity between the different phases of the town. Even if allegiance to the dominating power, Eshnunna, then Babylon, marked a break, the inhabitants of the town on the whole had the same roots. The list of names shows a majority of west-

7. Kepinski 1992: 189 fig. 61, 209–13 fig. 71–73, 219 fig. 76 no. 11, 241 fig. 87 no. 14, 321 fig. 126, 323 fig. 127 no. 1, 3, 329 fig. 130 no. 2.

8. Note 1.

ern Semitic names and of some Babylonian names. The inhabitants of Harrâdum were, for the most part, recently settled nomads and for two centuries they would preserve some ancestral habits whilst nevertheless adopting many aspects of the material culture of the conquerors.

The town had domestic, military, economic, ritual and administrative functions. Apart from the construction of the enclosing wall, the military function of Harrâdum is hard to discern. Adult burials with its funerary goods could have been helpful but none has been discovered. However, the material culture is indicative of some administrative, economic and ritual functions.

3.1. *Economic Functions*

The texts and contracts from Harrâdum mention an economy based on agriculture, commercial activities and pastoralism. The commerce is both on the river, from Imar to Sippar, and on land. We have already mentioned that Harrâdum was certainly a river tollbooth. Movement was not only along the Euphrates, but also across the steppe.

The objects that were being traded were the product of local resources, grain, dates, wood, cattle, sesame oil. Sheep, wool, and hides were exchanged with the pastoralists. Tin, aromatic woods and slaves indicate international trade but these seem to represent a minor percentage of the transactions.

Letters and contracts mention particularly products that were destined for southern Mesopotamia. However, trade with the west, through which notably olive oil, wine, honey and certain wood essences were obtained, is well documented in the Mari texts⁹ and some of the Harrâdum pots have been identified as having contained most probably these liquid products.¹⁰ The agents of royal power imposed a fiscal fee, in money or in kind, on agricultural and commercial productivity.

The pottery from Harrâdum clearly reflects the town's economy, the regional exchanges as well as long distance trade. There are many Babylonian forms and also others that are unknown there but that are very common along the Euphrates valley, upstream as far as the large bend in the river and the region between the Orontes and the Euphrates.

3.2. *Ritual Functions*

In the texts, the divinities mentioned in the lists of names are characteristic of the Amorite world in general and particularly of the middle Euphrates. The political ascendancy of Babylon is manifested too by the presence of a certain number of Sumero-Akkadian gods. In addition, a text relates an oath by Shamash, Adad and Samsu-iluna. Even if the reference to Adad is local, the mention of Shamash could be an indication of the cultural ascendancy of Sippar in this region. Sippar, as we have seen, also had commercial relations with Harrâdum. This hypothesis might be confirmed by the existence of first names common to both Sippar and Harrâdum.

As for the ritual buildings now, the written sources mention an Ishtar temple and another dedicated to Adad. From the archaeological point of view, the excavations have uncovered two temples. But we do not know who was responsible for the upkeep and the services of the temples and where the priests lived.

9. Michel 1996, Durand 1997.

10. Kepinski 2005.

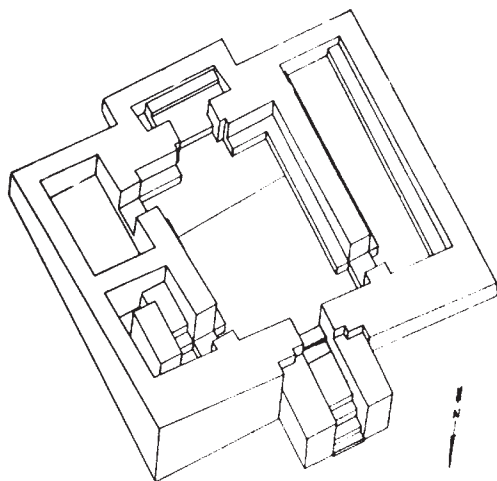


Fig. 3a: Harrâdum, main temple.

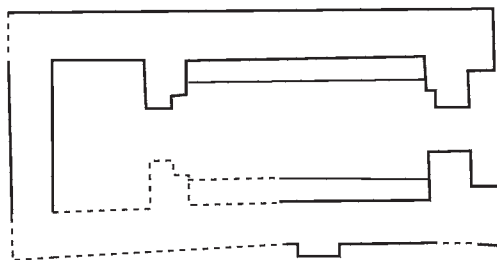


Fig. 3b: Harrâdum, *in antis* temple.

The main temple whose plan, with the exception of the *cella*, is comparable to those of the houses, opened onto the central square (fig. 2 n° 1, fig. 3a). Its plan is close to that of the Ishtar Kititum temple at Tell Ishchali, dating to the end of the 19th century¹¹ and of the sanctuaries at Tell Harmal.¹² It was a raised building accessed by a staircase. A perfect axial layout led from the entrance through a rectangular courtyard to the *cella*. In comparison to the others, the plan of Harrâdum is simplified, it does not have an entrance vestibule in front of the *cella* and has less outbuildings. The best preserved level of the Harrâdum temple is in levels 3C and 3B, from the Babylonian period at Harrâdum. In its main lines it follows the plan of the earlier temple, that of level 3D, that was contemporary with the takeover of the town by Eshnunna. The two other similar plans cited above belong to two towns that also depended on the kingdom of Eshnunna; Nerebtum, the ancient name of Tell Ishchali, is in the Diyala valley and tell Harmal/Shaduppum is in the suburbs of Baghdad.

The second, smaller sanctuary was at the corner of the main and one of the transversal streets (fig. 2 no. 3, fig. 3b). It has a plan *in antis* and was most probably dedicated to the god Adad; as we have seen, the texts from Harrâdum mention that the town had a temple dedicated to Adad. This kind of plan has strong roots and they are well known in Syria since the 3rd millennium.

At the entrance to the main temple, in the ruins of level 3D, we excavated a pair of terracotta lions and several similar terracotta fragments belonging to more ancient designs.¹³ Guardian lions of terracotta are well attested from Tell Harmal, Suse, Basmusian, Isin, Tello, Khafajeh, Mashkan-Shapir and in the region of Haditha at Bijan and Usiyeh.¹⁴

All these finds came only from cultic contexts and form a homogenous corpus dating to the beginning of the second millennium. Geographically this corpus covers an area linking the regions of Suse, Diyala, southern Mesopotamia and the middle Euphrates valley.

11. Hill & Jacobsen 1990: 4 fig. 2, 8 fig. 3, 10 fig. 4.

12. Baqir 1959.

13. Kepinski 1992: fig. 150–153.

14. Spyckett 1988, Delougaz 1990: Pl. 60, Stone & Zimansky 2004: 100 fig. 59 et Oguchi 2006.

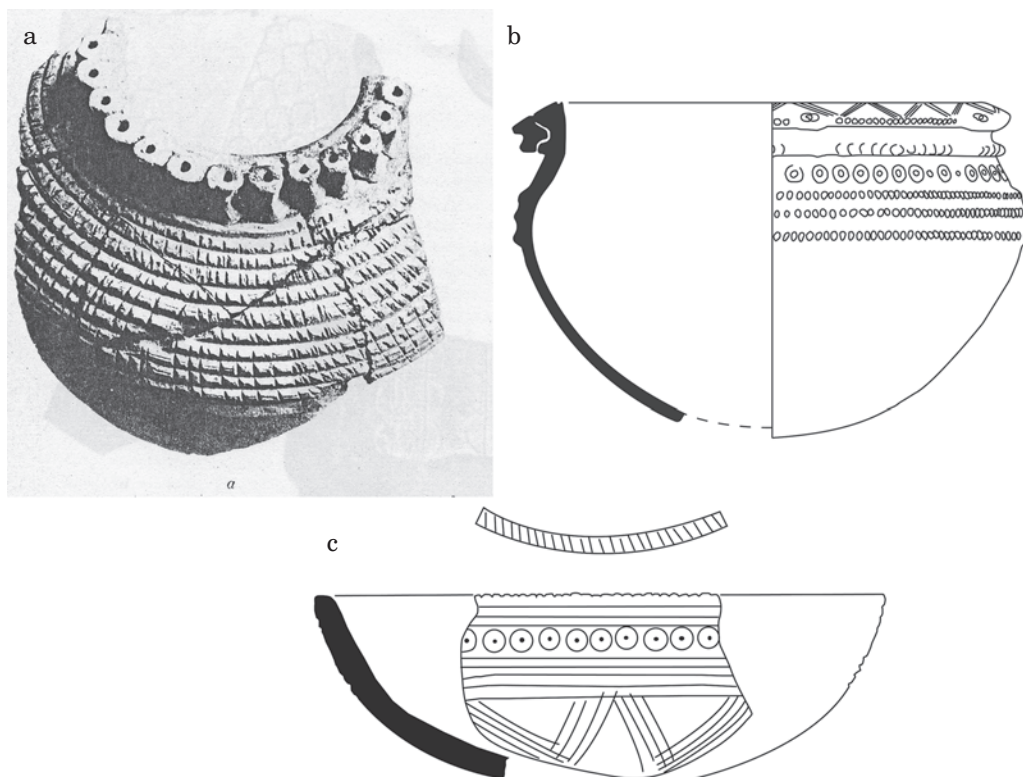


Fig. 4a: Tell Asmar (Delougaz 1947, Pl. 127d); b: Harrâdum; c: Qalat el-Bahrein (Hojlund and Andersen 1994, p. 389 fig. 1928: 12).

The pottery from the main temple of Harrâdum includes a certain number of forms that are not found in domestic contexts. Sherds from level 3D seem to be a perfect imitation of some pots found in the Diyala, in the Gimilsin temple of Tell Asmar (fig. 4a), at Halawa or at Tell edh-Dhiba'i.¹⁵ From level 3C onwards, in the temple there are large bowls with multi-lobed rims that could well be adaptations of the same model (fig. 4b).¹⁶ Moreover they have an incised decoration of dotted circles which is characteristic of a local ceramic style found only in the middle Euphrates at Harrâdum and Usiyeh.¹⁷ However this very characteristic decoration recalls too, a type of soft stone vessels from the Arabian peninsula¹⁸, as for example from Qalat el Bahrein (fig. 4c). They belong to the more recent forms of this category of objects generally dated to between 2100 and 1900¹⁹. The middle Euphrates valley has produced other imitations of these stone dishes, notably a plate from the necropolis of Baghouz,²⁰ located downstream of Mari. Similar plates have been found at Tell

15. Kepinski-Lecomte 1992: Pl. XIII n° 3; Frankfort et al. 1940: fig. 129; Delougaz 1947: Pl. 127d, Ghassan 1995: Pl. 8, al-Gailani 1965: Pl. 2–3.

16. Kepinski-Lecomte 1992: fig. 71–73

17. Oguchi 1997.

18. Potts 1990.

19. De Miroschedji 1973.

20. Du Mesnil du Buisson 1948: Pl. LXVI Z12.



Fig. 5. Seal Impressions from Harrâdum.

Asmar/Eshnunna²¹ and other examples of this decoration have come from Tell edh-Dhiba'i.²² Some of these parallels can be seen in relation to trade; one can find in several places of the Middle Euphrates, some shells coming from the Arabian Gulf²³ and texts mention a slave market from this origin.

In conclusion on ritual practices, it is tempting to propose that the construction of a temple was imposed by the central power of Eshnunna, then Babylon, and that a smaller sanctuary was built more particularly for the local population. The material goods show local imitations of objects that are well known in southern and central Mesopotamia. Some decorations became spread over an area larger than the limits of the established kingdoms, underlying the relations between the Arabian Peninsula and the Middle Euphrates.

3.3. *Administrative Practices*

Two types of practices throw light on administrative organization, cylinder seals impressed on tablets and painted marks on pottery. The impressions from cylinder seals are nearly all from a purely Babylonian tradition (fig. 5). The affinities are not only in the themes used, but also in the way the seal was applied.²⁴ The

21. Frankfort et al. 1940: fig. 131 c and Delougaz 1947: Pl. 123.

22. Al-Gailani 1965: Pl. 1.

23. As an example, see Beyer & Jean-Marie 2007: 104–7.

24. Colbow 2006.

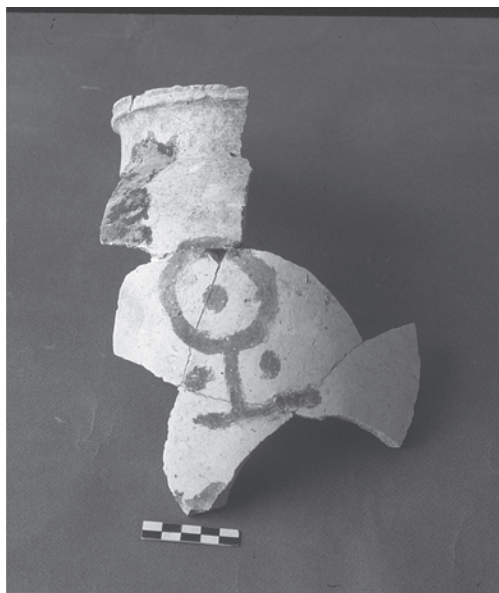


Fig. 6b (above). Mark from Harrâdum.

Fig. 6a (left). Mark from Harrâdum.

few particularities of western origin, the ‘soft style’ and the secondary ‘Syrian’ motif are attested only in building 7, level 3A, the earliest one. The study of cylinder seal impressions, an instrument of control, would have reinforced the takeover by Babylon of the administrative practices of Harrâdum, from its foundation in the 18th century. In addition, a representation of the naked hero with spouting waves, which is in every way comparable to one from Sippar²⁵, confirms the relationship with Babylonia (fig. 5d). The connection with Sippar is also confirmed by the list of names and it seems that the town sheltered inhabitants that came from there.²⁶

Turning to the marks painted in bitumen on certain pots: pots with similar marks have been found on several sites in the region as far as Terqa in Syria (fig. 6). They are neither potter marks nor are they indicative of the contents of the pots. Rather, they are distinctive signs painted in order to be able to recognize certain pots from others.²⁷ Anyhow these are quite clearly owner marks, whether they are in relation to an ethnic group, a family, a clan or a person. They illustrate a type of control that has nothing to do with royal authority; they are completely unknown in Babylonia and characterize our region.

Their identification as clan marks might be confirmed by another example. In her thesis on funerary practices at Tell Bi’a, Ildiko Boesze notes the association of pots with similar marks in the cemetery.²⁸ Marks that are identical to each other (but different from those at Harrâdum) were found in the group of burials surrounding a main tomb; this arrangement suggests the gathering of individuals belonging to the same clan around the tomb of their chief.

25. Colbow 1996.

26. Joannès 2006.

27. Kepinski 2006: 93.

28. Boesze 2002.

Conclusion

We can conclude that even if a small town like Harrâdum did not have a palace, the impact of the kingdoms to which it was attached is clearly discernable in several ritual and administrative practices. Among them, we can quote the plan of the main temple, the imitations of pottery of southern Mesopotamian origin, the lions guarding the temple, the iconography of cylinder seals and the way of applying the impressions. The site was occupied by Babylonians but by a large population of western Semitic people of local and nomadic origin at the same time. Their identity can be implied too by the sanctuary with the plan *in antis*, ceramic forms, painted bitumen marks and perhaps specific dietary habits such as the use of olive oil, wine and honey. The material culture of Harrâdum, and the country of Suhum also, presents indirect links with distant regions as for example the big bend of the Euphrates or even farther the Arabian peninsula.

While some of these parallels can be seen in relation to trade, others illustrate a local and even tribal identity with old roots in Syria itself. These roots rather than the urban way of life could have been the source of a collective mode of behaviour. Through its documentation, both epigraphic and archaeological, Harrâdum clearly illustrates the interconnection of local, tribal and state practices. The town functioned without a palace but it is highly likely that there was one in the nearest town, Hanat, and certainly in Yabliya which was the seat of the governor.

The town depended on an administrative system put in place by Eshnunna and then Babylon. But this system seems to have allowed for a minimum independence and a certain local and perhaps collective authority. The best testimonies of this are doubtless the judgment brought by the town against the mayor accused of embezzlement and the condemnation that followed, the mention of the town as having dependent lands and the common walls even between the temple and a house.

Bibliography

- Baqir, T.
1959 *Tell Harmal*. Baghdad: Ar-Rabita Press.
- Beyer, D. & Jean-Marie, M.
2007 Le temple du DA III de la déesse Ninhursag à Mari: les dépôts votifs du Lieu Très Saint. Pp. 75–122 in *Akh Purattim 2*. ed. J.-Cl. Margueron, O. Rouault & P. Lombard. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Ministère des Affaires Etrangères.
- Boesze, I.
2002 *Analysis of the Early Bronze Age graves in tell Bi'a. A Case Study*. Unpublished PhD dissertation. Budapest.
- Colbow, G.
1996 Die spätaltbabylonische Einführungsszene. Zum Fortleben eines zentralen Bildmotivs der Ur-III-Zeit. *Akkadica* 99–100: 36–44.
2006 Les empreintes des sceaux-cylindres de Harrâdum. Pp. 159–66 in *Haradum II*. ed. F. Joannès. Paris : ERC. Delougaz, P.
1947 *Pottery from the Diyala Region*. OIP 63. Chicago: The University of Chicago Press.
- Durand, J.-M.
1997 *Documents épistolaires du palais de Mari* 1. LAPO 16. Paris: Editions du Cerf.

- Fleming, D. E.
 2000 *Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviners's House*. MesCiv 11. Winona Lake, IN; Eisenbrauns.
 2004 *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfort, H.; Lloyd, S. & Jacobsen, T.
 1940 *The Gimilsin Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar*. OIP 43. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ghassan, T. Y.
 1995 *Old Babylonian Pottery from the Hamrin. Tell Halawa*. Edubba 4. London: Nabu Publications.
- al-Gailani, L.
 1965 Tell edh-Dhiba'i. *Sumer* 21: 33–40.
- Hill, H. D. & Jacobsen, T.
 1990 *Old Babylonian Public Buildings in the Diyala region. Excavations at Ishchali*. OIP 98. Chicago: The University of Chicago.
- Hojlund, F. & Andersen, H. H.
 1994 *Qala'at al-Bahrain I. The Northern City Wall and the Islamic Fortress*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Joannès, F. avec les contributions de G. Colbow et C. Kepinski-Lecomte
 2006 *Haradum II. Les textes de la période paléo-babylonienne tardive (Samsu-iluna – Ammi-saduqa)*. Paris: ERC. Kepinski-Lecomte, C.
 1992 *Haradum I. Une ville nouvelle sur le moyen Euphrate (XVIIIème- XVIIème S. av. J.-C.)*. Paris: ERC. Kepinski, C.
 2005 Material Culture of a Babylonian Commercial Outpost on the Iraqi Middle Euphrates: the Case of Haradum During the Middle Bronze Age. *Akkadica* 126: 121–31.
 2006 Mémoires d'Euphrate et d'Arabie, les tombes à tumulus, marqueurs territoriaux de communautés en voie de sédentarisation. Pp. 87–128 in *Studia Euphratica. Le moyen Euphrate iraquien révélé par les fouilles préventives de Haditha*. ed. Kepinski, C., Lecomte, O. & Tenu, A. Travaux de La Maison René-Ginouvès 3. Paris: De Boccard.
 2007 La conquête du pays de Suhum par le royaume d'Eshnunna et les liens tribaux entre la Diyala, la Mésopotamie du sud, la péninsule arabique et la vallée du moyen-Euphrate. *BaM* 37: 117–30.
- Kepinski, C., Lecomte, O. & Tenu, A. eds.
 2006 *Studia Euphratica. Le moyen Euphrate iraquien révélé par les fouilles préventives de Haditha*. Travaux de La Maison René-Ginouvès 3. Paris: De Boccard.
- Mesnil du Buisson, R. du
 1948 *Baghouz, l'ancienne Corsôté. Le tell archaïque et la nécropole de l'âge du bronze*. Documenta et monumenta Orientis antiqui 3. Leiden: Brill.
- Michel, C.
 1996 Le commerce dans les lettres de Mari. Pp. 385–426 in *Mari, Ebla et les Hourrites: dix ans de travaux. Première partie. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)*. Amurru 1. Paris: ERC. Miroschedji, P. de
 1973 Vases et objets en stéatite susiens du Musée du Louvre. *DAFI* 3: 9–80.
- Oguchi, H.
 1997 Circular Impressed Ware in the Middle Euphrates Region During the Old Babylonian Period. *Al-Rafidan* 18: 161–74.
 2006 Early Guardian Lion Statues in Mesopotamia. Pp. 191–201 in *Studia Euphratica. Le moyen Euphrate iraquien révélé par les fouilles préventives de Haditha*, ed. C. Kepinski, O. Lecomte, & A. Tenu. Travaux de La Maison René-Ginouvès 3. Paris: De Boccard.

Oguchi, K. and H.

- 2006 Japanese Excavations at 'Usiyeh. Pp. 157–89 in *Studia Euphratica. Le moyen Euphrate iraquien révélé par les fouilles préventives de Haditha*, ed. C. Kepinski, O. Lecomte, & A. Tenu. Travaux de La Maison René-Ginouvès 3. Paris: De Boccard.

Potts, D. T.

- 1990 *The Arabian Gulf in Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.

Spycket, A.

- 1988 Lions en terre cuite de Suse. *IrAnt* 23: 149–61.

Stone, E. C. & Zimansky, P.

- 2004 *The Anatomy of a Mesopotamian City. Survey and Soundings at Mashkan-shapir*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Ein Konflikt zwischen König und Ältestenversammlung in Ebla

Gernot Wilhelm

WÜRZBURG

Innerhalb des Korpus der Amarna-Briefe gibt es zwei Schreiben, die nicht von einem König oder Stadtfürsten, sondern von der “Stadt und ihren Ältesten” bzw. den “Söhnen einer Stadt” an den Pharao gerichtet waren. Es handelt sich um die beiden in Mittelsyrien gelegenen Städte Iṣqata und Tunip.¹

*tup-pí an-nu-ú tup-pí ^{uru}Iṣ-qa-ta a-na LUGAL-ri EN-nu um-ma ^{uru}Iṣ-qa-ta ù
lú.meš ^{gi}-b<u>-ti-ši*

This tablet is a tablet from Iṣqata. To the king, our lord: Message from Iṣqata and its elders. (EA 100: 1–4, Übersetzung Moran 1992: 172)

a-na LUGAL KUR-ti₄ Mi-iš-ri be-lí-ni um-ma DUMU^{meš} ^{uru}Du-ni-ip^{ki}lú ARAD-ka-ma
To the king of Egypt, our lord: Message of the citizens of Tunip, your servant.
(EA 59: 1–2, Übersetzung Moran 1992: 130)

Benno Landsberger (1954: 61, n. 134) stellte einen Bezug zwischen der Erwähnung der “Söhne von Ḥalab” im “Aleppo-Vertrag” (KBo 1.6 Vs. 26) und dem Brief aus Tunip her und kommentierte letzteren mit den Worten:

Das einzige mir bekannte Beispiel solcher “republikanischer” Organisation ist die Stadt Tunip zur Zeit des Amenophis IV.

Moran (1992: 131) dagegen leitete die Initiative der Ältesten von Iṣqata aus einer konkreten Notsituation ab, wie sie sich in den Briefen Rib-Haddas von Byblos EA 75 und 140 mit Hinweis auf die Ermordung des Königs von Iṣqata abzeichnet:

Probably, just as the city Iṣqata and its elders wrote to the king because their own king had been killed . . . , so too Tunip . . . If one may speak of its “republican” organization (Landsberger . . .), the temporary character of this arrangement should also be recognized.

Unabhängig von diesem Einwand zeigen die beiden Zitate aber, dass die “Ältesten” als eine gemeinschaftlich handelnde Körperschaft auftreten konnten. Die Beiträge zu dem in diesem Bande publizierten, dankenswerterweise von Adelheid Otto orga-

1. Iṣqata wird seit langem mit Tall ‘Arqa in der ‘Akkar-Ebene nordöstlich von Tripoli/Libanon identifiziert; s. Belmonte 2001: 145–6 mit Lit., Goren, Finkelstein & Na‘aman 2004: 122, Thalmann 2006. Die Identifikation von Tunip mit dem Tall ‘Ašarnā (s. Klengel 1995) galt lange als unsicher (s. Belmonte 2001: 293–4 mit Lit.), hat aber anscheinend durch petrographische Argumente neues Gewicht bekommen; s. Goren, Finkelstein & Na‘aman 2004: 116–21.

nisierten Workshop “Collective governance and the role of the palace in the Bronze Age Middle Euphrates and beyond” haben eindrucksvolle weitere Belege für diesen Sachverhalt geliefert.

In diesen Kontext möchte ich ein nicht minder eindrucksvolles literarisches Zeugnis stellen, in dem es um den Konflikt eines Stadtfürsten mit dem Rat der Ältesten seiner Stadt geht. Es handelt sich um die hurritisch-hethitische Ebla-Erzählung, die 1983 bei den Ausgrabungen in den Tempeln 15 und 16 der Oberstadt von Ḫattuša entdeckt und in den 90er Jahren ediert wurde.² Da bei der Interpretation dieses Textes stark kontroverse Auffassungen vertreten werden, ist es nötig, zunächst die philologischen Grundlagen und die sich daraus ergebenden Interpretationsmöglichkeiten kurz zu erläutern.

1. Das “Lied der Freilassung”: Grundlagen der Interpretation

Nach den in mehreren Fällen erhaltenen Kolophonen wird die Komposition als “Lied der Freilassung” (SĪR *parā tarnum(m)aš*) bezeichnet.³ Sie liegt teilweise in großen, gut erhaltenen Stücken vor, zu denen aber auch zahlreiche zum Teil sehr kleine Fragmente treten. Duplikate zeigen, dass es mindestens drei Abschriften des “Liedes der Freilassung” gab. In den anderen Tafelsammlungen in Ḫattuša (Großer Tempel, Büyükkale, Haus am Hang) ist der Text aber nicht bezeugt.⁴

Wie in Bilinguen der Hethiter häufig, steht in der linken Kolumne der Ausgangstext, in diesem Falle der hurritische, in der rechten die hethitische Übersetzung. Alle Textstücke sind in mittelhethitischer Schrift (1. Hälfte des 14. Jhs.) geschrieben, die hethitische Übersetzung stammt anscheinend aus dieser Zeit. Die Tradition des Stoffes muss jedoch mindestens bis in die althethitische Zeit zurückreichen.

Der Ort der Handlung ist die Stadt Ebla, die als die Stadt des Thrones (heth. ^{GIŠ}ŠÚ.A-aš URU-ri [Lok.]) bezeichnet wird.

Die Dramatis personae sind:

2. Keilschriftedition: Otten & Rüster 1990. Transliteration, Übersetzung und Kommentar: Neu 1996.

3. Wilhelm (1997: 277, n. 1) lehnte die von E. Neu mit Bezug auf die Bilingue verwendete literarische Gattungsbezeichnung “Epos” ebenso wie die von den Kolophonen vorgegebene Bezeichnung “Lied” (SĪR) ab und zog den neutraleren assyriologischen Begriff “Serie” vor. Hiergegen hat Neu (1999: 295) Einwände erhoben. Zur Erläuterung sei darauf hingewiesen, dass der assyriologische Begriff “Serie” nicht einfach nur die durchnummerierte Folge mehrerer Tafeln meint, sondern ein Werk, das in mehrere Tafeln mit festem Anfang und Ende, gleichsam Kapitel, eingeteilt ist. Dies ist bei den Hethitern nicht üblich, vielmehr ist es dem Schreiber überlassen, an welcher Stelle er von einer zur nächsten Tafel übergeht. Dies wird auch in dem “Lied der Freilassung” deutlich, dessen einzelne Tafelreihen Überschneidungen aufweisen, so dass man mit Bezug auf die Gesamtkomposition nur grosso modo von der 1. Tafel, 2. Tafel etc. sprechen kann; exakt sind diese Bezeichnungen nur für jeweils eine einzige Ausfertigung des Textes.

Meine frühere Ablehnung auch des Begriffs “Lied” beruhte auf der damals von mir noch geteilten konventionellen Annahme, dass die Parabeln und damit eine ganz andere Textsorte Teil der Gesamtkomposition sei. Nach meiner Ausgliederung der Parabeln aus dem “Lied der Freilassung” sehe ich kein Hindernis mehr, den Terminus “Lied” zu verwenden, auch wenn bisher keine gebundene Sprache nachgewiesen wurde.

4. Das 2004 westlich von Sarıkale entdeckte Fragment eines hurritischsprachigen mythologischen Textes enthält die Wendung ^PU-u]b a-šu-ú-ḫé-né na-aḫ-ḫa (Bo 2004/02 Vs. 10') “[Teššo]b setzte sich zum Mahle“, die an einen inhaltlich gleichlautenden Satz aus der Bilingue erinnert (*šar-ri* ^DIŠKUR-ub a-šu-u-ḫi-né na-aḫ-ḫa-ab KBo 32.13 I 24), weist aber sonst keine Übereinstimmungen mit dem erhaltenen Teil des Liedes der Freilassung auf.

- Megi, der König (hurr. *everni*) von Ebla,
- Zāzalla, wortgewaltiger Gegenspieler Megis in der Versammlung der “Älten” (^{14.mes}ŠU.GI),
- Purra und die “Söhne” der Stadt Igingalliš, die als Sklaven (*purame*) und Sklavinnen (*ulme*) in Diensten der Eblaiter stehen,
- Pizzigarra (seine Rolle bleibt unklar),
- Teššob von Kumme, der als der Hauptgott von Ebla auftritt,
- Išhara (am Anfang der Erzählung im Dialog mit Teššob, ihre Rolle im weiteren Verlauf der Handlung bleibt unklar),
- Āllāni, Herrin der Unterwelt.

Das zentrale Thema, nach der auch die Komposition insgesamt benannt ist, ist die Entlassung der “Söhne” der Stadt Igingalliš aus der Knechtschaft.

Die folgenden Passagen dürfen als Schlüsselstellen für die Interpretation bezeichnet werden:

1. Die igingallišäischen Söhne aber laß in Güte frei! Laß auch frei den Purra, den Gefangenen . . . KBo 32.19 I/II 1–3 (in zitierter Rede wiederholt in IV/III 25'–27'⁵)
2. Wenn ihr eine Freilassung macht. . . , werde ich eure Waffe . . . segnen. Eure Waffe wird den Gegner schlagen . . . Macht ihr aber keine Freilassung . . . , . . . die Stadt Ebla werde ich vernichten, . . . die Unterstadt zerbreche ich wie einen Becher, . . . KBo 32.19 I/II 12–27/8 (in zitierter Rede wiederholt in IV/III 36'–51', die hurritische Fassung ist weitgehend zerstört)
3. Die igingallišäischen Söhne aber werden wir nicht in Güte freilassen . . . Sie sind doch für uns Mundschenk, Servierer, Koch (und) Wäscher . . . Wenn du eine Freilassung wünschst, sei dein (eigener) Sklave freigelassen, sei deine (eigene) Sklavin freigelassen! KBo 32.15 I/II 23'–IV/III 3/4
4. Megi spricht zu Teššob die Worte: “. . . Ich will sie ‘geben’, aber deine Stadt ‘gibt’ keine Freilassung. Der Sohn des Wazanigar, Zāzalla, gibt keine Freilassung.” KBo 32.15 IV/III 12–18

Die Rollen der Hauptakteure sind danach klar konturiert:

- *Megi* steht in direktem Kontakt mit dem Gott seiner Stadt (4), er nimmt als Repräsentant seiner Stadt den göttlichen Auftrag entgegen (1, 2), referiert ihn wörtlich in der Ältestenversammlung (1, 2) und setzt sich für die Befolgung des göttlichen Befehls ein (4). Nach der Ablehnung der Freilassung durch den Sprecher der Ältesten nimmt Megi eine rituelle Reinigung vor und “wirft” die (durch Ungehorsam gegenüber der Gottheit bewirkte) Verfehlung (*waštul*) auf die Stadt (KBo 32.15 IV/III 18–20, s. auch unten).
- *Zāzalla* und die Ältesten begründen ihre Ablehnung des Gottesauftrags mit Eigeninteressen (3).

Da der Text, der den Fortgang der Handlung erzählt, nicht erhalten ist, bleibt es unklar, in welcher Weise der Konflikt aufgelöst wird. Zumeist ist die Vermutung vertreten worden, Teššob habe seine Drohung wahrgemacht und Ebla zerstört.

Wenn dies richtig ist, kann man daraus auf eine Moral der Erzählung schließen, derzufolge die Auflehnung gegen ein durch den Stadtfürsten als Mittler zwischen Gott und Mensch vertretenes Gottesgebot zur Katastrophe führt. Dies wiederum macht das “Lied der Freilassung” mit einer gänzlich anderen Komposition

5. Hier und im folgenden wird darauf verzichtet, Duplikate anzugeben, soweit sie nicht für das inhaltliche Verständnis wichtig sind. Die Übersetzungen richten sich so weit wie möglich nach dem hurritischen Text.

vergleichbar, die ebenfalls in den Tempeln 15 und 16 gefunden wurde, nämlich einer Sammlung von Parabeln, die zumeist ein Fehlverhalten des Rangniedrigeren und dessen Bestrafung illustrieren (Konflikt zwischen Sohn und Vater, Geschöpf und Schöpfer, Beamte und König, etc.).

Eine weitere Konsequenz der Annahme, dass der Konflikt um die Freilassung der Igingallišäer in der Zerstörung von Ebla kulminiert, ist es, dass die Erzählung kaum zum Traditionsgut von Ebla gehören kann. Verf. hat an anderem Ort ausgeführt, dass eine Erzählung von der umstrittenen Freilassung der Igingallišäer und der Zerstörung der Stadt ihrer Unterdrücker am ehesten Traditionswert für Igingalliš selbst hat.⁶

II. Kontroverse Positionen zum “Lied der Freilassung”

So plausibel der hier gebotene Abriss des “Liedes der Freilassung” ist, so wenig ist er doch communis opinio geworden. Vielmehr ist die Interpretation des “Liedes der Freilassung” in der Forschungsliteratur in weit größerem Ausmaß umstritten, als dies dem Fernerstehenden deutlich wird, weil die Form der Auseinandersetzung selten argumentativ und diskursiv verläuft, sondern weitgehend apodiktisch: auf Argumente wird nicht argumentativ reagiert, eine diskursive Auseinandersetzung findet kaum statt. Hierfür können mehrere Gründe namhaft gemacht werden. Elementar dabei ist die *constitutio textus*, die auf zwei Ebenen kontrovers ist: Zum einen geht es um die Frage, welche Tafeln zum “Lied der Freilassung” gehören, und anschließend um die Frage, wie die zugehörigen Tafeln in die richtige Sequenz zu bringen sind. Zum anderen sind sehr unterschiedliche Interpretationen des Handlungsablaufs geboten worden, wobei es zum Teil um divergierende Lesungen bzw. Ergänzungen sowie grammatische und lexikalische Bestimmungen geht, zum anderen aber um unterschiedliche Auffassungen des Handlungsablaufs.

Konstitution des “Liedes der Freilassung” und Reihenfolge der zugehörigen Tafeln

Schon der Ersteditor Heinrich Otten hat ohne Diskussion alle in Haus 15 und 16 gefundenen bilingualen hurritisch-hethitischen Texte als zu einer einzigen Komposition gehörig betrachtet. Dies ist communis opinio geworden und fand in der umfassenden Bearbeitung der Texte durch Erich Neu gewissermaßen eine Kanonisierung.⁷ Verf. hat diese Auffassung zunächst geteilt, ist davon aber 2001 abgerückt und betrachtet seitdem die Parabeln als zu einer anderen Tafelserie gehörig.⁸ Die Fundsituation bietet keine Hilfe, wie Otten in seiner Eigenschaft als Grabungsphilologe von Boğazköy in derin Anm. 8 erwähnten Diskussion ausführte. Die Edition in KBo 32 reiht die Texte pragmatisch nach äußerlichen Kriterien und ohne die

6. Wilhelm 2008: 191–3.

7. S. u.a. Haas & Wegner 1997: 437–9.

8. Verf. ist nur schrittweise zu seiner abweichenden Meinung gekommen; in Wilhelm 1996 folgt er der von Otten gegebenen Anordnung der Tafeln, in Wilhelm 1997 kommt er zu dem Schluss, dass die Tafeln KBo 32.15 und 32.19 in ihrer Reihenfolge umzukehren seien und daher KBo 32.14 (ohne Kolophon und Tafelnummer) nicht zur Tafelserie gehören könne, und in Wilhelm 2001 gelangt er schließlich zu der Auffassung, dass die Parabeln insgesamt nicht zum “Lied der Freilassung” gehören. Erstmals öffentlich vorgetragen hat er sie in der Diskussion im Anschluss an den Vortrag von Eckhart Otto (s. auch unten n. 9) auf dem IV. Internationalen Hethitologenkongress 1999 in Würzburg.

Absicht, diese Reihenfolge durchgehend als die originale Reihenfolge der Tafeln zu bestimmen:

- KBo 32.10: Aus inhaltlichen Gründen zugehörig zum “Lied der Freilassung”; Position unklar (wahrscheinlich zur 2. Tafel).
- KBo 32.11: Kolophon, 1. Tafel, Proömion, Dialog Teššob und Išhara, “Lied der Freilassung”
- KBo 32.12: Kolophon, 2. Tafel, Parabeln, Titel abgebrochen
- KBo 32.13: Kolophon, Tafelnummer abgebrochen, Teššobs Besuch in der Unterwelt, zum “Lied der Freilassung”
- KBo 32.14: ohne Kolophon, Parabeln
- KBo 32.15: Kolophon, 5. Tafel “Lied der Freilassung”
- KBo 32.16: Fragment, Textüberschneidung mit 32.15
- KBo 32.17 und 18: Fragmente, inhaltlich zu 15 // 16
- KBo 32.19: Kolophon, Tafelnummer abgebrochen, zum “Lied der Freilassung”
- KBo 32.20: Fragment, Erwähnung von Purra und Königen (Arip-Ebla, Paip-Ebla, Ešepapu), Textüberschneidung mit 32.19 Anfang

Gehören die Parabeln zum “Lied der Freilassung”?

Die Tafeln mit Parabeln haben entweder gar keinen Kolophon (KBo 32.14)⁹ oder der Kolophon ist weitestgehend zerstört (KBo 32.12). Dass diese Tafeln denselben Fundort haben und in derselben Zeit geschrieben wurden wie die Tafeln des “Liedes der Freilassung”, ist kein hinreichendes Argument für ihre Zugehörigkeit zu dieser Komposition. In derselben Tafelsammlung fanden sich auch zahlreiche andere Texte in mittelhethitischer Schrift (s. KBo 32, Inhaltsübersicht Nrn. 105–132). Gleichwohl ist die Reihenfolge der Keilschriftedition von fast allen, die bisher zu der Bilingue unter inhaltlichen Fragestellungen publiziert haben, als die originale und kanonische behandelt und bis heute zum Ausgangspunkt der Textinterpretation gemacht worden.¹⁰ Eine argumentative Auseinandersetzung mit der seit 2001 bekannten Position des Verfs. steht aber immer noch aus.¹¹

Für die Zugehörigkeit der Parabeln zum “Lied der Freilassung” hat Neu (1993: 340) die Erklärung geboten, dass man “den Stellenwert solcher Lebensregeln . . . vielleicht im Bereich der sozialen Komponente angesiedelt sehen” darf, “wie sie von der Forschung ausdrücklich z.B. für das Jubeljahr (mit den dann folgenden Frei-

9. Wilhelm 1997: 293 hat die in der Tafel KBo 32.14 zusammengestellten Parabeln als Paralipomena bezeichnet, was ihm Kritik von Otto (2001: 529) eingetragen hat. Der Grund für diese Aussage ist die Tatsache, dass die Tafel keine Tafelnummer und keinen Kolophon aufweist und daher nicht Teil einer Tafelserie ist. Es kommt hinzu, dass sie das Format wechselt und von Rs. 23 an über die ganze Tafelbreite beschriftet ist, außerdem den Raum am unteren und am linken Rand voll ausnutzt. Es handelt sich am ehesten um eine Kladde, in der Material gesammelt wurde. Ob allerdings die hier verzeichneten Parabeln in das Serienwerk eingingen, von dem das Fragment einer 2. Tafel erhalten ist (KBo 32.12), muss offen bleiben, da von dieser Serie, die mindestens drei Tafeln umfasst haben muss, zu wenig erhalten ist.

10. Eine ausführliche, differenzierte und die Sachverhalte möglichst objektiv referierende Darlegung des Kenntnis- und Diskussionsstandes bis 1999 verdanken wir de Martino (2000).

11. Verschiedene polemische Bemerkungen in Otto (2001) gegen Wilhelm (1997) sind wohl eher als Rückzugsgefecht zu verstehen. Die Behauptung (529 n. 21), die Reihenfolge der Tafeln sei “nicht mehr aufklärbar“, sie dürfe daher nicht zum “Schlüssel der Interpretation” gemacht werden, da damit die Serie “nicht mehr interpretierbar” sei, ist für einen Philologen schwer nachvollziehbar. Zum einen sind sehr wohl Indizien für eine bessere als die teilweise zufällige Anordnung der Tafeln in der Erstedition zu gewinnen; wäre dies aber andererseits nicht der Fall, dürfte eine Interpretation sich natürlich nicht allein auf eine weithin zufällige Sequentierung und ungewisse Zuordnung der einzelnen Tafeln und Fragmente beziehen, sondern müsste alle Möglichkeiten evaluieren.

lassungen) aufgezeigt worden ist.“ Er denkt an die festliche Begehung eines “Joheljahres”, also einer regulären Sklavenfreilassung des alttestamentlichen Typus, bei der die “Vorführung negativer und damit abschreckender Beispiele . . . bei dem, der damit konfrontiert wird, . . . ein korrektes Verhalten hervorrufen” soll. Neu (1988: 20) hält es für möglich, dass “zumindest der hurritische Text . . . dort, wo er konzipiert wurde, anlässlich der Freilassung in Abhängigkeit geratener Menschen im Familienverband oder auch öffentlich rezitiert worden” sei. Otto (1998: 151) wendet dagegen ein, dass die Personen, deren Freilassung Teššob fordert, keine Schuldklaven seien und die Freilassung nicht in eine “turnusmäßige Praxis” gehöre. Als zentrales Thema, das die Ebla-Erzählung und die Parabeln verbinde, sei “die Fruchtlosigkeit des Undanks und der Rebellion gegen diejenigen, denen man vieles, ja alles verdankt”, zu zeigen (Otto 1998: 150).

Auch Jörg Klinger (2007: 73) hält an der Zugehörigkeit der Parabeln zum “Lied der Freilassung” fest:

Besonders bedeutsam ist eine Anzahl fabelartiger Erzählungen, die dem berühmten Redner Megi zugeschrieben werden, der sie öffentlich auf dem Marktplatz vorträgt, und die in die Rahmenhandlung eingefügt sind.

Für diese Interpretation bietet der Text allerdings keinen Ansatzpunkt, zumal er nicht Megi als “berühmten Redner” charakterisiert, sondern dessen Gegenspieler Zāzalla, von dem es heißt, er sei ein “wortgewaltiger Redner”, dessen “Worte am Ort der Ratsversammlung niemand übertrifft”.¹² Die Rede des Zāzalla gegen die Freilassung ist zu großen Teilen erhalten und in der Tat ein rhetorisches Meisterstück.¹³

Wenn man der herkömmlichen und immer noch verbreiteten Auffassung folgt und die Parabeln zum “Lied der Freilassung” zählt, sind die Positionen “2. Tafel” und “3. Tafel” im “Lied der Freilassung” besetzt, da die mit dem Ende der Kol. IV erhaltene 2. Tafel eine Fortsetzung mit einer Parabel auf der folgenden Tafel verlangt. Dies hat Konsequenzen für die Einordnung der folgenden Tafeln, von denen eine, KBo 32.15, durch Kolophon als 5. Tafel bestimmt ist.

Wie verhalten sich die Tafel KBo 32.15 und 32.19 zueinander?

Die aus der Textanordnung in KBo 32 abgeleitete Annahme, KBo 32.15 (= 5. Tafel) gehe KBo 32.19 (Tafelnummer abgebrochen) voraus, ist zunächst als unreflektierte Selbstverständlichkeit behandelt worden und wird auch heute noch vielfach vertreten, obwohl kein Grund dafür erkennbar ist und auch keiner je explizit vorgebracht wurde. Die Gegengründe, die Verf. dazu veranlasst haben, die Reihenfolge umzukehren (Wilhelm 1996, 1997, 2001), seien hier noch einmal genannt:

- KBo 32.19 enthält die Gottesrede, in der die Freilassung der Igingallišäer gefordert wird. Angeredet ist anfangs eine 2. Ps. Sg. (I/II 1, 2, 10), die in Z.

12. KBo 32.16 II 6–10, s. Neu 1996: 275.

13. Sie beginnt nach der das Rednertalent rühmenden Einführung durch den Erzähler und nach der Formel zur Redeeinleitung [^mZa-a-za-al-l)a-aš <A-NA> ^mMe-e-ki me-mi-‘iš’-[ki-u-a]n da-iš KBo 32.16 II 11, s. Neu 1996: 275. Sie besteht zu einem großen Teil aus einer ironischen Abwehr der von Megi vorgetragenen Forderung des Gottes nach Freilassung der Igingallišäer, indem Zāzalla die Bereitschaft erklärt, dem Gott mit Silber und Gold, Emmer und Gerste, mit einem Gewand und mit Öl zu helfen, wenn er dessen bedürftig sei, nur eben die Sklavinnen und Sklaven werde man nicht freilassen, weil man ihre Dienste brauche (Wilhelm 1997: 279–82; Hoffner 1998: 74). Warum mehrere Forscher der Meinung sind, dieser Teil der Rede des Zāzalla sei einem anderen Aktanten in den Mund zu legen, etwa Megi oder gar Teššob selbst (Neu 1996: 298–9 [unentschieden], Otto 2001: 529 mit n. 23 [Megi]), erschließt sich angesichts der Abwesenheit einer neuerlichen Redeeinleitung nur schwer.

10 als Megi identifiziert wird, anschließend eine 2. Ps. Pl. (I/II 11–23 *passim*), bei der es sich nach dem Inhalt der Rede nur um die Eblaiter handeln kann.

Teššob verheißt Segen und Sieg, wenn sein Gebot befolgt wird; Er droht Vernichtung an, wenn dies nicht geschieht.

Die Rede wird anschließend wörtlich zitiert (durchgehend heth. -wa).

- KBo 32.15 enthält die Auseinandersetzung zwischen Megi und den Freilassungsgegnern, die mit der Klage Megis vor Teššob endet:
 “Megi spricht zu Teššob die Worte: . . . Ich will sie ‘geben’, aber deine Stadt ‘gibt’ keine Freilassung. Der Sohn des Wazanigar, Zazalla, ‘gibt’ keine Freilassung.“

Die an Megi gerichtete Gottesrede in KBo 32.19 wird in zitierter Rede wiederholt. Hier muss die Frage beantwortet werden: Wer zitiert die Gottesrede,¹⁴ und wem gegenüber? Die Antwort liegt auf der Hand: Es kann nur der Adressat der Rede sein, also Megi, und sein Publikum können nur diejenigen sein, die in der Gottesrede mitangesprochen und zu der Entscheidung aufgerufen sind, an die Segen oder Fluch geknüpft sind – also die Eblaiter, bzw. genauer die Ältesten (^{LU.MEŠŠU.GI} KBo 32.16 II 2) und ihr Sprecher Zazalla. Hier werden demnach die Ältesten erstmals mit der Forderung des Gottes bekannt gemacht, die sie in KBo 32.15 ablehnen.

In KBo 32.19 werden also die Eblaiter vor eine Entscheidung gestellt, in KBo 32.15 findet die Entscheidung statt. Da es keine Gründe für die Tafelfolge 15 – 19 gibt, spricht die Logik des Ablaufs für die Tafelfolge 19 – 15.

Offenkundig unbeeindruckt von dieser Logik ist Haas (2006: 184) noch unlängst bei der Reihenfolge 15 – 19 geblieben, findet allerdings in KBo 32.19 überraschend einen Schluss der Erzählung, der dies — allerdings nur scheinbar — rechtfertigt. Für das Ende des Wortlauts auf KBo 32.15 (= 5. Tafel des “Liedes der Freilassung”) bietet Haas (2006: 184) die folgende Übersetzung nach Neu 1996: 297:

Ich (meinerseits) werde sie, die *Gefangenenschar*, wegschaffen. Meine Stadt aber wird sie nicht (heraus)geben. Zazalla, des Fazzanigarri Sohn, aber wird die Freilassung nicht gewähren. Mēgi hat seine S[tadt], die Stadt Ebla, von Verfehlungen gereinigt. Zugunsten der Stadt hat er die Verfehlungen verworfen.

Hieran schließt sich Haas (2006: 284–85) zufolge KBo 32.19, von ihm als die [6.] Tafel des “Liedes der Freilassung”) bezeichnet, an. Als letzten Abschnitt bietet er (2006: 185) unter “Die Vernichtung der Stadt Ebla” die folgende Übersetzung:

Ich will sie gewähren, aber meine Stadt gewährt keine Freilassung. Der Sohn des Fazzanigarri, Zazalla, gewährt keine Freilassung. Seine Person reinigte Mēgi, [] warf er die Sünde.

Als Quelle wird hier aber wieder KBo 32.15, nicht KBo 32.19, herangezogen. Tatsächlich handelt es sich um dieselbe Stelle, die zuvor schon nach Neus Übersetzung aus dem Hethitischen wiedergegeben wurde, mit dem Unterschied, dass es sich hier nun um die Übersetzung aus dem Hurritischen bei Wilhelm 1997: 286 handelt.¹⁵

14. Bei Haas 2006: 184 folgt versehentlich sofort die zitierende Wiederholung der Gottesrede, obwohl der Text doch zunächst diese selbst bietet. Ganz unbegründet ist seine Behauptung, die Gottesrede (die ja an Megi ergeht) sei von Purra wiederholt worden.

15. Diese Übersetzung aus dem Hurritischen ist auch mit gegenüber Neu 1996 abweichenden Lesungen bzw. Ergänzungen im hethitischen Wortlaut verbunden: In KBo 32.15 III 15 liest Neu *pé-[hu-t] e-mi* (so auch Neu 1997 gegen CHD P 43a, Haas 1997, Wilhelm 1997:286, die *pé-‘e’-[eš-k]i-mi* vorziehen, da der heth. Text *hurr. ar=ol-aw=anna* “ich gebe es” entspricht. In KBo 32.15 III 19 liest Neu: *a-pé-el*

Diese Konfusion macht deutlich, dass sich auch Haas der Logik der Abfolge 19 – 15 nicht ganz verschließen kann, aber aus Gründen, die mit seiner – m. E. irrigen – Interpretation des Abschnitts KBo 32.15 I/II 4'-16'/17' und dessen angeblicher Verbindung mit dem Mythos KBo 32.13 zusammenhängen, bei der Abfolge 15 – 19 bleibt.

Die angebliche Zusammenkunft von neun Königen mit Megi in Ebla

In KBo 32.19 I/II 1–10 heißt es (Übersetzung nach Wilhelm 1997: 286–8, 2001: 87):

- (a) Die igingallišäischen Söhne aber laß in Güte frei! Laß auch frei den Purra, den Gefangenen, der neun Könige beköstigt hat (*saz=ol=ošt-eri*). (b) Für Igingalliš . . . beköstigte er (= Purra) drei Könige, für Ebla . . . beköstigte er sechs Könige. (c) Jetzt aber trat er vor den zehnten (König), Megi, vor dich. . . .

Es herrscht Einigkeit, dass die Forderung zur Freilassung des Purra, des Anführers der Igingallišäer, und seiner versklavten Landsleute von Teššob erhoben wird. Hieran schließt sich ein Hinweis auf die vergangenen Leistungen des Purra an, ausgedrückt durch das aktivische Participium Perfecti *saz=ol=ošt-eri* "derjenige, der verköstigt hat". Trotz der anderweitig klaren Festlegung dieser Partizipialform auf die Vergangenheit (d.h. "der zu Essen gegeben hat")¹⁶ übersetzt Neu (1996: 379) futurisch ("der . . . zu Essen geben wird").¹⁷ Nur durch diese ad-hoc-Interpretation gelangt Neu zu der Auffassung, dass es hier um zukünftiges Tun des Purra, nämlich die Verköstigung von neun zu einer gemeinsamen Sitzung erwarteten Herrschern,¹⁸ geht und nicht um Leistungen in der Vergangenheit. Der Satz (c) ist oben in der Weise übersetzt, dass der Gott seine Rede über die Freilassung mit Bezug auf den Anführer der Igingallišäer, Purra, fortführt und darauf verweist, dass dieser nun, nachdem er neun Königen gedient hat, vor Megi, den zehnten, tritt, um Freilassung zu verlangen. Neu (1996: 378–9) jedoch nimmt einen Wechsel von der Gottesrede zur Erzählerrede an: Es sei Teššob, der vor Megi getreten sei. Dem folgt auch Hoffner (1998: 76). Dies ist aber vom vollständig erhaltenen Wortlaut des hurritischen Textes her ausgeschlossen, denn dort ist kein Subjektswechsel durch die Nennung des Gottesnamens Teššob angezeigt. Neus Ergänzung des Gottesnamens in der Lücke der hethitischen Fassung (KBo 32.19 II 9) ohne Äquivalent in der hurritischen Fassung und sein erläuternder Zusatz "(und spricht:)", der gleichfalls keine Textbasis hat, sind philologisch nicht akzeptabel. Ganz unzweifelhaft setzt sich die

U[R]U-an; da die Lücke größer ist als in der Kopie angegeben (s. Photo bei Neu 1996: Tf. VI), liest Wilhelm 1997: 286: R[A?·MA-NI]-ŠU "seine Person"(?). Dies ist inhaltlich schwerwiegend, da Neus Deutung zufolge Megi seine Stadt reinigt, was auf ein versöhnliches Ende hindeuten könnte, während bei der alternativen Deutung Megi die Befleckung, die er sich als Repräsentant seiner Stadt durch deren Ungehorsam zugezogen hat, von sich ablöst und sie auf die schuldige Stadt lenkt. Bei dieser Interpretation hat *peššiya-* nicht die von Neu angenommene Spezialbedeutung der Vogelflugorakel ("verwerfen"), sondern die Grundbedeutung "werfen". In KBo 32.15 III 20 liest Neu (1996: 297) ^{URU}E-eb[-la-an UR]U-an, Wilhelm (1997: 286) ^{URU}E-eb[-la-i-š]a-an. Es ergeben sich so zwei inhaltlich stark divergierende Übersetzungen, die auch für die Überlegungen zum Fortgang der Handlung wesentlich sind; Neu: "Mēgi hat seine S[tadt,] (nämlich) die Stadt Ebla, von Verfehlungen gereinigt. Zugunsten der Stadt hat er die Verfehlungen verworfen." Wilhelm: "Seine Person reinigte Mēgi, auf Ebla warf er die Verfehlung."

16. Wie z.B. *tab=iri* "einer, der (Metall) gegossen hat" KBo 32.14 I 46, *pa=iri* "einer, der gebaut hat" KBo 32.14: Rs. 36 etc., s. Wilhelm 1988: 55–57.

17. Veranlassung hierfür ist die heth. Übersetzung mit einer Form des Präs.-Futurs *kuiš adanna* [. . . z]/i.

18. Neu 1996: 481.

Gottesrede mit der Aussage fort, dass nun Purra vor Megi getreten sei, um Freilassung zu verlangen. Die anschließende Segensverheißung für den Fall der gottgefälligen Freilassung und die Fluchandrohung für den Fall der Verweigerung können nur wieder eine Fortführung der Gottesrede sein und nicht die Rede des Purra, wie Neu, gefolgt von anderen, meint. Weder die Segensverheißung noch die Androhung der vollständigen Vernichtung Eblas sind aus dem Munde des Freilassung verlangenden Anführers der versklavten Igingalliäer plausibel. Wie sollte auch die Gottesrede in der Ankündigung der Rede des Bittstellers Purra enden, dem es dann überlassen bliebe, in göttlichem Rededuktus sein Anliegen vorzutragen?

Es sind diese nicht akzeptablen Interpretationsprämissen, die Neu zu der Annahme führten, die genannten neun Könige—drei Könige von Purras Heimatstadt, sechs Könige von Ebla!—seien in Ebla mit Megi zusammengekommen. Wie sich die Position dieser sechs Könige von Ebla gegenüber Megi darstellt, bleibt fraglich:

Wohl eigens zur Behandlung der Frage, Freilassung oder nicht, sind aus den benachbarten Regionen neun (Unter-?)Könige nach Ebla gekommen. . . . Megi. . . dem die auswärtigen Könige wohl Gefolgschaft leisteten. (Neu 1996: 481)

Um zu einem akzeptablen Ergebnis zu gelangen, ist es nötig, die Tafel KBo 32.20 zu berücksichtigen, von der nur ein größeres Fragment der hurritischen Kolumne auf Vs. und Rs. erhalten ist. Der Wortlaut am Ende des erhaltenen Textes überschneidet sich mit dem Anfang von KBo 32.19, der Tafel, die der 5. Tafel (KBo 32.15) vorausgeht und demnach als 4. Tafel bezeichnet werden darf. KBo 32.20 ist demnach die 3. Tafel der Serie. Sie nennt auf ihrer Vorderseite drei Könige, von denen zwei einen Namen mit dem Element "Ebla" tragen (Arib-Ebla, Paib-Ebla) und demnach zweifellos als Könige von Ebla betrachtet werden dürfen. Die Erzählung ist gleichförmig und stereotyp, macht aber deutlich, dass ein König nach dem anderen auf den Thron kommt (s. Wilhelm 1997: 289–91).

Der Schluss liegt nahe, dass hier die Könige genannt sind, die sich in der folgenden Tafel resümierend als die sechs Könige wiederfinden, denen Purra in Ebla gedient hat. Es handelt sich also um Vorgänger Megis, nicht um seine Zeitgenossen und Unterkönige. Purra ist demnach eine ins Mythische vergrößerte Gestalt, die zunächst drei Königen in seiner Heimatstadt Igingalliš gedient hat und dann, nachdem die "Söhne der Stadt"—wohl durch eine militärische Niederlage—in die Sklaverei der Eblaiter gerieten, seinen Dienst bei den Königen von Ebla fortsetzte.¹⁹

III. Konsequenz aus der Umstellung von KBo 32.15 und 32.19

Da KBo 32.15 durch Kolophon als 5. Tafel des "Liedes der Freilassung" gesichert ist, muss KBo 32.19 als 4. Tafel und KBo 32.20 als 3. Tafel angesprochen werden. Da die erste Tafel mit KBo 32.11 fragmentarisch erhalten ist und mit einem Dialog

19. Bachvarova (2005: 54) erwägt, dass es sich bei dem Dienst, den Purra an den Königen verrichtet, um den Totenkult handelt. Dieser auf den ersten Blick attraktive Gedanke ist aber schwer mit der Textaussage von KBo 32.20 zu verbinden. Dort werden die Regierungszeiten der einzelnen Könige von ihrer Thronbesteigung bis zur Thronbesteigung des Nachfolgers einschließlich der Zeitdauer (in einem Fall 18 bzw. 80 Jahre) in den Blick genommen: *Paib-Ebla*=*n evern(i)=a kešhi=ne/n(e)=e a[g=id=o]* "Man erhob den Paib-Ebla als König auf den Thron." Purra wird bereits hier genannt (Z. 7', 8'), so dass man kaum die Annahme einer mythisch überhöhten Lebensdauer Purras vermeiden kann. (*evern(i)=a* kann nicht Subjekt des Satzes sein [so Bachvarova 2005: 54], da es sich um einen Essiv handelt und nicht um einen Ergativ Pl.; korr. dort auch *ag=i=do* zu *ag=id=o*.)

zwischen Teššob und Išhara endet, der wahrscheinlich in der 2. Tafel fortgeführt wurde, wird man am ehesten das Fragment KBo 32.37 zu dieser im übrigen fehlenden 2. Tafel stellen, da hier gleichfalls vom Wettergott und von Išhara, dazu von Ebla und Purra die Rede ist. Es verbleibt jedenfalls kein Raum für die etwa zur Hälfte erhaltene Tafel KBo 32.13, die von einem Besuch Teššobs in der Unterwelt bei seiner Schwester Āllāni und den uralten Göttern handelt. In der herkömmlichen Anordnung wurde diese Tafel als die 4. der Serie betrachtet.

Zu diesem Besuch Teššobs in der Unterwelt sind unterschiedliche Positionen vorgetragen worden. Solange man davon ausging, dass „das Lied der Freilassung“ verschiedene Textsorten—neben der Ebla-Erzählung auch Parabeln und damit ohne weiteres auch einen Mythos—umfasste, musste nicht notwendig eine Einfügung der Handlung in das konkrete Geschehen um das Problem der Sklavenfreilassung in Ebla ins Auge gefasst werden. Dies war die Position von Neu (1988: 15; 1996: 265–6), der in der Begegnung von Himmelskönig und Unterweltskönigin eine Versöhnung der oberen und der unteren Götter sah und dies mit der Vorstellung des harmoniestiftenden Festes der Sklavenbefreiung verband:

Das Fest, das in den Göttergestalten des Wettergottes und der Sonnengöttin der Erde gleichsam symbolhaft Himmel und Erde (Ober- und Unterwelt) miteinander harmonisch vereint, bezieht auch die in der Unterwelt weilenden „uralten Götter“ ... mit ein ...

Im Rahmen des Tafelwerks „Lied/Epos der Freilassung“ könnte das Versöhnung verheißende Bild der Götterwelt, wie es sich uns auf dem pompösen Fest der Āllāni darbietet, eine gewisse Vorbildfunktion für Harmonie und Aussöhnung auch in der Menschenwelt haben. Mit der Feststellung von Schuldenfreiheit, der Entlassung aus der Knechtschaft oder überhaupt aus der Gefangenschaft, womit die Rückkehr in den Familienverband verbunden war, ging sicher auch Feiern und Fröhlichkeit einher. Zu dieser freudigen Stimmung paßte dann vorzüglich auch eine Erzählung wie die vom versöhnungsvollen Fest der Āllāni, wo symbolhaft Gegensätze wie Himmel und Erde zusammenfanden.

Ähnlich ist auch die Auffassung von Walter Burkert (2003: 163–64), der das Bankett der Āllāni als temporäre Aufhebung der Trennung von Himmel und Erde versteht. Für Volkert Haas und Ilse Wegner (1997: 442–43) dagegen gerät Teššob in die Gewalt der Unterwelt:

... daß der Wettergott, ebenso wie Nergal im Mythos von Nergal und Ereškigal oder wie die Ištar (in dem Mythos Ištar's Gang in die Unterwelt) gewissermaßen unaufgefordert in die Unterwelt eingedrungen sind, um auch sie in ihren Machtbereich einzubeziehen, aus eben den gleichen Motiven in die Unterwelt geht.

Dieser Deutung zufolge gerät Teššob zwar in die Gewalt der Unterwelt, entkommt dieser aber (auf ungeklärte Weise), und erscheint dann wieder in der Oberwelt, nun aber als hilfsbedürftiger Notleidender. Diese letztere Vorstellung geht auf eine Fehlinterpretation der oben besprochenen Rede des Freilassungsgegners Zāzalla zurück.

Wilhelm (2009) legt eine weitere Interpretation vor, die die Konsequenz aus der hier dargelegten Tafelabfolge zieht. Der Besuch des Gottes in der Unterwelt findet statt, nachdem der Konflikt um die Sklavenbefreiung zu einem Ende gekommen ist. Wenn dieses Ende darin besteht, dass Teššob nach der Ablehnung der Sklavenbefreiung durch den Ältestenrat im Zorn seine Drohung wahr macht und die Stadt vernichtet, wäre es auf dem Hintergrund der Vorstellungen von Gotteszorn

und Gottesferne gut vorstellbar, dass Teššob nach der Zerstörung seiner Stadt (und seines Tempels?) im Zorn in die Unterwelt geht.

Zusammenfassung

Es verbleiben zahlreiche weitere Probleme der sprachlichen Analyse und der inhaltlichen Interpretation.²⁰ Im Zusammenhang des Workshops sollte nur gezeigt werden, dass mit dem "Lied der Freilassung" eine Dichtung vorliegt, die für (das mittelbronzezeitliche) Ebla einen Konflikt thematisiert zwischen einem Herrscher mit priesterlicher Nähe zum Stadtgott und einem Ältestenrat, der nicht nur ein Beratungsorgan ist, sondern in einer vitalen Frage gegen den Herrscher entscheiden kann.

Wie weit die Dichtung mit diesem Konflikt Wirklichkeit abbildet, bleibt offen. Ein solcher Konflikt konnte aber jedenfalls in der Form der Dichtung gedacht werden.

20. Dies gilt insbesondere auch für die Rolle der Göttin Išhara und die des "Ninivters" Pizzikarra, von denen in der 1. Tafel sowie in KBo 32.37 die Rede ist. Archi (2001) betrachtet Išhara als die Stadtgöttin von Ebla, von der Teššob eine friedliche Unterwerfung verlange. Da der Text aber einen Tempel des Teššob in Ebla voraussetzt, stellt Wilhelm (2001: 85) die Frage, ob Išhara nicht die Anwältin von Igingalliš, vielleicht sogar die dortige Stadtgöttin, ist.

Bibliographie

Bachvarova, M. R.

2005 Relations between God and Man in the Hurro-Hittite Song of Release. *JAOS* 125: 45–58.

Archi, A.

2001 Star of Ebla, Meki. *NABU* 2001: 14–15, Nr. 15.

Belmonte Marín, J. A.

2001 *Die Orts- und Gewässernamen der Texte aus Syrien im 2. Jt. v. Chr.* RGTC 12/2. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.

Burkert, W.

2003 Kronia-Feste und ihr altorientalischer Hintergrund. Pp 155–171 in: *Kleine Schriften II: Orientalia*, ed. L. Gemelli Marciano. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Goren, Y.; Finkelstein, I.; & Na'aman, N.

2004 *Inscribed in Clay: Provenance Study of the Amarna Letters and other Ancient Near Eastern Texts*. Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology, Monograph Series 23. Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology.

Haas, V.

1997 [Rez. zu] CHD P/2. *OLZ* 92: 339–40.

2006 *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*. Berlin: de Gruyter.

Haas, V.; & Wegner, I.

1997 Literarische und grammatikalische Betrachtungen zu einer hurritischen Dichtung. *OLZ* 92: 437–455.

Hoffner, H. A.

1998 *Hittite Myths. Second Edition*. WAW 2. Atlanta: Scholars Press.

Klengel, H.

1995 Tunip und andere Probleme der historischen Geographie Mittelsyriens. Pp. 125–134 in *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński*, ed. K. van Lerberghe & A. Schoors. OLA 65. Leuven: Peeters.

- Klinger, J.
2007 *Die Hethiter*. München: Beck.
- Landsberger, B.
1954 Assyrische Königsliste und "Dunkles Zeitalter". *JCS* 8, 31–74, 106–33.
- de Martino, St.
2000 Il 'canto della liberazione': composizione letteraria bilingue hurritico-ittita sulla distruzione di Ebla. *PP* 55: 296–320.
- Moran, W. L.
1992 *The Amarna Letters*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Neu, E.
1988 *Das Hurritische: eine altorientalische Sprache in neuem Licht*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1988/3. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur / Stuttgart: Franz Steiner.
1993 Knechtschaft und Freiheit. Betrachtungen über ein hurritisch-hethitisches Textensemble aus Ḫattuša. Pp. 329–361 in *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen dem Alten Testament, Nordsyrien und Anatolien*, ed. B. Janowski, K. Koch & G. Wilhelm. OBO 129. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
1996 *Das hurritische Epos der Freilassung. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša*. StBoT 32. Wiesbaden: Harrassowitz.
1997 Zum Alter von hethitisch *piški-* und *peški-*. *NABU* 1997 131, Nr. 142.
1999 Ausgewählte Kapitel zur hurritisch-hethitischen Bilingue. Pp. 293–303 in: *Nuzi at Seventy-Five*, ed. D. I. Owen & G. Wilhelm. SCCNH 10. Bethesda, MD: CDL.
- Otten, H. & Rüster, Ch.
1990 *Die hurritisch-hethitische Bilingue und weitere Texte aus der Oberstadt*. KBo 32. Berlin: Gebr. Mann.
- Otto, E.
1998 Soziale Restitution und Vertragsrecht. *mīšaru(m)*, *(an)durāru(m)*, *kirenzi*, *parā tar-numar*, *šemiṭta* und *dʾrôr* in Mesopotamien, Syrien, in der hebräischen Bibel und die Frage des Rechtstransfers im Alten Orient. *RA* 92: 125–160 [erschienen 2000].
2001 *Kirenzi* und *dʾror* in der hurritisch-hethitischen Serie „Freilassung“ (*parā tar-numar*). Pp. 524–531 in *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie Würzburg, 4.-8. Oktober 1999*, ed. G. Wilhelm. StBoT 45. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Thalmann, J.-P.
2006 *Tell Arqa-I. Les niveaux de l'âge du Bronze*. BAH 177. Beyrouth: Institut français du Proche-Orient.
- Wilhelm, G.
1988 Gedanken zur Frühgeschichte der Hurriter und zum hurritisch-urartäischen Sprachvergleich. Pp. 43–67 in: *Hurriter und Hurritisch*, ed. V. Haas. Konstanzer Altorientalische Symposien 2 = Xenia 21. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
1996 The Hurrians in the Western Parts of the Ancient Near East. Pp. 17–30 in: *Mutual Influences of Peoples and Cultures in the Ancient Near East*, ed. M. Malul. Michmanim 9. Haifa: University of Haifa. Reuben and Edith Hecht Museum.
1997 Die Könige von Ebla nach der hurritisch-hethitischen Serie "Freilassung". *AoF*: 277–93.
2001 Das hurritisch-hethitische «Lied der Freilassung». Pp. 82–91 in *TUAT, Ergänzungslieferung*, ed. O. Kaiser. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
2008 Hurrians in the Kültepe Texts. Pp. 181–194 in: *Anatolia and the Jazira During the Old Assyrian Period*, ed. J. G. Dercksen. PIHANS 111. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
2009 Die Götter der Unterwelt als Ahnengeister des Wettergottes. Pp. 59–75 in *JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*, ed. F. Hartenstein & M. Rösler. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Workshop: The Public and the State

Eva von Dassow

MINNEAPOLIS

Foreword

The papers assembled here are based on those presented in a session focusing on the public in the ancient Near East, responding to the larger theme of the 54th Rencontre, “Organization, Representation, and Symbols of Power in Ancient Western Asia.” These four papers cohere loosely around questions of how people constituted political power, and how power and authority were mediated between people and their government, in different periods. The temporal and topical focus narrows as it moves forward in time: my own essay considers mainly second-millennium sources, in arguing for the validity of the concept of the public in the ancient Near East; Sanders explores how the political concept of the “people” in the second-millennium Levant was transformed to create “publics” in the first millennium; Pongia discusses the mechanisms of integration between people and government in the Neo-Assyrian state; and Sciandra examines communication between ruler and public in Hellenistic Babylonia.

Close to a century ago, John Dewey defined the state as “the organized public”; more precisely, “a public articulated and operating through representative officers is the state,” the term “officer” being construed broadly to embrace all citizens acting in their political capacity as members of a public (e.g., by voting, or any other form of political participation). Dewey defined the public as the aggregate of all those concerned by actions having effects beyond their immediate participants, its scope accordingly being determined by its membership.¹ In this pragmatic conceptual

Author’s note: The workshop on “The Public and the State” took place at the 54th Rencontre on Friday, 25 July 2008. I thank Gernot Willhelm for accepting this workshop in the program, and for pointing me to the work of Jürgen Habermas to begin with. Amélie Kuhrt and Barbara Nevling Porter chaired respectively the first and second halves of the workshop, each serving also as a respondent to the papers. I am grateful to them both for their participation and for the instructive commentary they contributed during and after the Rencontre. They will, I hope, be gratified to find some of their remarks tacitly reflected here and there in the published versions of the workshop papers. The written version of my paper has further benefited from my participation in the seminar on Habermas and the public sphere taught by Alan Gross. Finally, this work was part of a project supported by the American Council of Learned Societies with the grant of a Charles A. Ryskamp Fellowship for 2009–2010, support that I gratefully acknowledge.

1. Dewey 1927 (see the bibliography to my paper, below), esp. pp. 12–16 (on the definition of public); pp. 26, 33, and 67 (for the state as the organized public; the quotation is from p. 67); and p. 75 (for the citizen-voter as officer of the public). Having distinguished private and public on the criterion of whether the consequences of actions are limited to their participants or not, Dewey states that “the public consists

scheme, which applies as well in the ancient Near East as anywhere else, the public is united with the state.² In the more heavily theoretical but fundamentally compatible conceptualization elaborated by Jürgen Habermas, the public of citizens is (ideally) the medium through which society may constitute and control its government; it is the interface between society and the state (see in more detail the second section of my paper, below, pp. 176–179). This interface is created through dialogue: communication is the mechanism whereby a public comes into being, functions, and mediates political power; communication is the force linking people and state.

Communication is a central theme in all the papers but my own. Ponchia identifies communication between ruler and subject as the integrative bond at the core of the Neo-Assyrian state. The king and the people engage in reciprocal, ideally direct, communication, as Ponchia describes; the state administration functions to mediate this communication; and the subjects organize in corporate bodies to represent their interests in the state. Subjects and ruler assent, broadly, to common rules for regulating their mutual affairs, and employ a common code for communicating with each other about them. The state is constructed and maintained through this dialogue, the constitutive mechanism of the public sphere. Such a dialogue continued to link ruler and people in empires that succeeded the Assyrian, and it is attested indirectly for Babylon under Seleucid and Arsacid rule. Sciandra compiles and analyzes references in the Astronomical Diaries to royal letters and proclamations addressed to the Babylonian citizenry, as well as sporadic attestations of communication going the other way. The addressees of royal communication are “the Babylonians,” and sometimes the chief administrator or the assembly of the Esagila, during most of the Seleucid period, until the establishment of a Greek *politeuma* under Antiochus IV; from that point on the addressees are usually the governor and the “citizens” (*politai*). Whether the latter embraced or replaced the Babylonian community (represented by the temple assembly) is a question Sciandra raises, and leaves open.³ The topics of royal communication include policies, benefactions, appointments of officials, and what Sciandra justifiably characterizes as “propaganda,” this range being progressively reduced to the latter two categories in the course of the Parthian period, as the dialogue narrowed to a “royal monologue” (his phrase; last paragraph, p. 241). Until that point, the king’s Babylonian subjects communicated with him through their collective institutions and local officials, as they had in earlier periods, constituting a public through which political power was mediated between people and state.

of all those who are affected by the indirect consequences of transactions to such an extent that it is necessary to have those consequences systematically cared for” (ibid.: 15–6).

2. It is worth noting that Dewey argues against defining the state in terms of the exercise of force (1927: 53), meanwhile acknowledging that where dominion is achieved through force or conquest the public is absent (pp. 43–4), or in any case is not the source of state authority. He dismissed the Orient, where as he supposed the state “rules but does not regulate” (p. 41), from the field of his theory’s relevance.

3. See his Conclusions: pp. 238–241, as well as p. 00 with n. 13; the Appendix tabulates attestations in the Astronomical Diaries (supplemented by references in Hellenistic-period Babylonian chronicles). Unlike Sciandra, I see no logical conflict with the proposition that the *politai* included non-Greek citizens of Babylon in the occasional address to “the Babylonians” in the period after the introduction of the *politai*. Regardless of the Hellenistic character of that category, if it were inherently inclusive Babylonians would have been members of it, while Greek citizens of Babylon would necessarily come to belong to the category of “the Babylonians” (quite aside from the mingling of lines of descent over time, and notwithstanding any opposition between Hellenes and non-Hellenes).

The type of public in evidence in these instances is admittedly not only exclusive in its membership, but constricted both in form and in function, a vestigial organ of the body politic. Quite another type of public is that whose emergence in the first-millennium Levant Sanders delineates. His point of departure is theoretical as well as empirical: Sanders predicates his analysis on the proposition that a public is constituted performatively through address, conjoined with the observation that populations were first addressed by texts written in their own languages in the Iron Age. “The people” was conceptualized as an agent of political action in the Bronze Age Levant (as far back as the evidence takes us), and in the early first millennium this concept provided the matrix for creating the new states of Moab, Israel, Judah, and their kin by calling their publics into being through address in their vernaculars. The proximate cause of this development was the Neo-Assyrian empire’s persistent involvement of Levantine peoples in its narrative of conquest, “assigning them roles in a story,” as Sanders puts it (p. 200). So they started to narrate their own stories in response, with themselves as protagonists. They did so using their own languages and scripts, each constructing a linguistic and textual vehicle to shape themselves into nations. If co-opting an Assyrian formula yielded the vehicle’s model, its engine was the “deictic shift” from 3rd-person reference to 2nd-person address (p. 205): texts did not merely speak of the people of Israel (to take the best-attested instance), they spoke to them. Through address and response the people were constituted as a public, and constituted a state, its contours drawn in the vernacular.

Thus, dialogue was a key mechanism of state formation (and dissolution, as portrayed in the story of the split between Israel and Judah, I Kings 12:1–16); in the case of ancient Israel, the dialogue itself long outlasted the state. The dynamics Sanders illuminates were distinctive of the Levant and of the Iron Age, but the theory he employs to explain developments there works beyond those historical confines. If texts are not required as the medium of the communication that creates a public, the horizons open considerably; as I argue in my paper, a citizen public having political capacity can be found, in one form or another, at most times and places in the ancient Near East. Whether my arguments are valid or not will be decided through dialogue within our field, a dialogue that these four papers are meant to commence.

The Public and the State in the Ancient Near East

Eva von Dassow

MINNEAPOLIS

The theme of this Rencontre explicitly invites consideration of the structure and mechanisms through which political power and authority were exercised in the ancient Near East. Almost all the papers that address the political aspect of the conference theme have approached it by looking at entities that overtly exercised power; with the exception of the workshop on collective governance organized by Adelheid Otto, almost all have focused on the ruler, rulership, and the ruler's administration. I would like to turn the object of our gaze around and inquire instead into the participation of the governed in their government, or to put it another way, the role of the public in the state.

This entails a shift from the customary perspective on the ancient Near East, and a different approach to our sources. While inquiry into political power has usually focused on those who held it, power may also be viewed from the standpoint of those subject to it. To inquire how political power was constituted by society shifts the ground yet further. How did the governed respond to the exercise of power and authority; how did people participate (or not) in the governing of themselves? The organization of ancient Near Eastern states is traditionally viewed from the top down, but it may instead be considered from the opposite angle: how did people self-organize so as to reproduce the state, generation upon generation? Meanwhile, in the distinction "public vs. private" conventionally employed in studying both archaeological and textual evidence, "public" is equated with manifestations of governing power, and "private" with what lies beyond governmental control. Where, then, is "the public" in the ancient Near Eastern state? Traditionally, scholarship has tended to deny a politically functional public to ancient Near Eastern societies, holding them to constitute states without citizens.

Previous Studies

This path of inquiry has been opened before. The 13th Rencontre Assyriologique in 1964 focused on the theme of public opinion, apparently inspired by Jean-Robert Kupper's paper on the attestation of this phenomenon in texts from Mari, which he presented at the previous year's Rencontre. Kupper identified terminology that expressed the concept of public opinion, such as *pī mātim* and *pī ālim* ("the voice of the land/of the city") and noted the concept's operational reality in the development of policy and events. This idea was carried into other realms by several participants in

the 13th Rencontre.¹ It was subsequently developed further by André Finet, who organized a colloquium in Brussels on the topic of political opposition in Mesopotamia, one decade later (Finet 1974). Then, apparently dissatisfied with the fruits of that colloquium, Finet organized another one the following decade, trying another tack and asking participants to address the issue of local power (Finet 1982). Thereafter this entire complex of ideas seems to have largely disappeared from Assyriology's field of view, until quite recently.² Now, the near-contemporaneous appearance of Daniel Fleming's book *Democracy's Ancient Ancestors* (2004), Gojko Barjamovic's article "Civic Institutions and Self-Government in Southern Mesopotamia" (also 2004), and Andrea Seri's book *Local Powers in Old Babylonian Mesopotamia* (2005) jointly signal a new direction in the study of ancient Near Eastern political history.³ Some of the core propositions developed in these recent studies were, of course, articulated by Thorkild Jacobsen already in 1943; but with this reference it should be noted that democracy, as a form of government, is not the focus of the present discussion.

The short history of scholarship outlined above actually reflects a process of intellectual retreat: from exploring the role of the public in state policy, confident that publics existed and had a meaningful role, the field has retrogressed to the stage of simply demonstrating the political existence and effective operation of non-monarchic organs of power. So, whereas at the 1964 Rencontre, Pinhas Artzi began with the assertion that "the existence of primitive democracy in Mesopotamia is now generally recognized" (Artzi 1964: 159) and proceeded to examine the role of the people in the political history of the Amarna period, in 2008 the predominant response evoked by the theme "organization, representation, and symbols of power" has been to discuss monarchy and appurtenances thereof – as if the question of "power" in the ancient Near East could be answered simply with the word "king," the question of its organization by the study of the king's administration, and its

1. Kupper's paper was published in the 1964 volume of the *Revue d'Assyriologie*, as were four of the papers on the theme presented at the 13th Rencontre (those of Samuel Noah Kramer, Thorkild Jacobsen, Pinhas Artzi, and Roland de Vaux). It is noteworthy that this efflorescence of attention to the subject of "opinion publique" in the ancient Near East followed closely upon the 1962 publication of Jürgen Habermas's seminal work *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (discussed below), which however is cited neither by Kupper nor in the papers from the 13th Rencontre.

2. There are of course exceptions to this statement of a generation-long lapse. Notably, Mario Liverani, in an essay on representative organs of government in the ancient Near East (1993), inquired into the ideas that informed the constitution and operation of representative political bodies, observing that concepts of governance turned on the role of public debate or consensus (pp. 20–1). Marc Van De Mieroop (1999) has critiqued the ideological presupposition that political power in the ancient (and more recent) Near East was held exclusively by the king, and investigated the institutions and mechanisms through which the citizenry exercised power, public discussion and opinion being among those mechanisms. Meanwhile, ongoing research on several text corpora, in particular the archives of Mari, has continued to yield more evidence and insights regarding collective political bodies and how they operated; a few examples drawn from this ever-growing material are discussed below.

3. In closing his review of Seri's book, Charpin (2007: 182) observes that it can hardly be a coincidence that several new studies on local governance in ancient Mesopotamia have been published in the United States at the same time that this nation has been pretending to promote democracy in the Middle East. His point may not apply to Seri, nor yet to the other authors I have cited above, but it is on the mark in my case: my country's fraudulent deployment of the rhetoric of freedom and democracy to undergird policies directed toward subordinating the Middle East to the American will (not to mention weakening American democracy itself) has indeed been a factor in motivating me to undo the ancient Near Eastern underpinnings of the invalid dichotomy between the West, vaunted land of liberty, and the Orient, supposedly smothered by autocracy since the dawn of history.

representation by examining portrayals of the king or symbols of royal authority. Where are all the rest of the people? Do we presume the subjects of ancient Near Eastern states to be voiceless pawns, or at best yes-men? Where do these royalist presuppositions come from, anyway?

The simple, or simplistic, answer would be that they come from our sources. When telling colleagues of my plan to organize a workshop to discuss the public role in the state, I often met with a question like, “But what sources do you have for that?” typically followed by a remark to the effect that, since the sources for ancient Near Eastern history were generally produced by states organized as monarchies, it would be fundamentally impossible to find in them evidence for anything but monarchic rule and its perspective. The response to this objection is threefold. First, though indeed the bulk of our most explicit source material does derive from palace or temple administrations, that leaves tens of thousands of extant documents that do not, before taking into account the evidence of uninscribed sources and the mass of archaeological remains. Second, the political form of monarchy by no means excludes the existence of a public or the coexistence of organs of political power outside or alongside kingship, and such entities will be reflected somehow in evidence produced by the monarchic state. Third – and most important – it is bad method, to the point of being logically fallacious, to be constrained by the viewpoint of our sources. We then do no more than parrot them; we do not interpret them, much less do we conduct historical inquiry. Even if it were true that our sources were entirely the products of monarchies and monarchists, to adopt the perspective of the producers of the sources would be at best uncritical. Yet, curiously enough, such a monarchist perspective is often amplified in modern scholarship that represents ancient Near Eastern kings as, in principle, absolute rulers, and that treats instances in which political power was exercised by any entity but the king as if these represent an aberration, a violation of the norm. By way of example I would point to a passage from the hand of one of our field’s most preeminent authorities, Dominique Charpin, in his recent treatment of Mesopotamian history during the first half of the 2nd millennium (2004). Charpin describes the unusual form of government of the city-state of Assur, a sort of theocratic republic in which the ruler was the city god’s vicar while political power lay in the hands of an assembly and the holders of a rotating office (the *limmu*); then, in the next breath, he declares that our knowledge of Old Assyrian political history is limited because the inscriptions of Assur’s rulers are laconic (Charpin 2004: 128–9). This implies that even if the subject is the political history of a republic, it is the affairs of monarchs that should constitute that history! Yet in the very same work Charpin compiles evidence indicating that the “republican” form of government best documented in the case of early second-millennium Assur actually might have been the norm across a significant part of the contemporaneous Near East; and where the polity was not constituted on the same model as Assur, analogous political structures are nonetheless found.⁴ The fact that

4. In the case of Sippar, for instance, Charpin points to evidence that its political organization “resembled that of Assur, with a city assembly playing an important role alongside the king” (2004: 92). At Eshnunna, upon the city’s liberation from the rule of Ur, the polity was reconstituted with the city god as king and the local sovereign as his governor, on the model known from Assur (*ibid.*: 65; so also at Der). Further, Charpin points out that *limmu* dating, typically associated with Assur, is now known to have been employed by many kingdoms of northern Mesopotamia (p. 49). Presumably the political institution on which it was based, namely, the office of *limmu* that rotated annually among those qualified (by whatever criteria) to hold it, existed in the states that used eponym dating.

kings produced inscriptions recording their deeds, while assemblies did not do the like, should not compel us to assume that the center of the political universe was, in principle if not in practice, always and only the king.

It is a given that states and the apparatus of rulership generated the bulk of written documentation at most times and places in the ancient Near East, as well as producing the most prominent material remains. The sources do generally emanate from the powerful, not the powerless, nor yet from those who participate in creating or sustaining power without holding it themselves. Accordingly, the question of accepting or resisting state power is made explicit primarily in reference to rebellion, coups d'état, or struggle against imperial expansion. At all times, however, not only in times of crisis, the people of ancient Near Eastern states dealt with the demands of government or availed themselves of its services, by submitting (or not) to census and conscription, by going to court (or being hauled there), by receiving support in consideration of service, and so forth. Moreover, people also took part in the exercise of government, to varying degrees, whether through membership in quasi-representative bodies (such as assemblies of elders), serving in local leadership roles (as judges or mayors, for example), or participating in the work of administration (as scribes, foremen, or the like). There was a continuum, not a bipolar opposition, between rulers and ruled; representative self-government is not a necessary condition for the integration of the governed into the organization of power. But no genre of ancient Near Eastern texts was developed for the express purpose of recording the political activity of entities other than the state, nor yet to record the response of the state's subjects, individually or collectively, to their government. Assemblies did not publish their deeds in writing, except in the exercise of their judicial functions, which necessarily yielded records of legal proceedings and verdicts. Thus, although the functions of assemblies are attested in various kinds of texts, there are no assembly inscriptions to set against the ample array of royal inscriptions; the publication of assembly decisions was an innovation of the first millennium, and one that took place around the Mediterranean rather than in Mesopotamia.⁵

In short, we have no specific category of source material to set against the manifold types of sources that record acts of the state in the person of the ruler. Instead, the dynamics of public participation in political power have to be inferred largely from records not produced for the purpose of documenting such phenomena, including, ideally, the material record of ancient Near Eastern life.⁶ This methodological

In other work, upon some of which I draw below, Charpin discusses institutions of collective governance in Mesopotamia in abundant detail, so much, indeed, that study of the topic now depends substantially upon his publication and analysis of the pertinent sources. My citing his work from a critical perspective, at this juncture, serves to acknowledge its centrality to such an inquiry as I venture to undertake.

5. The assembly appears in the capacity of public authority in Punic inscriptions, as shown by Maurice Sznycer (1975; see especially his "second series," pp. 56–9), demonstrating that the practice of recording decisions in the name of the assembly was not limited to Greek *poleis*. None of the instances collected by Sznycer appears to predate the fourth century BCE, however, which leaves priority to Greece so far as the evidence at present available attests. The recent monograph by Michael Sommer, *Europas Ahnen: Ursprünge des Politischen bei den Phönikern* (2000), adds little, despite its title, to knowledge of Phoenician political organization.

6. What would archaeological evidence for the existence of a public look like? In discussing the history of modern ideas about the ancient Near Eastern city, Liverani noted that archaeological excavation of actual Mesopotamian cities, in the early 20th century, revealed that they differ from "the Western

hurdle is presumably one reason why the papers presented at this *Rencontre* have preponderantly tended to identify political power with royalty and rulership. Nonetheless, the evidence for the exercise of power by entities other than kings and their administrations has grown ever more substantial in recent years, and it has increasingly been the subject of investigation in works such as those cited above. This evidence provides the basis for asserting that ancient Near Eastern society could constitute a public, or publics, capable not merely of influencing but of exercising political power and authority.

How then to define this subject, the public? And how does it relate to the conceptual opposition between “private” and “public” that is customarily employed in the study of the ancient Near East? As noted at the outset, the disciplinary convention is to label “public” all that pertains to institutional or governmental authority, whether exercised through royal or temple officials, and to label “private” all that lies outside this framework and that, instead, pertains to individuals or families acting on their own behalf. But can it be demonstrated that in ancient Near Eastern eyes what pertained to state and temple was “public” while what pertained to individuals was “private”? The validity of this conventional dichotomy is seldom questioned, but it is challenged by (for instance) much recent work on archives, which has shown repeatedly that such a public-private distinction is not manifest in the record-keeping practices attested in archives found *in situ*.⁷ More to the point, the theory of a conceptual opposition between “public,” defined as “official; institutional; governmental,” and “private,” defined as “not official; individual; separate from governing institutions” fails to explain a large part of the available evidence. That does not mean there were no such distinctions and no such concepts.⁸ The public, and the distinction between what is public and what is not, take different forms. Could it not be that in ancient Near Eastern sociopolitical theory, rather than communities carrying on an existence separate from but dominated by the state, the community (ideally) constituted itself as a public to form the state and to exercise a role in its own governance?

city as defined by the model of the Greek polis . . . no space is reserved to the free interaction of citizens in their political and economic activities” (1997: 91). The bias of older excavations toward monumental architecture would partly account for this impression. But spaces for the political activity of a public, if excavated in an ancient Near Eastern context, would hardly be readily recognizable as such. One is reminded of Thucydides’ cautionary comment regarding what an observer might make of Sparta and Athens based only on the two cities’ physical remains (*Peloponnesian War*, 1.10.)

7. Archives “found” on the antiquities market, whose contents and organization are defined by their editors rather than by archaeological evidence, are obviously irrelevant for this sort of inquiry as their interpretation necessarily relies on assumptions current in the discipline. About research on archives that undermines the customary “public vs. private” distinction, see von Dassow 2010: 47–48, with references there.

8. For a theoretically-informed survey of the problem, see Garfinkle 2005. Garfinkle’s proposal to replace the vocabulary of “public vs. private” with “institutional vs. non-institutional” does not however seem to me to provide a more useful conceptual opposition, given the interpenetration of individual with institutional households that he himself points out. Schloen, in developing his theory that ancient Near Eastern society was structured on the patrimonial household model delineated by Max Weber, states that one of the predictions of this model is that there is no distinction between “private” and “public”; he argues that such a conceptual opposition was not operative in the ancient Near East (2001: 51, 64, 195, 262–4, 284–5, etc.). The evidence seems to bear out Schloen’s argument, as far as it goes, but he goes only so far as to critique the applicability of the public-private opposition described above (in which “public” is essentially identified with “government”).

Theorizing the Public in the Ancient Near East

The concept of the public has a rich intellectual history, and is the subject of a substantial body of theoretical literature. Its genealogy was analyzed by Jürgen Habermas in his now-classic work *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), and has since been elaborated in scholarship that takes his account of the public as its point of departure.⁹ Habermas focused on the development of a political public sphere in its modern Western form as a “bourgeois” (bürgerliche) public, distinct both from its ancient Greek model and its pre-modern European antecedents, in particular from the type of “repräsentative Öffentlichkeit” with which the public of citizens is principally contrasted (1990: 56–67). In the classical Greek model, the public is constituted through the free and open discourse of citizens on matters of common interest, as opposed to personal matters dealt with in the private realm of the *oikos*. The corresponding conceptual opposition in pre-modern Europe distinguished the common, that which was shared by or accessible to all, from the particular, that which pertains exclusively to the individual; politically, the common weal came under the dominion of a “public authority” borne, paradoxically, by particular individuals endowed with special rights. Accordingly, that which was public took “repräsentative” form as public authority embodied and displayed before the body of private individuals lacking a share in political power and in Öffentlichkeit.¹⁰ Under these circumstances, public authority having become the exclusive prerogative of an absolutist state, the eventual emergence of a citizen public required the prior development of a private sphere emancipated from the domination of public authority (ibid.: 69–85).

In Habermas’s account, the development of the bourgeois public in modern Europe transpired under the specific historical conditions of the growth of mercantile capitalism and the concomitant construction of the citizen as private property-owner and commodity-producer (ibid.: 142–60). An analogy was drawn between the “rationality” of the market and the rationality of individual participants in it, who (theoretically) traded ideas in the open in the same way commodities were traded, ideally without reference to the rank of the participants and without the interference of state authority. In this model, private persons, whose autonomy was grounded in property ownership, came together as a public, whose open discussion of matters of common interest achieved reasoned consensus through the competition among arguments: *voluntas* was transformed into *ratio*, as public power was replaced by a reasoning public (ibid.: 120, 153). The citizen public thus served both

9. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* was translated into English, as *The Structural Transformation of the Public Sphere*, by Thomas Burger (1989), who notes the difficulty of rendering Öffentlichkeit (among other key terms) in a single consistent way in English. The work was subsequently reprinted with a lengthy new foreword by Habermas (1990); page references given here are to the 1990 reprint. Following the appearance of the English translation a conference on the work took place, in which Habermas participated, and the proceedings were published in Calhoun, ed. 1992; the essays in this volume give a sense of the range of ways that scholars in different fields have responded to Habermas’s theory, critiqued it, and developed it in new directions.

10. It should be noted that the terms Repräsentation, repräsentative have a somewhat different sphere of meaning in German than their counterparts in English do. Not only does Repräsentation have nothing to do with political representation (Vertretung), as Habermas notes (1990: 61). “Repräsentation” signifies, roughly, the embodiment of a function through display (almost a kind of incarnation), whereas “representation” denotes standing for or portraying something or someone.

as the nexus between society and the state and the bulwark against coercion by the state as the bearer of public authority. The formation of such a reasoning public having a political function depended on the formation of a private sphere protected from the interference of public power, an arena where *ratio* was free from *voluntas*. Essential to these developments was the open circulation of information and ideas in written form, facilitated by printing, material that individuals could consume in private and discuss or trade in public (ibid.: 69–72, 99–107, etc.): the existence of a reading public was necessary to the emergence of a political public, and education in letters became a requirement for participation in the public sphere.

Critics of Habermas have pointed out the ambiguous character of this work, which is at once an explanatory narrative of a particular historical phenomenon and the theoretical formulation of a normative ideal.¹¹ Habermas himself characterized his subject, “bürgerliche Öffentlichkeit,” as a “category of bourgeois society” that is particular to the historical development of modern Europe, not an ideal type that may be abstracted from that epoch and applied to different historical situations. Yet his work is not in fact limited to delineating the bourgeois public sphere that developed in the context of early liberal democracy, a hothouse flower that bloomed under the Enlightenment and has wilted ever since. Habermas’s historical inquiry is instrumental to his articulation of a paradigm, a theory of what an effective political public is and how it works. In the process, he describes other forms that the category “public” has taken, some of which are historical instantiations, and others types.¹² The bourgeois public sphere on which he focuses may then be understood as a particular instantiation of a type of public, one that Habermas sees as an ideal (albeit an ideal compromised in that particular instantiation by internal contradictions). If this “category of bourgeois society” belongs to a typology of publics, then Habermas’s theory can indeed be abstracted from his historical narrative and employed in the analysis of different historical situations – including societies of the ancient Near East. For that purpose, it is necessary to disentangle (as Habermas did not explicitly do) the normative from the historically-contingent features of his account of the public sphere.

Subtracting aspects that are specific to the development of the “bourgeois” public in early modern Europe, the normative ideal of “public” that Habermas constructs is defined by the following elements:

1. among constituents of a community,
2. reasoning discourse,
3. unencumbered by differentiation of status,
4. in the open, i.e., in principle accessible to all qualified participants and open to their scrutiny,
5. is the mechanism for making decisions,
6. and holding accountable the authority that carries them out,

on the community’s behalf. Inasmuch as the public is political, the substance of discourse and decision is what touches the common weal and the governance of the community.

11. See for instance Baker 1992: 183.

12. For example, “repräsentative Öffentlichkeit” is a type of public, while the form of public characteristic of the ancient Greek polis is a historical instantiation of another type (one resembling the modern liberal model), though prone to being treated as a type itself.

Given that the foregoing parameters describe an ideal, one that was not fully made flesh even during the Enlightenment, they form no barrier to postulating that a public of this type – as well as publics of other types – may be found in times and places other than the modern West. In particular, postulating the existence of a politically capable public in the ancient Near East does not require importing the particular features of the type's modern Western instantiation.

Before returning with this model in hand to the ancient Near East, however, it is important to consider what has been omitted from it. I have set aside, as historically and culturally contingent features, 1) the construction of a separate private sphere upon which the existence of a public sphere depends; 2) the individuation of constituents of the community, as independent owners of private property; 3) literacy, and the discourse through texts carried on by a literate public. First, the isolation of the private from the public realm that Habermas describes is peculiar to the development of the bourgeois public in the modern West; the individual need not develop in a chrysalis in order to emerge as a citizen, and to cordon off private life from public engagement is not essential to creating a reasoning public having a political function. Second, as John Dewey explained in his 1927 work *The Public and its Problems*, the conceptualization of the sovereign individual as the constituent of the state resulted from the coincidence of economic and political developments in the early industrial age. The struggle for liberation from regulations emanating from the state that constrained production and exchange was conflated with the struggle to establish a democratic polity, emancipated from the rule of an arbitrary authority, yielding – according to Dewey – the erroneous antithesis between individual and society; thus, paradoxically, a public of free citizens could be constituted only by men defined exclusively in terms of their private interests.¹³ This concept too is an artifact of the modern West that does not qualify as a criterion for the existence of a politically functioning public.

Third, the requirement of a reading public is a stumbling block to be kicked out of the way. Literacy and the circulation of texts are conceived as forming not only a central pillar of a political public, but a precondition for the original emergence of democratic polities and a prerequisite for their ongoing maintenance.¹⁴ It is not reading and writing, however, but open circulation of information and ideas that

13. Dewey develops the thesis that the concept of the individual as sovereign economic actor provided a template for the theory of the citizen as constituent of the polity, so that in effect the political was modeled on the commercial, at some length (1927: 85–109). Thus, “the struggle for emancipation from the influence [of state regulations and institutions external to the individual] was identified with the liberty of the individual as such” while popular political participation afforded the image of “individuals in their untrammelled sovereignty making the state” (ibid.: 100–1).

14. Habermas elaborates on the crucial role of text circulation and private reading in the dismantling of the absolutist state and the creation of the public sphere (see, e.g., 1990: 98–107, 113–21, 246, and 248–66, esp. 260–2). In seeking to supplement Habermas's account, David Zaret emphasizes the transformative role of print, arguing that this new technology for text circulation enabled the development of the theory of rational public discourse that was necessary to the ideal of a liberal public sphere (1992: 213–4, 227–30). Michael Warner describes discourse through texts as the medium through which a public comes into being and functions (2002: 62–8); although he also discusses how speech and other modalities function to address and create a public, he asserts that “the idea of a public . . . is text-based” (p. 51), and notes that print has historically been “central in the development of the public sphere” (p. 63). Warner further emphasizes the centrality of reading and text in the theory of the public in his declaration that “the attribution to publics works . . . because of the direct transposition from acts of private reading to the figuration of sovereign opinion” (ibid.: 89), yet the acts he proceeds to identify with reading (scrutinize, ask, etc.) are not inherently dependent on reading at all.

is the key mechanism of a functioning public sphere. Text is a modality, not the quintessence, of circulating information. Moreover, the alignment of literacy and text circulation with democracy, and their lack with autocratic rule, reverses the polarity that prevailed in ancient Greece, conventionally the paradigmatic progenitor of Western civilization. As Deborah Tarn Steiner has shown (1994), writing was associated with tyranny and the exclusion of the people from political participation, while speech was associated with collective governance and the public sphere, in archaic and classical Greece. Writing was the instrument of despotism, speech the instrument of democracy. Rather than being conceptualized as a mechanism of public discourse, writing served to secrete and privatize communication. In contrast to oral communication, which is public, communally shared, and openly transmitted, texts were private and individually owned, circulated, and consumed. Accordingly, the creation of a “textual community” was antithetical to the public life of the polis; indeed, texts were dangerous, inasmuch as they seduced citizens away from participation in the public sphere into private life disengaged from the community. To retreat from speech into writing meant to forego political freedom.¹⁵

Thus, literacy and text circulation are not essential to construction of a public sphere; our dependence on written communication is a modern phenomenon that should not be mistaken for a normative ideal. Our dependence on written sources in studying the ancient past, however, still determines what phenomena are accessible to inquiry. Van De Mieroop argues that the reason we have little evidence for the activity of Mesopotamian assemblies was precisely that they conducted their business through oral discussion (1999: 161). In other words, the very fact that speech was the medium of debate and decision-making in ancient Near Eastern assemblies, as in Greek ones, puts public discussion, and to some extent even the very existence of the public, largely beyond the purview of written sources.

Describing the Public in the Ancient Near East

But by no means entirely. The evidence of a broad range of sources, as set forth in the literature from Jacobsen (1943) to the present Rencontre, attests the existence and activity of citizen publics in the ancient Near East, and shows that the model in which public equals state, and private equals deprived of political power, is not the only applicable model. Given the inherent myopia of the textual evidence, however, how might we go about investigating this topic? And how might we investigate it from the standpoint of the public, rather than the state?

Suppose we try the model derived from Habermas, as outlined in the preceding section, against the ancient Near Eastern evidence. It is a model, in the sense of both type and ideal, for collective self-governance through the mechanism of public discourse. The essential elements of a public of this type are, I submit, widely attested across different periods and regions of the ancient Near East. These elements are 1) that matters of common interest are decided by the community whom they interest; 2) rational discussion among community members is the mechanism for

15. The foregoing statements are distilled from parts of Steiner’s discussion in her fifth chapter, “The City of Words.” In the course of her argument she points out how the Greek – particularly the Athenian – view differentiated Greeks from barbarians, or Greek *poleis* from the monarchic Persian empire, on the criterion of speech as the medium of open public discussion versus writing as the medium of royal orders and of communication that flowed only within administrative channels (see, e.g., 1994: 187, 192, and in the Epilogue, p. 248). I am grateful to Karen Radner for calling Steiner’s book to my attention.

decision-making; 3) information is openly circulated and decisions publicized; and 4) the authority carrying out decisions is accountable to the community they affect. Whatever other political structures are present, then, the community constitutes a public that mediates between its own members and governmental authority. Admittedly, certain features essential to the ideal Habermas defines may often be hard to demonstrate, in particular the principles of reason, openness, and the bracketing of status differences for the purposes of discourse. Despite the abundance of our evidence, seldom is it of such a kind as to permit ascertaining to what degree reason guided discussion and decision-making; yet whenever the sources do give us access to this process (as in documents of court procedure), they reveal it to be rational (albeit we might not agree with all the premises on which the participants based their reasoning). How open the process was may also be difficult to assess: were discussions conducted by a council of elders, for example, accessible to the scrutiny of the community at large; were their decisions open to challenge? The question of accessibility is linked to that of status, and partly resolved thereby. The fact of status differentiation within a community is not the issue here. Any collective body regularly constituted by a community for its own governance is composed of a selection of members, not of all (with the possible exception of a ship's crew on the high seas). The selection is made on the basis of some criteria, such as age, and often also through some process, such as sortition by lot. Historically, the criteria for membership in the decision-making body have most often been adulthood, male gender, and independent rights over property; these were the basic criteria for participation in the bourgeois public sphere analyzed by Habermas, and the like seems to have been true for ancient Near Eastern collective-governance bodies.¹⁶ Besides such broadly inclusive aggregates, a smaller council or executive committee may be constituted to take charge of the community's regular affairs. Given that a body of whatever size and inclusiveness has been constituted of persons sharing certain basic status qualifications, if all its members may participate, the criteria of accessibility and the bracketing of status differences are at least minimally met. Inasmuch as we find our own representative governance bodies remiss in fulfilling these same criteria, not to mention the criterion of reason, we can hardly demand better of their ancient counterparts.

Leaving aside features that define the ideal rather than modeling the real, we shall have no trouble finding the Habermasian type of political public sphere instantiated in ancient Near Eastern societies. In various contexts, a public can be seen to organize itself to exercise political authority, through constituting collective bodies charged with such authority as well as through the mechanism of assembling to discuss and decide an issue, decisions that carried the consensus and effective force of the public that made them. The random character of the selection of examples I adduce to substantiate this assertion, in what follows, serves only to reinforce the proposition that this type of public was actually the norm throughout most of ancient Near Eastern history; for every reader will easily think of additional instances.

16. See in particular Habermas 1990: 153–60; I omit Habermas's criterion of literate education, for reasons already explained. Ryan (1992) discusses the entry of women into the bourgeois public sphere. The criteria for participation in ancient Near Eastern collective-governance bodies are nowhere stated in our sources, but must be inferred from the actual composition of such bodies where this is indicated. See Van De Mieroop 1999: 145–8, and further below.

First, the Old Babylonian model court cases involving the assembly (*puḫrum*) of Nippur provide a paradigm of the operation of a citizen public in its judicial capacity. A new text belonging to this category, one written in Akkadian rather than Sumerian, has recently been published by Andrew George (2009, no. 17). George argues that such texts present fictional, not actual, cases, and delineates a plausible pedagogical context for their composition.¹⁷ Nevertheless, for the fiction not merely to persuade but to fulfil its pedagogical purpose, it must be built of ingredients existing in reality; indeed, given their curricular function, model court cases may be expected to illustrate institutions, procedures, and principles more explicitly than records of actual court proceedings would need to do. It is therefore legitimate to draw upon these texts for information about the lived reality of law and society, once having isolated artificial features originating in their academic context, as George does in commenting on the new example of the genre.¹⁸ This text presents the case of one Gimil-Marduk, wrongly dispossessed by his great-uncle of the prebend that was his to inherit, who eventually obtained justice from the assembly of Nippur after a series of three appeals to successively higher officials of the government in Babylon. The drama of the case is heightened, and the details of legal procedure drawn out, by stretching the narrative across four episodes and five decades, having the great-uncle twice assault and batter the plaintiff, and making the protagonist's first two appeals go awry in different ways. Although circumstances compel Gimil-Marduk to address his appeals to the Babylonian authorities (circumstances for which George suggests an explanation, *ibid.*: 150–51), the resolution of his case is at every stage in the hands of the Nippur assembly. The matter at issue was a subject of public knowledge, and it was subject to the authority of the public: the “city of Nippur” is said to know about it (ll. 30, 39); the information presented at the final hearing is the “word [lit. lip(s)] of the city of Nippur” (l. 61); the facts of the case are established by witnesses and officeholders (not by tablets; ll. 65–72); and finally, the assembly having concluded the case under the aegis (or in this case the weapon) of the god Ninurta, its verdict is the “command of the city of Nippur” (l. 81).

The assembly similarly functions as the agent of decision-making in most of the other model court cases so far known.¹⁹ The most famous of them, the trial for homicide 2NT 54, edited by Jacobsen (1959), even depicts the assembly engaging in discussion in order to arrive at a decision, an element that caught the attention of Jacobsen, as well as subsequent commentators.²⁰ The skeletal character of this

17. As distinct from their subsequent copying. George develops this hypothesis against the *communis opinio* (2009: 142–49, with previous literature), noting however that it is adumbrated by Klein and Sharlach (2007: 2–3). To the works he cites, add Sophie Lafont's discussion of the trial for homicide 2NT 54, where she insists that this text should not be seen as the product of pedagogical imagination (1999: 403–4), and Van De Mieroop's assertion to the same effect (1999: 145); more recently, Charpin raises (but without addressing) the question whether “these documents are a faithful reflection of reality” (2007: 180).

18. George exploits this text, which evidently derived from Dur-Abiešuh, to illuminate not only legal procedure but features of actual locations in Nippur and even the history and historical geography of the region in the Old Babylonian period, in the course of a detailed inquiry into the historical and academic context of this particular text, the development of its genre, and the place of such material in Babylonian scholarship (2009: 123–52, esp. 137, 139, 150–2; on anachronisms and other artificial features of the text, see esp. pp. 142, 145, and 147).

19. Exceptions are the first and third of the three cases on the tablet recently published by Klein and Sharlach (2007).

20. See, e.g., Lafont 1999: 403 and Charpin 2000: 97. It should be noted that Van De Mieroop translates ll. 38–41, the lines reporting the speech of the assembly members who raise an objection to finding

textual depiction should not be taken to imply that actual discussion was so minimal, given that Mesopotamian legal documents typically record only those elements that are required to establish the outcome of a transaction or proceeding. Jacobsen surmised that the assembly must normally have served as a locus of discussion, regardless of whether texts normally inform us on this point (1959: 132–33), and it may likewise be assumed that actual discussions in the assembly could be much richer, and involve many more participants, than the bare sketch related in this one text. To sum up, then, the model court cases portray the city assembly as an organ of authority constituted by the public, which mediates between society and the state, and whose exercise of its function is characterized by publicity, rational discussion, and accountability (ultimately guaranteed by the appropriate gods). In other words, it manifests the key features of the Habermasian public sphere. This portrayal of the assembly, or of analogous collective bodies, is affirmed and complemented by contemporaneous records of actual legal proceedings.²¹

But, the reader will object, of course we have long known all that about the judicial function of the assembly and elders; and did not Jacobsen already describe the courts as the last bastion of primitive Mesopotamian democracy? Avid as he was to demonstrate that collective governance had prevailed once upon a time in ancient Sumer, he avowed nonetheless that collective bodies lost their political functions to organs of monarchic power early in history.²² Yet this view proves to have been an artifact of the myopia of the sources then available, now substantially corrected by many more sources from which it is increasingly evident that collective bodies in ancient Near Eastern polities actually governed. They exercised political and economic powers, as well as judicial ones, on behalf of the communities they represented, either independently or as intermediaries between these communities and a superordinate state. They would remain, as kingdoms came and went.

The dynamics of collective governance in early second-millennium Syro-Mesopotamian polities have been the subject of fresh analysis on both empirical and theoretical levels by Fleming (2004, esp. Ch. 4). Although Fleming rightly cautions against extrapolating from one cultural or historical setting to another, even close in time and space, certain general parameters that emerge from his inquiry are broadly valid for the ancient Near East. To wit: the community, whether defined by town, tribe, territory, or confederation, was a body politic that acted through the agency of a select group of its members. This group was constituted of some or all of the adult male heads of independent households.²³ It could be a standing body

the widow of the murdered man guilty, differently from others: he renders this passage thus, “Did Nin-dada . . . kill her husband? The woman, what did she do that she should be put to death?” (1999: 146, but without comment or references), while most translations are in accord with Jacobsen’s rendering, “Nin-dada . . . may have killed her husband; but what can a woman do in (such a matter) that she is to be killed?” (Jacobsen 1959: 137; commentary, 146). If Van De Mieroop’s rendering is right, it obviates all inferences about sexism or gender assumptions in ancient Mesopotamia that proceed from this passage (see in particular Roth 1998), while leaving intact the interpretation that the debate reported in the text serves to establish a point of law (e.g., Lafont 1999: 404).

21. As shown in the survey of Jacobsen 1943: 160–5, a picture only augmented since. See, for example, the selection of texts presented in Charpin 2000, in particular nos. 34, 39, 51, 58, and the letters nos. 43, 44, 47, 59, and 67; these documents variously involve the assembly (*puḫrum*), elders (*šībūtum*), or the *kārum*, depending on the locality and context, in handling the community’s judicial affairs.

22. Jacobsen 1943: 165; 1959: 140.

23. The question who could participate in collective governance, and how collective bodies were constituted, is addressed in detail by Fleming 2004: 180–211; on the qualifications of participants, see in

or an ad hoc gathering, either of which could be designated an “assembly” or the like, but seldom was it an institutionalized group with fixed membership.²⁴ Terms and their content vary, of course, across regions, periods, and languages: thus, for example, while Mesopotamian communities generally have a *puḫrum*, “assembly,” the analogous body in some 3rd-2nd millennium Syrian communities was denoted *taḫtamum*, while the pastoralist Ḫana had a *riḫṣum*, “parley.”²⁵ The most widely-used designation for a collective body representing and acting for a community was “the elders (of community X),” a designation referring more to status than age; “elders” may interchange with “fathers,” or “brothers,” as attested in the texts of later second-millennium Ekalte and Emar.²⁶ The analysis should be determined not by the terminology used for such groups so much as by what they do, and by the conceptual structure underlying both actions and verbal expression (as observed by Fleming 2004: 180, and passim in the same chapter; similarly Charpin, 2007: 169, 177). Under whichever rubrics, we find that collective bodies are constituted by a public to exercise governance functions on its behalf.

These functions included the management of community finances. Charpin has recently collected and analyzed a number of Old Babylonian documents that record the sale of a town’s property by its mayor (*rabiānum*) and elders, with the proceeds serving to pay off the town’s debts (2005: 134–45); the mayor and elders of a town may also issue leases or obtain loans on the town’s behalf (*ibid.*: 145; 2007: 177–9). These documents, as Charpin points out, show that the town as a collective owned property, incurred debts, and spent funds, and that in such capacity it is represented by the elders and the mayor, who together act in its name. The public thus possesses collective economic interests, authority over which it vests in its representative body. At Ekalte and Emar, centuries later, documents similarly show the town as a “legal person” that owns and sells property, accrues revenue, and incurs and fulfils financial obligations, things that the town does through the agency of the elders together with the city god (Baʿlaka at Ekalte, “NIN.URTA at Emar); and as Sophie Lafont observes, such undertakings had political as well as economic dimensions.²⁷

particular pp. 186–7 (propertied household heads), 201, and 209–10 (men who could bear arms), although Fleming remains reluctant to settle on specific criteria. Jacobsen (1943: 163, with n. 22) raised the possibility that women could have participated (since goddesses do, in myth), and Van De Mieroop warns against assuming they could not (1999: 148), but since women hardly turn up in the mass of evidence available it must be concluded that their participation in collective governance was exceptional.

24. Fleming emphasizes that fixed membership is neither to be expected on theoretical grounds, nor is it evident in the sources with which he deals (2004: 176, 190–1, 204–6).

25. See Fleming 2004: 204–210 for discussion of assemblies and their activities under the terms *puḫrum*, *riḫṣum* and *taḫtamum* (or *tātamum*; the word’s derivation remains uncertain). Both of the latter entities were originally identified and described by Durand (1988; 1989).

26. Fleming draws attention to the flexibility in the content of the term “elders,” which need not refer to an institutionalized body (2004: 190–200). Charpin describes the elders as the heads of the most important local families, prescinding from closer specification while pointing out that chronological age cannot have been a qualification (2004: 270, 2007: 176–7). On the role of the elders, fathers, or brothers at Ekalte, see Mayer 2001: 25–6; and on the elders or brothers at Emar, see, e.g., Pruzsinszky 2007 and Lafont 2008.

27. The town’s sale of real estate, for example, entailed accepting the purchaser into the membership of the body politic; Lafont 2008: 209. It is accordingly unwarranted to infer regional impoverishment from the municipality’s sale of property (and all the more to support on this basis a historical scenario in which the region would have been recovering from the ravages of war at the hands of a particular aggressor), as Mayer does in the case of Ekalte (2001: 14, 18).

The inexhaustible archives of Mari record the public or its representatives engaged in a broad array of overtly political acts. They may, for instance, request, accept, or reject leaders, up to and including kings.²⁸ The elders of a town under siege conduct negotiations with the attacker.²⁹ The people assembled may decide to revolt (ARM 26, 412), or they may decide to make an alliance (A. 954; Durand 1988: 183). Such decisions may proceed from collective discussion in which members of the community participate without regard to status. In one tablet, an official reports to the king of Mari that in a meeting of the Ḫana, a simple subject (*muškēnum*) got up and made a statement that evidently won general assent.³⁰ The subject of that discussion was some fault for which the Ḫana were asked to make ritual reparations to Zimri-Lim, king of Mari. But the people did not really need to have kings at all – several polities, like Emar and Tuttul (see Fleming 2004: 212–16), did fine without them.

The choice whether to have individual leadership, and to whom if anyone to grant allegiance, was a live question in the later second millennium as well. In the Late Bronze Age, as empires bestrode the Levant – or pretended to do so – corraling every polity within the hierarchical, centralized framework of their rule, space still remained for collective self-governance; occasionally it even opened up. Several Syrian cities at the interstices of imperial domains, like Emar, either continued to function without kingship or, if they acquired kings, kept them well leashed by collective authority.³¹ This form of polity accords with the depiction of Ebla in the 16th-century Hurrian epic titled “Song of Liberation,” in which the senate (Hurrian *kivirra*, “the elders”) embodies the will of the polis, and can refuse their king’s request even though it comes with divine authorization.³² Where monarchy prevailed, collective self-rule nonetheless remained a latent potentiality, awaiting activation should need or opportunity arise. Instances in which it did are attested in the Amarna letters, and analyzed by Liverani (1993: 18–22). The cities Tunip and Irgata, left kingless, each wrote to Pharaoh as a collectivity (EA 59 and 100), and the city of Byblos, after Rib-Hadda’s disappearance, co-authored letters with his brother Ili-rapiḫ (EA 139 and 140, ironically writing in the same vein as Rib-Hadda had done). Rib-Hadda’s description of dissension in his own city (EA 138), and his portrayal of how Abdi-Ashirta and sons organized for independence in Amurru, reveal – through however narrow and distorted a lens – the lineaments of a political public in operation. According to Rib-Hadda, the upstarts in Amurru won town after town to their cause through speeches and missives urging the people to throw off the yoke of monarchy; that they succeeded (with the result that the rebel leaders acquired rule over Amurru) is a measure of both the appeal of their anti-monarchic message, and the power of the audiences that responded. As Rib-Hadda reports it, the struggle in Byblos leading up to his exile likewise turned on choosing between loyalty to the ruler

28. See, for a sample of instances, Fleming 2004: 173, 184–5, 196, and 198, with notes, and with reference to ARM 23, 86; A. 257; ARM 5, 24; A.2417; and ARM 28, 44.

29. ARM 14, 104+; see Charpin 1993: 197–203.

30. ARM 26, 44; see Durand 1988: 186–8.

31. Among inland Syrian towns now attested by their own documents, Ekalte, Azû, and Bašîru share the traditions of collective self-governance most thickly documented at Emar, traditions that endured across Mittanian and Hittite rule, as Regine Pruzsinszky observes (2007, esp. 24–8, 32). On the political organization of Emar, see Lafont 2008: “political authority ultimately belonged to the Town, taken as a juridical entity” (p. 208); the king remained subordinate to the town’s collective institutions, of which he was a “product” (p. 213).

32. On this composition and its historical context, see Wilhelm 2001, and this volume.

(him, or his Egyptian overlord) and release from monarchic domination. Liverani reads in these vignettes an opposition not simply between city and king, collective and individual leadership, but between the associated modes of decision-making, discussion versus command.³³

In the Amarna-period instances and others, Liverani observes that communities without kings sought to acquire them, and that the absence of a king was perceived “as a lack, and not as liberation,” for political organization was conceptualized almost exclusively in the form of monarchy. Yet examples such as Emar, Ekalte, and the Ebla of epic show ever more clearly that other paradigms of government were in fact available and actualized. Further, when communities preferred to establish or preserve monarchic rule, in a world where every polity risked subjugation by a more powerful one, the institution of kingship – supported by divine sanction – served as a mechanism for maintaining autonomy (as Liverani also notes, *ibid.*: 23–4). Far from manifesting a desire to subordinate all to the authority of one, the choice to have a king could represent a conscious effort to guarantee the community’s freedom. But the chain of inference is again somewhat confined in an epistemological loop. In general, only in the case that a polity sought a king or established kingship did it generate documentation of the fact; thus, for example, the anti-monarchic ideology attributed to the leaders of Amurru by their enemies finds no echo in their own written correspondence with Egypt, which of course portrays them as loyal vassals instead. The very uses to which writing was put determine, to a certain extent, which ideas are accessible to study. Writing was an instrument of monarchic power, speech the medium of public discussion. As loud as people might have debated alternatives to kingship in the Late Bronze Age, their voices cannot reach us now.

Indirect Evidence for a Political Public

If it has been established, through the examples discussed above, that a public having political authority existed at some moments and in some contexts in the ancient Near East, it is legitimate to extrapolate from these instances, and to postulate that such a public may be present regardless of whether the sources are such as to reveal any of its elements explicitly. The participation of a public in the exercise of political power may then be inferred even on the basis of fairly unpromising source material. I close by drawing an example from my research on 15th-century Alalah (Level IV) to demonstrate how such a process of inference can be carried out.

The corpus of texts representing this period of Alalah’s history is noteworthy for preserving several groups of census lists and rosters of troops, which, as is well known, have the distinction that they categorize households or individuals according to a series of socioeconomic classes. What is of interest here is not the information these texts explicitly record, but the evidence they yield for the processes through which this information was generated and recorded, and the sociopolitical implications of those processes. I found such evidence through investigating the relationships among particular texts and text groups, tracing individuals or clusters of individuals from one text group to another, and establishing that certain troop

33. 1993: 21. It should be noted that other renderings of the passage Liverani quotes from EA 138 would not so readily support this analysis. For EA 74, see also my translation and discussion, von Dassow 2006: 201–3.

rosters had been drawn up on the basis of certain census lists (von Dassow 2008, Ch. 3, esp. pp. 171–4, 197–201, and 222–7).

First, there is a group of census lists that enumerates the households of a series of towns, identifying every household by the name of the adult male head-of-household. Second, there is a group of troop rosters that enumerates individual archers from the same series of towns: each roster lists several men per town, recording their names under the rubrics of the town names. In the case of towns for which both the census lists and the rosters of archers are sufficiently preserved for comparison, the rosters of archers record some of the same men in the same order as the corresponding census lists. Thus it is evident that this group of troop rosters was drawn up on the basis of that group of census lists. But the rosters do not record all the men whose names appear in the census lists, rather they record a selection of them, and they interpolate other names among them. Furthermore, the scribes who compiled the rosters of archers spelled the same men's names differently from the scribes who compiled the census lists (and the spelling differences are systematic). They could not have done this were they simply copying from one tablet onto the other; instead, they must have been recording the names as they heard them. By that point, moreover, a selection had evidently been made among the adult males of the households recorded in the census lists: sometimes it was the head of household who was actually enlisted for military service, and who was present to call out his name to the scribe, while sometimes it was another adult male from the same household who was enlisted. This selection process accounts for the fact that the lists of names recorded in the troop rosters agree partly but not wholly with those recorded in the census lists, which record households by the names of their adult male heads.

Now, this entire process of census followed by selective conscription cannot have been accomplished without the cooperation of the households involved. Every man listed in either group of records had to have been willing at a minimum to show up and speak his name; if he was enlisted in the troop rosters, he must have made the trip from his own town to the city of Alalāḥ simply to do that much (the census lists were most likely compiled on site in the towns they enumerate). More generally, the households, individually and collectively, had to have consented first to be present for the census, then to choose which of their adult males would go and serve in the army of Alalāḥ on this occasion. That people might actually exercise a choice in the matter is demonstrated by two documents of a completely different type: ALT 13 and 14, two records of legal decisions issued by Sauštatar, king of Mittani, on behalf of his vassal Niqmepa, king of Alalāḥ, during whose reign all of the census lists and troop rosters under discussion were compiled. ALT 13 records the rejection of one Irip-Ḫazi's claim that he possessed the status *ḫanigalbatūtu*, that is, that he was a subject of Mittani rather than of Alalāḥ; in denying his claim, the document declares that he must return to the service of Niqmepa. Irip-Ḫazi would therefore have been subject to census and conscription, which is presumably what he wanted to avoid by bringing his suit. ALT 14 records the decision that an entire town, Alawari, was subject to Alalāḥ rather than to its neighbor, Kizzuwatna. What was true for the individual man was true for the town: Alawari is among the towns included in the census lists and troop rosters just described.³⁴

34. About Alawari, see von Dassow 2008: 48, with n. 115; 155, with n. 43; 173; 198, with n. 117; 214; and 217; on ALT 13 and 14, see *ibid.*: 46–51; and for the conclusion presented here, pp. 362–3, with n. 25.

This evidence, drawn from lists of persons supplemented by legal documents, shows that even such a banal administrative procedure as taking a census entailed the participation of a public, in a broad sense. Indeed, it entailed the creation of one, for the membership of communities is reconstituted through the census as the citizenry of a state. Submitting to the census meant acceptance of the political authority conducting the procedure, as Jean-Marie Durand has remarked in discussing census and conscription at Mari (1998: 334). Certain groups could refuse to be subject to census, thereby preserving their autonomy vis-à-vis the government to which they might nonetheless grant their allegiance and provide troops.³⁵ Consent to an actual enumeration of the population is a politically significant act – so much so, that such an enumeration is prescribed in Article I, Section 2 of the United States constitution, and it provokes national consternation upon every decennial implementation of it. The evidence of ancient Near Eastern sources from Mari to the Bible attests that census-taking carried no less political meaning then than now: the census is an instrument of constituting people into a polity. Inasmuch as the population consented to be counted as subjects of the state, they participated in this constitutive process as a public, the partner of the governing authority that did the counting.

I have drawn out the implications of the census records of Alalah in order to show that one need not look for sources that overtly speak of or for the phenomenon at issue in order to investigate it. In what ways the public of Alalah's realm influenced the actions of the government whose authority they accepted, or conceivably participated in deciding upon them, the evidence surviving from Alalah does not disclose. However, as the foregoing inquiry has shown, many kinds of sources from many other places in the ancient Near East do attest a citizenry that was organized to govern, or to exercise the political authority of the public it constituted. In some instances, at least, the public thus formed would meet Habermas's criteria for a reasoning public that holds political power. In many more, it fits Dewey's simpler model in which the members of a community organizing to care for their common interests constitute a public, this organized public being the state. And in its most basic sense, a public is called into being by being addressed and responding to the address; accordingly, you are invited to instantiate this type of public by responding to what you have just read.

35. See Durand 1998: 332–5, and further Fleming 2004: 73–4, 88–9, and 94–5.

Bibliography

- Artzi, P.
 1964 Vox Populi in the El-Amarna Tablets. *RA* 58: 159–66.
- Baker, K. M.
 1992 Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France: Variations on a Theme by Habermas. Pp. 181–211 in *Habermas and the Public Sphere*, ed. C. Calhoun. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Barjamovic, G.
 2004 Civic Institutions and Self-Government in Southern Mesopotamia in the Mid-First Millennium BC. Pp. 47–98 in *Assyria and Beyond: Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*, ed. J. G. Dercksen. PIHANS 100. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

- Burger, T., trans.
 1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere*; English translation of Habermas 1962. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Calhoun, C., ed.
 1992 *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Charpin, D.
 1993 Données nouvelles sur la poliorcétique à l'époque paléo-babylonienne. *Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires*, 7. Paris: ÉRC.
 2000 Lettres et procès paléo-babyloniens. Pp. 69–111 in *Rendre la justice en Mésopotamie: archives judiciaires du Proche-Orient ancien*, ed. Francis Joannès. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes.
 2004 Histoire politique du Proche-Orient amorrite. Pp. 25–480 in *Mesopotamien: Die alt-babylonische Zeit*, ed. P. Attinger, W. Sallaberger, & M. Wäfler. OBO 160/4. Fribourg: Academic Press.
 2005 Chroniques bibliographiques 5. Économie et société à Sippar et en Babylonie du nord à l'époque paléo-babylonienne. *RA* 99: 133–76.
 2007 Chroniques bibliographiques, 10. Économie, société et institutions paléo-babyloniennes: nouvelles sources, nouvelles approches. *RA* 101: 147–82.
- Dewey, J.
 1927 *The Public and its Problems*. New York: Holt. Reprint, Athens, Ohio: Swallow Press/Ohio University Press, 1954.
- Durand, J.-M.
 1988 *Archives épistolaires de Mari* I/1. ARM 26. Paris: ÉRC.
 1989 L'assemblée en Syrie à l'époque pré-Amorite. Pp. 27–44 in *Miscellanea Eblaitica* 2, ed. P. Fronzaroli. QuSem 16. Firenze: Università di Firenze.
 1998 *Documents épistolaires du palais de Mari*, vol. II. LAPO 17. Paris: Éditions du Cerf.
- Finet, A., ed.
 1974 *La voix de l'opposition en Mésopotamie*. Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique.
 1982 *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacents*. Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique.
- Fleming, D. F.
 2004 *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Garfinkle, S. J.
 2005 Public versus Private in the Ancient Near East. Pp. 384–96 in *A Companion to the Ancient Near East*, ed. Daniel C. Snell. Malden, MA: Blackwell.
- George, A. R.
 2009 *Babylonian Literary Texts in the Schøyen Collection*. Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology, 10. Bethesda, MD: CDL Press.
- Habermas, J.
 1962 *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Politica, Bd. 4. Neuwied: Luchterhand.
 1990 *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Reprint, with new foreword by author. Frankfurt: Suhrkamp.
- Jacobsen, T.
 1943 Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia. *JNES* 2: 159–72.
 1959 An Ancient Mesopotamian Trial for Homicide. Pp 134–6 in *Studia Biblica et Orientalia III: Oriens Antiquus*. Analecta Biblica 12. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Klein, J. and Sharlach, T. M.
 2007 A Collection of Model Court Cases from Old Babylonian Nippur (CBS 11324). *ZA* 97: 1–25.

- Kupper, J.-R.
1964 L'opinion publique à Mari. *RA* 58: 79–82.
- Lafont, S.
1999 *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale: Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*. OBO 165. Freiburg, Switzerland: Éditions Universitaires.
2008 The King and the Diviner at Emar. Pp. 207–17 in *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires: History, Landscape, and Society*, ed. Lorenzo d'Alfonso, Y. Cohen & D. Sürenhagen. AOAT 349. Münster: Ugarit-Verlag.
- Liverani, M.
1993 Nelle pieghe del despotismo. Organismi rappresentativi nell'antico oriente. *Studi Storici* 34: 7–33.
1997 Ancient Near Eastern Cities and Modern Ideologies. Pp. 85–107 in *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*, ed. G. Wilhelm. Saarbrücken: SDV.
- Mayer, W.
2001 *Tall Munbāqa-Ekalte II: Die Texte*. WVD OG 102. Saarbrücken: SDV.
- Pruzsinszky, R.
2007 Emar and the Transition from Hurrian to Hittite Power. Pp. 21–37 in *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, ed. M. Heinz & M. H. Feldman. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Roth, M. T.
1998 Gender and Law: A Case Study from Ancient Mesopotamia. Pp. 173–84 in *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, ed. Victor H. Matthews, et al. JSOT Supplement Series 262. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ryan, M. P.
1992 Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America. Pp. 259–88 in *Habermas and the Public Sphere*, ed. C. Calhoun. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Schloen, D.
2001 *The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*. Studies in the Archaeology and History of the Levant, 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Seri, A.
2005 *Local Power in Old Babylonian Mesopotamia*. Studies in Egyptology and the Ancient Near East. London: Equinox.
- Sommer, M.
2000 *Europas Ahnen: Ursprünge des Politischen bei den Phönikern*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Steiner, D. T.
1994 *The Tyrant's Writ: Myths and Images of Writing in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Sznycer, M.
1975 L'“Assemblée du peuple” dans les cités puniques d'après les témoignages épigraphiques. *Semitica* 25: 47–68.
- Van De Mieroop, M.
1999 The Government of an Ancient Mesopotamian City: what we know and why we know so little. Pp. 139–61 in *Priests and Officials in the Ancient Near East*, ed. K. Watanabe. Heidelberg: C. Winter.
- von Dassow, E.
2006 Correspondence from El-Amarna in Egypt, II. Vassal Kingdoms. Pp. 201–14 in *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*. ed. M. Chavalas. Malden, MA: Blackwell.

-
- 2008 *State and Society in the Late Bronze Age: Alalah under the Mittani Empire*, ed. D. I. Owen & G. Wilhelm. SCCNH 17. Bethesda, MD: CDL.
- 2010 What Did Archives Mean in Mittani? The Case of 15th-century BCE Alalah. *JCSMS* 5: 37–53.
- Warner, M.
- 2002 Publics and Counterpublics. *Public Culture* 14/1: 49–90.
- Wilhelm, G.
- 2001 Das hurritisch-hethitische “Lied der Freilassung.” Pp. 82–91 in *TUAT, Ergänzungslieferung*, ed. Otto Kaiser. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Yoffee, N.
- 1977 *The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian Period*. BibMes 5. Malibu: Undena.
- Zaret, D.
- 1992 Religion, Science, and Printing in the Public Spheres in Seventeenth-Century England. Pp. 212–35 in *Habermas and the Public Sphere*, ed. C. Calhoun. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

From People to Public in the Iron Age Levant

Seth Sanders

HARTFORD, CT

Introduction: Can We Excavate Political Theory?

Since Aristotle found the city-state to be the supreme form of human organization (*Politics* 1:1),¹ the state has been at the center of the way Western traditions imagine power. Political philosophers have tended to assume it offers the only real politics possible.² The problem is that as long as alternative forms are hard for us to imagine, they will be hard for us to see even if they are there, and so our analyses may simply end up retelling the story of the state's dominance. If there were no real alternatives to the state, the only options available to ancient near eastern people would have been to manipulate, resist, or complain—what else could they do? But if we lack a vocabulary to talk about non-state political forms, we may not recognize it when they are in fact doing something else.

Foucault has a pungent quip about scholarly critiques of ideology and propaganda. They unmask the devious ways the ruler forges his legitimacy without envisioning anything besides the ruler and his legitimacy, unintentionally recreating the very order they critique. Resurrecting a French Revolutionary image, Foucault argues that scholarship still lived under the *ancien régime*: “In political thought, we still have not cut off the head of the king.”³

Author's note: This paper is presented largely as delivered at Würzburg in 2008, with a few improvements. It summarizes arguments now published in chapters two and four of Sanders 2009, but adds a new suggestion about the specific mechanism of cultural transfer between Neo-Assyrian and Judean political discourse which I intend to detail elsewhere. I thank Gernot Wilhelm for his hospitality and patience, Eva von Dassow for the invitation to participate and her intellectual engagement throughout, Amélie Kuhrt for a perceptive response that brought data and questions I had not even considered, and Simonetta Ponchia and Roberto Sciandra for their generosity in sharing their valuable ideas and research.

1. The term Aristotle uses is *polis*, but in apposition with “political association” it seems to have a relatively broad sense: *kaloumenê polis kai hê koinônia hê politikê*.

2. An exemplary response to this problem in comparative politics is Scott 1985. In political theory Miller 2003 is distinctive in offering non-statist claims a serious airing.

3. Foucault 1978:88–89. The context is worth quoting in full: “At bottom, despite the differences in epochs and objectives, the representation of power has remained under the spell of monarchy. In political thought and analysis, we still have not cut off the head of the king. Hence the importance that the theory of power gives to the problem of right and violence, law and illegality, freedom and will, and especially the state and sovereignty . . . To conceive of power on the basis of these problems is to conceive of it in

Assyriology has in fact shown openness to developments in social theory, provided they are well-grounded in textual and material evidence.⁴ But the ancient Near Eastern histories we write still tend—just as Foucault protested—to be mostly the stories of states.⁵ And the political alternatives we consider tend to derive from Western—even Athenian—state forms, as in Jacobsen’s pioneering “Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia” and Fleming’s excellent (and, fortunately, mis-titled) *Democracy’s Early Ancestors*. At worst, this can lead us to portray politics as if it is mainly something rulers do to other people: killing people, taking their things, and legitimating these dubious acts in inscriptions. We know this picture is distorted: towns and population groups often outlasted kings and states, and royal inscriptions only spoke to that fraction who read, or cared.⁶ But state administrations produced the overwhelming majority of our evidence. We are trapped in this closed circuit of propaganda by the very nature of our sources, so often written in the voice of the state. Or so the story goes.

Yet this slightly clichéd story may be more a symptom of gaps in our theory than in our texts. It has been hard to see ancient near eastern history and political thought outside a state perspective. But a growing group of studies is pointing to concrete and detailed evidence of other political orders and powers.⁷

terms of a historical form that is characteristic of our societies: the juridical monarchy.” The interview “Truth and Power” has a more succinct formulation: “What we need, however, is a political philosophy that isn’t erected around the problem of sovereignty, or therefore around the problems of law and prohibition. We need to cut off the king’s head.” Foucault 1980:122–23. A recent discussion is Neal 2004.

4. Some striking instances are Bahrani 2003, Liverani 1973, Michalowski 1983, Winter 2000, and Yoffee 2005—among many others. For an example of dialogue between philologists of the ancient Near East and social theorists see the contributions to Sanders 2007. This openness is less marked in political theory, where von Dassow provides a short history of political models (this volume) that, she argues, “actually reflects a process of intellectual retreat: from exploring the role of the public in state policy, confident that publics existed and had a meaningful role, the field has retrogressed to the stage of simply demonstrating the political existence and effective operation of non-monarchic organs of power.”

5. This is true of such a methodologically sophisticated historian as Van De Mieroop (2004). The major sections of his history are structured around states, though each is illuminated with significant discussion of the states’ others (e.g. 139–40 on the palace dependents and free village population in the Late Bronze Age). Similarly in the rich and thoughtful work of Kuhrt 1995, the sections are almost entirely based on states (ranging from city-states and kingdoms to empires). Three sections—8a “the ‘sea-peoples’” (386–392) and 8b “The Arameans” (393–400) 13b “Persians and Medes” (692–95) are not based on states or state sources, but are solely devoted to population groups that are thought to have either destroyed states (sea peoples) or founded them (Arameans, Persians, Medes). The single clear exception is 2c “The Old Assyrian merchants in Anatolia” (90–94), probably due to the presence of a single massive economic archive comparable in scale to the largest state archive of the period.

There are major exceptions: In a book-length chapter, Dominique Charpin (2004) has argued for renaming the Old Babylonian period the “Amorite epoch.” This renaming has great symbolic force because it would mark a switch from using an imperial literary language (Old Babylonian) to a tribal identity (Amorite) to define the era—but of course it appears in a volume entitled “Mesopotamia: The Old Babylonian Period.” In English, Snell’s 1997 social portrait is organized structurally rather than chronologically. In German, there is the collective work on cultural history edited by Klengel (1989). Most detailed in integrating social history with political is the massive Italian (1031 pages) work edited by Liverani (1988). This book balances an organization around territorial empires with a looser framework based on chronology and region, as well as sections on, for example, “Technology and Ideology in the Late Bronze Age” (449–80).

6. On the regularity of state “collapse” as a historical pattern in Mesopotamia vs. the scholarly tendency to see from the viewpoint of the relatively ephemeral state rather than more durable rural and collective units, see Richardson 2005 and Liverani 2001.

7. For the history of 20th-century Assyriological research into these issues after Jakobson, mainly by French scholars, see the brief history offered by von Dassow (this volume). In the 21st century I think

In fact, much of this evidence has been known for many decades. At the beginning of the second millennium, the Old Assyrian trading colony in Anatolia produced tens of thousands of business letters and economic documents. These sources reveal that despite being nominally a colony of the city of Assur, the members of the trading community (*kārum*, literally “quay”) governed themselves. Yet their economic activity and text production rivaled that of many city-states. During the 14th-century, a substantial corpus of diplomatic letters from the Amarna archive describes cities in the Levant which were nominally part of the Egyptian empire being persuaded or coerced into “going over to the *habiru*,” a group defined by its loose or absent ties to existing empires and city-states. From the viewpoint of the Pharaoh’s loyal servants in Canaan the *habiru* were bandits, but the cities that joined them may have seen things the way St. Augustine did: “without justice, what are kingdoms but great robberies? For what are robberies themselves, but little kingdoms?”⁸ Seen from the Levant, the Egyptian empire that ruled and taxed it by right of conquest may have resembled nothing more than a remoter and less appealing bandit.

Even more useful for our purposes are the archives of 18th-century Mari, an Old Babylonian city-state that had been taken over by a tribal confederacy of two major groups, the Yaminites (cognate with biblical Benjamin) and the Sim’alites. While the West-Semitic-speaking tribal leaders did not write their own language, their scribes wrote Babylonian letters for them that express their political viewpoint and frequently resort to their native political vocabulary. Finally, the most elaborate and influential document of ancient Near Eastern ideas of tribal order for us has been the Hebrew Bible. Existing in an edited literary form that is problematic as a direct historical source, biblical texts such as Deuteronomy and Kings nonetheless reflect unquestionably Iron-Age political concepts.⁹ And like the Mari letters, some biblical texts view kinship groups rather than states as primary agents of history: Judges narrates the political fortunes of individual tribes, and Leviticus 16 performs an expiation ritual for “the people.”

While the majority of historical sources from ancient Mesopotamia and Syria-Palestine take kings and states as their main protagonists, major corpora like the Old Assyrian caravan archives, the Amarna letters, the Mari letters, and the Hebrew Bible testify extensively to powers and ideologies beyond the unitary state. Yet our descriptive language, with a passive “governed” “subjected” to “power,” often assumes precisely the state dominance we wish to investigate. How can we go beyond modern conceptual categories that may cloud the picture, while still taking the nature and limits of our sources seriously?

Here I want to contribute to the conversation by pointing to evidence of a long-running strand of West Semitic political discourse that is not based around the state. I will focus on how and where the concept of “the people” appears in texts written by West-Semitic-speaking writers, starting with the earliest instances at Old Babylonian Mari and extending through the Iron Age Levant. My starting point is the way both East and West Semitic sources differentiate linguistically between varying conceptions of collective political groups: Akkadian *nišū* “dependents” in

particularly of the work of Seth Richardson (2002, 2005, 2007), Andrea Seri (2005), the essays collected in Richardson 2010, Daniel Fleming (2004), and Eva von Dassow (this volume).

8. *City of God* IV, 4.

9. The most concrete and compelling demonstrations of this have been in the book of Deuteronomy’s use of the language and ideas of Neo-Assyrian treaties; see Otto 1996, Steymans 1995, and the discussion below.

contrast to the pair: *muškēnum* “subject, commoner” vs. *awīlum* “citizen, (free) man;” Mari Amorite *li’mum* “tribe, people” versus *gayum* “division;” later North-West Semitic *‘am* “people, militia” vs. *gōy* “nation” vs. *le’om* “foreign nation.” In the limited space I have here I will do no more than begin to put a few basic questions to the West Semitic examples: are the members of each set grammatically alienable or possessible (e.g. who can say that an *‘am* is theirs)? If so by whom? Can they be syntactic subjects or only objects of actions? What are they thought to be able to do?

Placing these grammatical questions in some historical context will suggest that there are recurring patterns in the West Semitic political lexicon. These patterns reflect a durable ideology in which collectives are described in kinship terms and thought to constitute power through ritual and rhetorical performance in assemblies. Terms like *‘am(mum)*, *li’mum*, and *gayum* have a long-term historical-linguistic reality, reappearing in the vocabulary of a number of related languages.¹⁰

But the West Semitic political lexicon was not static: the terms underwent significant change in political meaning. The interesting question is how and why. The texts belong to widely varied genres, and portray very different social contexts, shifting from communities at Mari organized around military and pastoral activities (the organization of violence and sheep) to ones in Judah organized around the circulation of texts (covenants and readings, or, better, auditions).

So to conclude, I will try to illuminate a major shift in the political lexicon by considering the changing nature of the sources themselves: in this case, our evidence is neither transparent nor neutral but was actually an important part of the cultural change we are examining. If there was indeed an old native West Semitic political concept of “the people”—best known through nonnative Babylonian sources—I will suggest that it undergoes a significant and clear-cut transition in the Iron Age once the natives start writing about it in their own languages. A new political entity, the public, appears as the subject of politics in native linear alphabetic texts. The historical interaction in the Iron Age between West-Semitic-using mediators (e.g. craftsmen and ritual experts) and alphabetic media will be used to suggest an explanation: under conditions of imperial conquest, kin-based West Semitic peoples began to be imagined as text-based Hebrew publics.

The People in Early West Semitic Political Discourse

A narrow fixation on the state sets sharp limits on how much we can learn from our data.¹¹ Such an approach is rooted in older archaeological and social theory that, like Aristotle, portrays the Near Eastern state as a higher development that grew organically out of tribes and chiefdoms.¹² But as Eva von Dassow points out in her introduction to this panel, if we assume states and their subjects were the only forms of political order, we are basing our research on the claims of Near Eastern

10. Compare the study of Benveniste 1969 on the vocabulary of Indo-European institutions.

11. For example, one of the more widely-discussed yet less-fruitful debates in ancient Near Eastern archaeology has been over the nature of Israel in the Iron Age. It often resembled a treasure hunt for the state, whether that of the united monarchy or the less reputable but wealthier polities of the divided kingdoms. Na’aman 1996 gives a lucid overview of a recent phase of this debate, to which he applies much-needed contemporary evidence from archaeological and cuneiform sources and a critique of the use of the term ‘state’ as anachronistic.

12. For a well-argued critique of this evolutionism in Near Eastern Studies and a useful alternative, see Yoffee 1993. The agenda proposed in Yoffee 2005 is more equivocal in both critiquing and attempting to revive theories of social evolution.

rulers, and we are prevented from actually inquiring into the various political forms in which people conceived and organized themselves. Even in the early second millennium, the large archives of the Old Assyrian merchants' colony and Mari provide extensive evidence for the ways nonstate groups could successfully organize economy (at Kanish) and violence (at Mari) on a large scale.

I would like to take von Dassow's point further and modify the terms she has proposed: rather than assuming that each state has 'its' public (more or less equal to 'its' subjects, passively defined as the flip-side or opposite number of the state), let us avoid assuming that populations and politics can be expected to follow the state form. Freedom from this assumption gives us some interesting new questions to ask our data: who were the state's competitors and others? What kind of politics existed outside or alongside of states? Specifically, what were the different native political theories: did people describe and organize themselves politically in terms other than those of the administrative divisions of empires and city-states?

This is where Near Eastern philology proves so useful: the state has always had competitors, and cuneiform texts provide the earliest rich body of evidence for them. Chief among these competitors is what we loosely call the tribe, in which the fundamental unit of order is the people, not the king. Here, I will use "tribal" as shorthand for a politics based on a discourse of kinship, with continuity between military, social and economic modes of existence.¹³ Beginning in the Old Babylonian period West-Semitic-speaking authors writing in Babylonian cuneiform illustrate this alternative political theory.

The diplomatic letters of King Zimri-Lim from Mari allow us to reconstruct a detailed image of some early West Semitic political organizations in native terms. Daniel Fleming (2004:71) writes that "In Zimri-Lim's realm, tribal populations do not negotiate a relationship with city-centered power. They hold the reins of power and dominate the population." Indeed, as Durand and Charpin already demonstrated in 1986, the best-known king of Mari was himself a member of the Sim'alite tribal confederacy. If the Mesopotamian state's monopoly on writing made it represent tribes and peoples as threatening outsiders, the situation at Mari is the reverse: "For the kingdom of Zimri-Lim . . . tribal categories represented the primary structures of the ruler's own people." (Fleming 2004:103)

The Mari letters reveal that their writers shared a distinctive way of talking about population groups: a people is typically understood as an agent with a voice. This provides a stark contrast to the vocabulary of the eastern Mesopotamian city-states and empires, where the collective mass is imagined as voiceless dependents (*nišū*) or commoners (collectively *muškēnum*) mainly worthy of attention when they cause problems. At Mari population and kinship units are distinct entities with the power to speak and act.¹⁴ Sovereign decisions such as the declaration of war or con-

13. For especially insightful characterizations see Caton 1987 and Gellner 1995.

14. In one letter a clan is advised (using plural verbs and pronouns) to "take the hand of your dependents (*qāt nišēkunu*)" (ARM 1 91+ with joins, new text published in Fleming 2004 281n168, interpretation following Durand LAPO 16:504. Similarly the laws of Hammurabi 24 speak of the *nišū* "dependents" of a dead man. Our second important population term, *muškēnum*, defines the collective mass of subjects outside the sphere of palace or city-state privilege. Thus in the laws of Hammurabi the term is usually translated "commoner," whose life and property are valued less (sometimes at 33%) than those of a citizen (*awīlum*). While marginal, the *muškēnum* manifest frequent agency, speaking, resisting, and even offering sacrifices on their own behalf (Fleming 2004:146). Eva von Dassow (f/c) describes the early second-millennium picture thus:

clusion of a peace are made in tribal assemblies, as in the remarkable letter which announces, "In the assembly of our tent-dwellers, we decided for peace and to give up evil . . . henceforth, let us make a lasting peace; let there be no fear or terror between Yaminites and Sim'alites; let them herd in safe pastures!" (ARM 28:25)

If the celebrated cuneiform "stream of tradition" outlasts any one empire, we may equally speak of an unwritten tribal "stream"—or more accurately "streams" of tradition. For here too we find a durable thread connecting West Semitic vocabularies across a considerable expanse of time and space. The vocabulary of social institutions in the Mari texts is inherited and transformed by West-Semitic-speaking societies of the second and first millennia BCE, from Emar to Ugarit to the Phoenician city-states.

This West Semitic political discourse finds fundamental expression in the vocabulary of group belonging. In second millennium Mari the two dominant tribal confederacies use two different terms for "tribe." The Yaminite tribal confederacy uses *li'mum*, while the Sim'alites use *gayum*. These terms appear, resignified under changed social conditions, in the Hebrew of the first millennium. The highest level of kinship in the Yaminite confederation at Mari, *li'mum* "(your/our) tribe" is marginalized in Biblical Hebrew to *l'ôm* "(someone else's) people." Similarly, in Hebrew *gayum* has developed into *gôy* "nation (as opposed to people)," its kinship denotation fading as its political denotation comes to the fore. And now '*am* "people" an earlier word for ancestor (*hammu*, "grandfather" at Mari, later Arabic "paternal uncle")¹⁵ emerges as the dominant term for the highest, most global level of "kin" in Hebrew (similarly in Phoenician). The words' syntax entails culturally specific ways for individuals to relate to larger social groups. While both Amorite *li'mum* and Biblical '*am* take possessive suffixes (not just "the people" but "my people," "your people," "the Lord's people") Biblical Hebrew *l'ôm* and *gôy* are almost never possessed. *Gôy* is not a term of personal belonging; one can be the *gôy* of a region, but not of an individual or a god.¹⁶

As subjects of the state, the citizenry was denoted *muškēnu* (often used as a singular collective), which literally means "subject." This term's complementary opposite was *ekallu*, "palace" (or *šarru*, "king"), denoting the ruling authority: *ekallu* plus *muškēnu* together encompassed the realm. As members of the community, or constituents of the polity, citizens were denoted *awīlu*, "man." The term *awīlu* meant "man" in the simple sense of the word, but more than that it meant an autonomous man, one possessing authority over himself and his own domain, however small or great. Both terms contrast with *wardu*, "servant" or "slave"; this term, which likewise did not designate an absolute category, indicated subordination relative to any superior (be the relation that of slave to master, official to king, or any human to god).

15. See Durand 2003:753, with reference to the general pattern laid out in Good 1983.

16. From the fact that there is such thing as a *gôy* YHWH, only '*am* YHWH (true also of non-Israelite gods; Nu 21:29 refers to the '*am* *kemôš*), Speiser concludes that "Strictly speaking, therefore, all references to Y as a 'national' God at any given time are terminologically inaccurate." (1960:158n5). For a less clear-cut view of the semantics of '*am*, see Good's conclusion that "A people may be a kindred association, but it may also be free from the bonds of kinship. It may be a pastoral band or the population of a city, and the links between such different significations are not indicated. It is therefore difficult to tell whether the population of a town was thought in some sense a tribe, or whether a tribe was thought in some way to be just a human conglomerate. . . To assume that a 'people' is a consanguinous association is not always safe. . . Nor is it safe to contrast sharply a people and a nation. From an early date the people of Yahweh were a political entity, governed by divine or human king. In short, a proper understanding of ancient Israel's 'people' will assume a complex, multifaceted conception." 1983:145. Much of the edge is removed from Good's argument when we realize that consanguinity itself was continuous with consociation, as kinship was continuous with political form. In other words, Good assumes that 'people' connotes an apolitical order of blood kinship while 'nation' connotes a political order of consocia-

These kinship terms reflected historical change in West Semitic institutions. In contrast with the Yaminite *li'mum*, the Sim'alite tribal unit, the *gayum*, is never described as having a leadership: no patriarchs or elders are mentioned in connection with it. It cannot be owned or grammatically possessed, and Fleming finds no references to "my *gayum*." In Hebrew, *gôy* is spatialized; no longer a tribal unit, it becomes a territorially based political order that one must acquire. Over the thousand years separating the Mari texts from the early Biblical texts and North-West Semitic linear inscriptions we witness a shift in which kinship terms with political connotations become political terms with kinship connotations.¹⁷

At Mari, West Semitic kinship terms were put into practice through ritual. Tribal membership was never simply a primordial blood-based form of belonging or a nostalgic fiction. A letter from the governor Sammetar to the king Zimri-Lim reports the request of the elders of Dabish. They complain of their lack of support and social connections among the Yaminites. He quotes them as saying, "We want, therefore, to move into the Sim'al-tribe itself, among the people of Nikhad, and slaughter a donkey-foal."¹⁸ All the participants in this interaction know perfectly well that tribes can be "socially constructed." What the participants are negotiating is the performative creation of a tribal allegiance. The members will not need to share blood: a donkey's will do just as well.

500 years later precisely this type of sacrifice is one of the telltale features of the single most important Ugaritic ritual from a strictly quantitative point of view. Unlike the lovely but unique Baal epic, preserved in a single manuscript, the Ugaritic ritual KTU 1.40, preserved in multiple manuscripts, redactions, and findspots, represents a "ritual for national unity," as its recent editor Dennis Pardee termed it. Addressing a second-person plural audience of both male and female genders, the ritual invokes different ethnic groups, expiating offenses against them through the slaughter of a donkey.

In making an expiating sacrifice for a collective audience and a set of peoples, the Ugaritic ritual seems to be unique in cuneiform literature.¹⁹ It finds its closest parallel in a linear alphabetic text: the central annual ritual of the Torah, the pre-Priestly *Yom Kippur* ritual (Leviticus 16). Placed at the structural center of the Torah and the beginning of the year, and acting to cleanse sanctuary and priesthood, it represents the first and only written ancient Near Eastern expiation ritual that is explicitly done on behalf (*b'ad*) of a people (*'am*): Israel.

tion. Evidence brought in Fleming 2004 shows that this was not true for Amorite kinship ideas. Cross eloquently describes the way consociation was ritually transformed into consanguinity: "kinship-in-law became kinship-in-flesh" (1998:7). That is, the claim that because a people is not always consanguinous means that it is not always defined by kinship is a straw man: as the rituals from Mari, Ugarit, and the book of Deuteronomy cited below show, kinship in these societies was not rigidly limited to consanguinity. Instead, the ancient societies in question saw kinship as at least at some points "socially constructed," inextricable from pragmatic ritual activities as much as from blood relationship.

17. It is a pragmatic feature of these two early West Semitic terms that most plausibly laid the groundwork for the shift: *li'mum* and *gayum* could become marginalized because of their particularity. Already at Ugarit *lim* is not "our" tribe anymore; the likelihood is that since the two terms were expressly restricted to their respective confederacies, both "dialect" forms in the sense of being *saliently* partial and local, they were available for resignification as "other's".

18. A.981, edited in Durand 1992, with the comments of Sasson 1998:105 and Fleming 2004:93, 97.

19. As noted in the conclusion to the thorough survey of Milgrom 1991:1079. For further discussion see Sanders 2009:60–64.

The idea of kinship as a binding verbal agreement pervades both historical-legal and ritual genres in the Bible. Compare Yahweh's proclamation during the covenant-ritual that concludes Deuteronomy: "Today you *become* the people of the Lord (*'am YHWH*)" (Deut 27:9). The donkey-slaughter at Mari and its echoes in Ugaritic and Hebrew point to a practice by which kinship is created through ritual.

We find our earliest examples of collective governance at Mari, but Ugarit's West Semitic-speaking contemporaries also enact a popular ideology through ritual. Already at Ebla and then at Mari, a divinized Lim (People/Tribe) appears in names, including those of powerful rulers like Zimri-Lim and Yahdun-Lim.²⁰ At Emar on the upper Euphrates, ruled by a council of Elders, texts refer to a divinized People (^dLim). Here a central ritual is conducted by the people: "the sons (members/citizens of Emar)"²¹. While Ugaritic also attests terms such as *lim*, Ugarit had developed into a more typical Syrian monarchy. Tribal ideology was only called on in crisis, in the ritual of national redemption KTU 1.40.

Here we see a historical shift: the Levantine coastal city-states detribalized more quickly than the inland communities, which retained non-urban and nomadic ties.²² Yet the coastal city-states also transmit this ideology in surprising ways: in Phoenician, a Persian period royal inscription (KAI 10) refers to the *'m 'rš* (cognate with Hebrew *'am hā'āreš*) "people of the land" as an entity to be appeased along with the gods. This ideology endures through the Hellenistic period in the widespread Punic "assemblies of the people" according to whose reigns monuments are dated.²³

Tribal identity provided a powerful political alternative to kingdoms because it brought not just flexibility and autonomy, but durability, the ability to participate in an order that outlasted individuals and whole regimes. Kinship is portable, persisting at a level too deep—or superficial from the viewpoint of the state—to be subject to "collapse," the defining feature of Near Eastern political dynasties (Liverani

20. Malamat 1995, with the important caveat that at Ebla and Mari Lim is not attested independently as a deity: for example, he receives no sacrifice at these places.

21. On the inland isoglosses and cultural affinities of Hebrew (which, *pace* Rainey, may not necessarily constitute sufficient evidence for redefining its linguistic taxonomy) see Rainey 2007.

22. There is wide and varied evidence for collective ideologies in West Semitic cultures of the second millennium: At Mari the Hana "tent-dwellers" can be treated as a single religious-political unit: omens may be taken for them, (Fleming 2004:87 and n224), and similarly the *muškēnu* can act as a religious unit offering sacrifices (Fleming 2004:146). Later, in the LBA the PÆR appears as a West Semitic religious institution, to the extent that it has a theological status at Ugarit, where offerings are made to the divinized Assembly of Gods (written in Babylonian translation with the divinity marker, *'puhur ilāni*). This entity appears in the same position in four different offering lists (e.g. #29 in KTU 1.47; see the useful parallel edition of Pardee 2002:14–15 and compare the prominence of the *mphrt bn il* at the beginning of the list KTU 1.65 and in the ritual KTU 1.40, though here perhaps not as a single divine being). Similarly at Emar we find the divinized "people of Sarta" (using the Amorite term *li'mum*); see Fleming 2004:61 and n121, who also notes that both *gayum* (occasionally) and *li'mum* (frequently) appear in personal names as divine beings.

23. Sznycer 1975. Sznycer (1975) has documented a widespread Phoenician-Punic practice of dating monuments to "year X of the people of [city-state Y]." For the Phoenician examples, which range from the third to first centuries BCE, see KAI 18:5, 19:8, 43:5, 60:1; Sznycer analyzes over a dozen more examples in Punic. The KAI editors' puzzling translation of *'m* as "era" here seems to reflect an avoidance of treating the people as a political authority. But by this logic the term for "king," after which many of these inscriptions are also dated, could just as easily be translated "era!" For an example of precisely this avoidance one need look no further than the secular dating system used in contemporary scholarship, BCE/CE, designed to avoid precisely this kind of assertion: of the political authority of the Christian Lord in "*anno domine*."

2001). In a world of failed or conquered states and frequent population movement, kin endured.²⁴

The People in the New Media of the Iron Age Levant

Yet for almost 1000 years after Mari our only textual evidence for this political discourse appears in ritual. Accounts of the people remained outside of written history. This changed when Levantine royal courts acquired the linear alphabet. Historical narrative, with different implicit assumptions about who history's audiences and actors are, first appears in West Semitic across a region from Anatolia and Syria in the north down through Jordan in the south. This wave consists of about five known royal monuments, all most likely from the last 1/3 of the 9th century BCE: the inscriptions of Mesha, Zakkur, Tel Dan, the Amman citadel, and Kilamuwa (KAI 181, 202, 310, 307, 24). A new genre, the West Semitic royal conquest inscription, represents the first written instance of a set of three newly written languages: Aramaic, Ammonite and Moabite—as well as one recycled old one: Phoenician.

The Mesha stela, probably the earliest example, is the first known alphabetic inscription to address an audience directly in the first person voice of the king:

“I am Mesha, son of Kemosh[-yat], king of Moab, man of Dibon. My father was king over Moab for thirty years, and I became king after my father. And I made this high-place for Kemosh in Qarcho . . . because he delivered me from all kings, and because he made me look down on all my enemies.”

It presents a man who claims, in “Moabite,” a West Semitic variety very close to Iron Age Hebrew, to be the king of a previously unattested people and kingdom: Moab. It draws on earlier local and tribal divisions, but asserts the existence of a newly distinct people in a newly written language. The very assumption that there is a reading audience for this new ethnic language is a gesture aimed at the creation of such an audience. Within the linguistic world of the text itself—like those of the Aramaic inscriptions of Zakkur and Tel Dan and the Ammonite inscription of the Amman citadel—the Moabite inscription posits the prior existence of a Moabite people and literary language. The newly written vernacular of Moabite is a political gambit that hopes to performatively call the people and kingdom of Moab into being.

Where did this political rhetoric of the Iron Age Levant come from? The first vernacular monuments are arguments for the first vernacular polities, and there are no previous examples of written languages being used to make peoples in this way. But the idea that politics is founded on talking directly with peoples, as opposed to giving orders to territories, is an old and widespread West Semitic concept. Rituals in which the people participated could performatively bond tribes together. Political power flowed from persuasion, addressed to its constituents, in the vernacular.

But up to this point, oral performance had been considered completely adequate to the political task. To the best of our knowledge, no West Semitic ruler had ever previously felt a need to write down an address to a kin group. Among the tens of thousands of texts from Late Bronze Age Syria, there is not a single public monument or historical account, with the intriguing possible exception of the Idrimi auto-

24. Large states like Babylon may have “dominated regional politics, but their identities followed the fortunes of their rulers, growing and shrinking with the latest victory or defeat. Towns offered a basis for family identity that could go back generations, but families could always move. Tribal identities, on the contrary, accompanied people across every geographical and social boundary.”(Fleming 2004:104)

biography from Alalakh. Before the Iron Age, there was a West Semitic politics but no West Semitic imperial literary tradition—because there were no West Semitic empires. As Mark Smith recently pointed out (2007), chronicles and histories—the listing or prose narration of political events—are simply not native West Semitic genres.²⁵

If no West-Semitic speaker chose to address a broad audience in their own script and language prior to the Iron Age, why did the state finally co-opt linear alphabetic writing after a thousand years of disinterest?²⁶ It was Nadav Na'aman (2006:175–76) who pointed out that history-writing must have arrived in the Levant in the form of imperial propaganda. In the early 9th century we first hear of Assyrian kings like Assurnasirpal II (883–859) placing monuments that speak of the king's conquests in his own voice at borders between Syria, Phoenicia and Israel. His successor Shalmaneser III (858–842) campaigned into Israel, defeating Ahab and receiving tribute from Jehu, who is depicted in the Black Obelisk bowing down to Shalmaneser. The portrayal of the Israelite king in Assyrian monumental art is typical of Assyrian conquest, the goal of which was always as much propagandistic as military. It conveyed a set of imperial genres, most explicitly through the public performance and inscription of vassal treaties both on cuneiform stelae and in translations exemplified by the Aramaic inscription of Sefire that declares, “let not one word of this inscription be silent.” (KAI 222 I A 13, B 8–9, C 1–3). A generation after Shalmaneser is precisely when local Levantine kings first narrate their own victories in first person inscriptions.

Assyrian written culture was not just for the internal consumption of scribes and clerks: their inscriptions were political communication, intended to affect subordinates and vassals. We know this because the inscriptions did not just preach to the converted or legitimate the Assyrian king; they are not just about his magnificence or justice. They devote a great deal of attention to placing other peoples and kingdoms into a narrative, assigning them roles in a story being told by the Assyrian king, at the hands of the Assyrian scribes, manifesting the plans of the god Assur.

Ritual and narrative had been part of Assyrian imperialism since the Late Bronze Age. The practice of forcing defeated foes to take an oath of loyalty was a common Mesopotamian imperial practice,²⁷ which the Assyrian rulers Adad-Nirari I and Tukulti-Ninurta I were practicing by the 13th century (Radner 2006:355–6). Already in the first Assyrian “annal” of military conquest Tiglath Pileser I (1114–1076) claims to have made the 60 captured kings of the land of Nairi “swear by my great gods an oath of eternal vassaldom” (*apṭur māmīt ilīya rabûti ana arkât ūmī*).²⁸ Equally important, he claims to have made a remarkable symbolic monument over

25. Even in the Old Babylonian period, the only ruler at Mari from whom we have a chronicle was Shamshi-Adad, who seems to have modeled himself to an unusual degree on Mesopotamian rulers. For discussion see Sanders 2009:216n36.

26. It is very plausible that the Baal epic was read before an audience (its poetic techniques are difficult to explain without a performance tradition, though see the cautionary note of Hillers and McCall 1976) But the fact that it exists in a single manuscript shows that what we have was not designed to circulate to that audience in writing.

27. As Parpola (1987:181) points out, “loyalty oath or vassal treaty as an institution was by no means a late ‘Western’ innovation in Assyria but had been part and parcel of all Mesopotamian imperial systems since the earliest times, starting with Ebla and the Old Akkadian empire.”

28. *RIMA* 2 A.0.87.1 v 14–5. This text, the most elaborate of Tiglath-Pileser’s known inscriptions, was widely copied in Neo-Assyrian times: it is known in no less than 42 exemplars, 41 of which are from Assur (*RIMA* 2:7–10).

the ruins of the main fortified city of Muşri, a land that resisted him: “I made bronze lightning bolts (and) inscribed on them (a description of) the conquest of the lands which the god Assur, my lord, I conquered (and a warning) not to occupy the city and not to rebuild its wall.” (*RIMA* 2 A.0.87.1 vi 15–18) It is in the most extensive version of the annals of Tukulti-Ninurta II (890–884)—militarily and politically not an innovative ruler—we find the first documented association of a curse with the vassal-oath (cf. Radner 2006:356–7). But the pattern goes beyond a mere association of oath and curse: the land whose rulers are forced to swear the oath is Nairi, the same place whose rulers Tiglath-Pileser I forced to swear an ‘eternal’ oath over a hundred years earlier. And the specific image of destruction is lightning: the same threat-come-true literally monumentalized in bronze by Tiglath-Pileser. “I had him take an oath by Assur, my lord. . . [saying] ‘If you give your horses to my enemies (and) foes, may the god Adad [strike your] land with terrible lightning.’” (*RIMA* 2 A.0.100.5 24–25). This ninth-century text elegantly illustrates the way the king’s historical narratives coordinated the performance of oath rituals with military violence.

By the late Iron Age, the Assyrian empire was systematically employing two very different genres—oath rituals and historical inscriptions—to project its story into the hearts and minds of populations it had conquered or was threatening to conquer. This clichéd narrative can be most simply described in three movements: first, the vassals and the king would make a covenant-oath which specified terrible curses for breaking it; then the vassals would rebel, breaking the covenant; defeat followed inevitably, and the curses described in the oath would fall on them. As political communication, Assyrian inscriptions told this story as history. They argued that historical events proved the story true: this is how it happens, again and again.²⁹

Assyrian inscriptions and public rituals helped make this story come true by reaching an audience at two crucial points. First, vassal-treaty rituals marked the beginning of the story: they were the enactment—often with a durable record in tablet form—of the covenant ritual. The vassal people was forced to participate in this story through representatives who entered, verbally and physically, into the covenant. When the inscriptions were translated into local language, they stipulated that their contents be proclaimed orally across the vassal’s entire territory. Second, after a military conflict, royal victory inscriptions would narrate in graphic detail how the curses had come true. These inscriptions were also designed to be doubled: visually, through huge reliefs in Assyrian palaces and monuments that echoed the inscriptions in depicting precisely how the king killed and humiliated rebels. And orally, through rumors and word-of-mouth accounts of the horrors of conquest, perhaps actively spread by the Assyrians. The famous Rab-Shakeh story of 2 Kings 18 represents an Assyrian representative doing precisely this.

The Assyrian story was doubled and published by ritual performance, monumental artwork, and word of mouth—effectively, translated oral versions. Levantine kingdoms like those of the Israelites and Judeans were part of a putative Assyrian narrative whether they liked it or not. Their story was pre-inscribed, written in the stone of royal monuments.

29. For this pattern see Chapman 2004: 20–59.

But exactly how did Levantine courts absorb Assyrian genres? Through what medium did local rulers receive, imitate and rethink Assyria's messages?³⁰ First of all, given the heterogeneous types of local writing, there was probably than one medium. It is telling that a series of inscriptions from Zinjirli, beginning with the Luwian Kilamuwa's Phoenician testimony to his debt to Shalmaneser and moving to a variety of Aramaic or Aramaic-like subdialects, explicitly refers to its close political relations with Assyria in a shifting spectrum of local script-languages (Young 2002, Pardee 2009). But it is the 9th-century bilingual Assyrian-Aramaic inscription of Tel Fekheriye that provides our most concrete example of how a genre of state sovereignty was transmitted from Mesopotamian empires to local West Semitic rulers. This example strengthens and extends Na'aman's proposal for the origins of historical inscriptions in the Levant. In this inscription, carved on the "image" and "likeness" of the local ruler Hadad-Yis'i, he claims two political roles for two different audiences, describing himself as "king" in the Aramaic version (line 6) but "governor" in the parallel Assyrian (line 8). Generically his text is not the conquest account of a territorial king but the dedicatory inscription of an Assyrian governor. But as an Assyrian form it attests to precisely the translation of genres for which we are looking. As Greenfield and Shaffer (1983) pointed out, the text consists of two separate sections: the first is composed in stereotypical and idiomatic Assyrian, while the second has linguistic and stylistic features found only in Aramaic inscriptions.³¹ Here we see an Assyrian imperial form literally translated into local Aramaic vernacular terms, and vice versa. And as we shall see it is Aramaic that was likely the most common vehicle for the translation of Assyrian messages and textual genres into local cultures.

This translation of a cosmopolitan genre into a vernacular language finds its context in a broader new Assyrian strategy: the attempt to verbally address large groups of subjects. With the geographic expansion of the empire, Assyrian rulers aspired to control broad groups without the direct use of military force. The most concrete result of this was the increasing elaboration of the vassal treaty, the earliest surviving written texts of which appear in the ninth century. To achieve its aims this imperial genre invoked new participants. It did not just present the king's

30. This question has occupied even the most sensitively argued studies of Assyrian-West Semitic cultural contact, such as Machinist 1983, without producing a concrete answer. Wright 2009 makes a claim for straightforward literary dependence for a probably late Iron Age Hebrew legal text—the Covenant Code of Exodus 21–23—on a very specific Akkadian cuneiform model—the Laws of Hammurabi. But as Wells (2006) point out, a number of Wright's main parallels are contrived or vague. Polak (2010) further observes that the linguistic relationship between the texts is not striking—Wright brings no convincing evidence of calquing, substratum interference, or other effects of direct translation. In light of these critiques the patterns of resemblance Wright points out remain extremely important, but the conclusiveness of his arguments for dependence is exaggerated. More plausible is the hypothesis proposed by Steymans (1995:143–94) for the relationship between Deut 28 and a version of the Assyrian treaty-curses: an archived Aramaic translation kept in the capital of the vassal: in this case Jerusalem. There is a crucial difference between the two Akkadian texts in question: the treaty-curses were in effect, promulgated by an existing sovereign, while the Laws of Hammurabi seem to have never been in force and existed in the Neo-Assyrian period as scribal models. The pragmatic difference between the two genres means that we may not need to use the same model of transmission to explain both.

31. There appear to be actual translation techniques at work, signs that the Assyrian empire had enough interest in these wealthy northern outposts to have a scribe or two working in both languages (though the script itself seems to be a backward, local variety with enough archaisms to separate it from the Aramaic national script in which Zakkur and Hazael wrote; on the attempts to standardize Aramaic see Greenfield 1978).

power but mandated a role for local rulers and people through public performance and spoken ritual. In the oath of vassalship that the Assyrian kings required of conquered rulers, a group standing in for the whole population ritually took part in the oath, uttering scripted responses. They are addressed by the words of the treaty, commanded and threatened along with the vassal ruler. And they speak as “we” in the ritual portion, taking the treaty’s political obligations on themselves as a whole.³² Assyrian political inscriptions in this period began to address their subject populations collectively, and require them to respond.

Assyrian imperial genres were not only translated into various local languages—they were published: publicly presented as monuments and proclaimed. Because the oaths had very specific political stipulations, local rulers and populations would have had to understand them to participate in the ritual. This translation must have been done most frequently in Aramaic, which began as a vernacular and very quickly emerged as *lingua franca* because of the political uses to which it was put. The very name for the new type of treaty, *adê* (replacing the older Assyrian term *riksu*) is an Aramaic loan. Parpola explains how translation in political contexts would have motivated this lexical shift: “A perfectly natural explanation for the intrusion of *adê* into Neo-Assyrian can be found in Assyria’s expansion in the tenth through eighth centuries, which must have involved innumerable treaties imposed on Aramean city states that would naturally have been mostly drawn up in Aramaic.” (1987:181).

Evidence for the local translation and publication of Assyrian-imposed treaties appears in the 8th-century inscriptions of Sefire discovered in Syria. Written in an imperfectly standardized form of Early Standard Aramaic with local grammatical features, this monumental inscription formalizing the treaty of an Assyrian king with a local ruler closely follows the form and ritual acts of the Assyrian vassal treaties. The dimension of public reception is highlighted in the demand for a double publication, visual and aural.³³ The parties are commanded, “Let not one word of this text be silent” and concludes, “thus we have said and thus we have written”.³⁴

The transfer of genres of imperial sovereignty into local language had unintended consequences. By publicly proclaiming royal inscriptions and vassal treaties, genres in which the king addressed whole groups, the Assyrian empire could draw local populations into narratives and rituals in which they were passive subjects, the victims of history.

But these genres of imperial sovereignty were quickly pirated and transformed into genres of local sovereignty by Levantine kings. In the Moabite inscription of Mesha, the cosmopolitan Assyrian king of the universe became the vernacular Moabite “man of (the local town) Dibon.” In the series of 9th century royal victory inscriptions that represent the earliest historical texts in the alphabet, the ruler

32. The earliest preserved Assyrian vassal treaty dates from c. 823–820 BCE (SAA 2: XXVI). As an instrument of Assyrian policy, the treaties were thus in circulation by the late 9th century BCE, though later, better-preserved examples help illustrate the forms. For the most extensive example see Esarhaddon’s succession treaty, which refers to the vassal throughout in the second person plural and includes a first-person plural oath (SAA 2 6); see also the treaty of Assurbanipal phrased as a first-person plural oath (SAA 2 9), and the treaty with the entire tribe of Qedar (SAA 2 10).

33. For a list of parallels between Sefire and a Neo-Assyrian vassal treaty see SAA 2:XXVII–XXVIII, which should be read with the important qualifications of Morrow 2002.

34. The double publication, visual and aural, of the Sefire treaty (KAI 222, with parallels in KAI 223 and 224) is indicated in I A 13 (visual), B 8–9 (aural), C 1–3 (both). Dating from the 8th century, it is indicative of an imperial process of translation already attested in the Tel Fekheriye inscription.

claims to be “our” king, writing “our” language. With this shift monumental rhetoric began to address and imply a different kind of collective audience: an “us” to include and persuade.

How real were the audiences of the first written monuments in local Levantine languages? Did they extend beyond those of the lonely but threatening monuments that the Assyrians left in the provinces, which at most spoke to a fraction of local elites, and sometimes perhaps no one at all?³⁵ There is suggestive, though not conclusive, evidence from the sides of both production and consumption. The Aramaic inscriptions of Zinjirli were produced with explicit memorial and ritual functions, and the Kuttamuwa inscription, at least, had both its text and image designed and executed by the same craftsmen.³⁶ And as we have seen the Sefire treaty inscription is explicitly part of a public ritual of reading and oath-taking. These inscriptions were intended by their creators to be used regularly by groups in communicative acts. From the side of consumption, it is important to understand that the act of reading was described differently in West Semitic texts than today. The common root used for reading, *qrʾ*, has a semantic range that encompasses proclaiming, calling out, and summoning, and in the Hebrew Bible acts of reading are consistently represented as entailing public involvement.³⁷ This ancient norm suggests that the default mode for reading an inscription may well have been public proclamation. Finally, it is likely that aspects of the royal victory inscriptions of the 9th century became models for new genres of inscriptions that appeared in the 8th and 7th centuries.

For what seems to have happened next is that local Levantine media experts—stonecarvers, prophets, and scribes—took the king at his word. The Deir Alla plaster inscription on the wall of a waystation in 8th-century Transjordan (KAI 312) marks a turning point in the writing of Near Eastern prophecy. While we have dozens of written messages from professional mediators of divine speech (collected in Nissinen 2003), this is the first framed as addressed by a prophet, Balaam son of Beor, to “his people” (*ammō*—note the possessive) and bearing explicit instructions concerning its publication: the final rubric commands that Balaam’s *spr* (“message” or “document”) be made known (using the *ydʾ* root in the causative). This is a text that in both verbal content and physical placement was designed to speak to a population group—and not under the auspices of a king.

Around 700 BCE we find in Jerusalem the first monumental building inscription with a collective protagonist, the stonecutters of the Siloam tunnel inscription (KAI 189). With its placement inside the tunnel they created, the beautifully executed memorial seems to have been both by and for the craftsmen themselves. In this case its importance is what it says about the producers: they had adapted the means of communication to produce monuments to themselves, not their royal employer.

The inscriptional evidence of Siloam and Deir Alla are valuable testimony to Iron Age popular ideologies because they represent two transformations of older genres (building inscriptions and prophecies) that have moved away from their roots in the royal court, to a new focus on the texts’ producers: prophets, craftspeople, and the prophet’s people.

35. For two sober assessments of cuneiform literacy in the Levant see Morrow 2005, Machinist 1983, and now for a maximalist view Wright 2009.

36. On the design and ritual function of Kuttamuwa see Struble and Herrmann 2009.

37. A brilliant exposition of this biblical ideology of reading is Boyarin 1993, placed in an Iron Age context in Sanders 2009:145–47.

But the clearest transformation of older Mesopotamian genres in the direction of a popular ideology appears in the late Iron Age strata of Deuteronomy. The very political theological presuppositions of Assyrian imperial discourse were subject to vernacular rethinking in Deuteronomy's treaty-curses. Plausibly dated to the 7th century, Dtr 13 and 28 provide bold and clear-cut examples of re-use of the vassal treaty form.³⁸ These passages draw explicitly on language that had enshrined the absolute sovereignty of the Assyrian king. But now they have erased the king and transferred the people's loyalty to a sovereign who is not physically present: Yahweh.

Scholars have long debated the significance of parallels between biblical and Near Eastern literatures. Often these parallels have been used polemically, to attack or defend some sort of uniqueness attributed to Israel. But the West Semitic political discourse we have been examining lets us place one important difference between Hebrew and Mesopotamian text genres firmly in a larger set of historical transformations.

The single clearest shift between Mesopotamian and biblical genres of law, history and prophecy is deictic. While Mesopotamian laws address an anonymous third person citizen, the biblical instances are predominantly framed as speaking to a second-person plural "you," the imagined collectivity of Israel or Judah who represents the main human protagonist of biblical history³⁹. The Deuteronomic versions of Assyrian genres reflect the application of West Semitic political assumptions to alphabetic writing technology; they adapt state conventions of political communication to address a people.

Conclusion: From People to Public

We began by asking whether the nature of our sources allowed us to see non-state politics. Starting from Mari, the most richly-documented example of a political discourse built around kin and population units rather than rulers and territory, we were able to trace this discourse through West-Semitic-speaking languages and cultures of the Late Bronze and Early Iron ages. We may draw three main lessons from this.

First, there is indeed rich evidence of a non-state political discourse in Mesopotamian and Syro-Palestinian sources. Evidence from West Semitic languages provides a striking challenge to the state-centrism that our social theory shares with that of Mesopotamian monarchs. First entering Sumero-Akkadian cuneiform in the Old Babylonian period (c. 1800 BCE), reemerging in new cuneiform sources in the Late Bronze Age and then, transformed, in the new linear alphabets of the Iron Age, a distinctively West Semitic political vocabulary portrays peoples, alongside kings, as sovereign agents.

38. For the intimate conceptual and literary connections between Neo-Assyrian loyalty oaths and Deuteronomy 13 see Otto 1996, Levinson 1995, 2001, 2009; for Deuteronomy 28 see Steymans 1995: 143–94 and Radner 2006. The connections were first elaborated by Weinfeld 1972:94–8.

39. For detailed arguments see chapter four and the conclusion of Sanders 2009. Wright (2009) provides a richly detailed comparison of the Covenant Code of Exodus with one central Mesopotamian legal text, the Laws of Hammurabi. But in his focus on the referential content of the Covenant Code, rather than its pragmatics and mode of address, Wright is missing what I see as its most culturally and politically important dimension.

Seen synchronically, West Semitic political discourse represents the participation of peoples in sovereignty in three ways. Linguistically, both Mari Amorite and Biblical Hebrew have a terminology and associated grammar which defines kinship groups as political actors. Ritually, we find practices in which these groups can be joined, or perhaps even founded, when members agree to become kin. And pragmatically, people enacted this ideology: population groups are portrayed as assembling to fight, decide for peace, or perform essential rituals. Not restricted to nomads, tribal politics penetrated into towns and cities, cut across borders, and outlasted the collapse of ancient Near Eastern states.

The second lesson we may draw is that this tribal politics was from the beginning not pristine and separate from the state but rather intertwined with it. Such texts, then, do not cut off the head of the king, but they do something more fruitful, and challenging, for us as historians. This non-state discourse takes on, and eventually take over, the king's voice. History begins at Sumer, and for 2,000 years it speaks in the voice of the king: "historical" sources such as victory stelae, annals, laws and administrative letters were usually of the royal court, by the royal court, and for the royal court. It is only in the late Iron Age that Near Eastern prose texts begin to narrate events where the king is not the central protagonist.

A peculiar feature of the West Semitic discourse we have seen emerges when it first appears directly, in the Phoenician, Aramaic, Moabite and Hebrew linear inscriptions of the first millennium. As it emerges from the cuneiform cultural sphere of the second millennium into the vernacular inscriptions of the first, it starts talking to itself. That is, inscriptions such as those of Mesha, Deir Alla and Siloam directly concern the local producers and consumers whose language they claim to speak. This process is at its most extreme in the Neo-Assyrian-influenced texts of Deuteronomy, which are entirely directed to second-person Hebrew-using addressees.

Finally, then, we may draw a lesson for how to theorize this evidence: we should do it in as historical a way as we can, being as specific as possible about the nature of the cultures and media under consideration. The social theorist Michael Warner (2002), refining the earlier work of Jürgen Habermas (1989), developed the notion of a political community called into being through the circulation of texts—a public. In contrast to an audience, which is organized around a written or performed 'text' but is not necessarily political, or a community, which is often political but not necessarily organized around the circulation of texts, "public" evokes "publish" and "publication" as well as "republic." Publics are called into being by publication. Texts that address people in a vernacular—a written version of their own local language—enable a distinct kind of recognition in their audience. The texts' addressees can identify the text's language and contents with their own sense of place and belonging. A group's very self-recognition as the ones the text is talking to can in an important way call that group into existence.⁴⁰

Warner's notion of a public as a political community intertwined with the production and consumption of texts is especially useful for the new linear alphabetic genres of the first millennium. Although Warner applied it to modern Europe, the

40. The political theorist Louis Althusser termed this event "interpellation," when an individual recognizes themselves as part of a social order by responding to an address from a representative of that order (the "hey, you!" moment). See the groundbreaking essay by Althusser (1997, in a usefully provocative edited volume).

term is particularly appropriate to the Iron Age West Semitic evidence because it avoids both the problems of state-centrism that we noticed in the introduction and a different set of problems inherent in Habermas's earlier concept. As von Dassow (this volume) explains, crucial to Habermas's conception of a public was the free participation of all members, rational debate, and the open circulation of information. Acutely, she points out that none of these three features is clearly attested in our evidence.⁴¹ In the second-millennium materials we have examined, the scarcity of these features is not surprising: Mari and Emar were patriarchal societies where elders and headmen were privileged speakers. The assemblies of Mari relied on storytelling and persuasion during privileged moments of performance rather than rational argument based on continuously available records. Yet, as Fleming (2004) has shown, the politics of Mari and Emar nonetheless exhibited a powerful component of collective decision-making.

But our first-millennium sources were never part of a free flow of information among egalitarian participants: imperial archives and propaganda end up accidentally documenting and sponsoring non-state politics. From the beginning, tribes and states intertwined, and it is the cuneiform media of Mesopotamian states that record nonstate discourse. But the very change in the nature of our sources becomes an important part of the story. The documents were not neutral or transparent sources of information but part of politics. In particular, first-millennium sources were themselves instruments of empire or of independent political assertion: tools, not windows. When they gained control over the sources, West Semitic political thinkers and actors from the king of Moab to the authors of Deuteronomy used them to both record their ideas and reshape their politics.

Bibliography

Althusser, Louis

1997 Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes Toward an Investigation. Pp. 100–140 in *Mapping Ideology*, ed. Slavoj Žižek. London: Verso.

Bahrani, Zainab

2003 *The Graven Image: Representation in Babylonia and Assyria*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Benveniste, Émile

1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Éditions de Minuit.

Boyarin, Daniel

1993 Placing Reading: Ancient Israel and Medieval Europe. Pp. 10–37 in *The Ethnography of Reading*, ed. Jonathan Boyarin. Berkeley: University of California Press.

Caton, Steven C.

1987 Power, Persuasion, and Language: A Critique of the Segmentary Model in the Middle East. *International Journal of Middle East Studies* 19: 77–101.

Chapman, Cynthia

2004 *The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

41. "Admittedly, certain features essential to the ideal Habermas defines may often be hard to demonstrate, in particular the principles of reason, openness, and the bracketing of status differences for the purposes of discourse."

Charpin, Dominique

- 2004 Histoire politique du Proche-Orient Amorrite (2002–1595). Pp. 5–480 in *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit*, ed. Dominique Charpin, Dietz Otto Edzard, & Marten Stol. Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Charpin, Dominique; & Durand, Jean-Marie

- 1986 « Fils de Sim'al »: Les origines tribales des rois de Mari. *RA* 80: 141–81.

Cross, Frank Moore

- 1998 *From Epic to Canon*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Durand, Jean-Marie

- 1992 Unité et diversités au Proche-Orient à l'époque amorrite. Pp. 97–128 in *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien*, ed. Dominique Charpin & Francis Joannès. CRRAI 38. Paris: ÉRC.

Fleming, Daniel

- 2004 *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel

- 1978 *History of Sexuality*, volume 1. New York: Pantheon.
1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. New York: Pantheon.

Gellner, Ernest

- 1995 Tribe and State in the Middle East. Pp. 180–201 in *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.

Good, Robert M.

- 1983 *The Sheep of his Pasture: A Study of the Hebrew Noun 'Amm and Its Semitic Cognates*. Harvard Semitic Monographs 29. Chico, CA: Scholars.

Greenfield, Jonas

- 1978 The Dialects of Early Aramaic. *JNES* 37: 93–99.

Greenfield, Jonas; & Shaffer, Aaron

- 1983 Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekheriye. *Iraq* 45: 109–16.

Habermas, Jürgen

- 1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger with Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press.

Jacobsen, Thorkild

- 1943 Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia. *JNES* 2: 159–72.

Klengel, Horst, ed.

- 1989 *Kulturgeschichte des alten Vorderasien*. Berlin: Akademie-Verlag.

Kuhrt, Amélie

- 1995 *The Ancient Near East, c. 3000–330 BC*. London and New York: Routledge.

Levinson, Bernard

- 1995 'But You Shall Surely Kill Him!': The Text-Critical and Neo-Assyrian Evidence for MT Deuteronomy 13:10. Pp. 37–64 in *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium*, ed. Georg Braulik. Herder's Biblical Studies 4. Freiburg: Herder.
2001 Textual Criticism, Assyriology, and the History of Interpretation: Deuteronomy 13:7a as a Test Case in Method. *Journal of Biblical Literature* 120: 211–43.
2009 The Neo-Assyrian Origins of the Canon Formula in Deuteronomy 13:1. Pp. 25–45 in *Scriptural Exegesis: The Shapes of Culture and the Religious Imagination. Essays in Honour of Michael Fishbane*, ed. Deborah A. Green & Laura Lieber. Oxford: Oxford University Press.

Liverani, Mario

- 1973 Memorandum on the Approach to Historiographic Texts. *Or* 42: 178–194.
1988 *Antico Oriente: storia, società, economia*. Roma: Laterza.

- 2001 The Fall of the Assyrian Empire: Ancient and Modern Interpretations. Pp. 374–91 in *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, ed. Susan E. Alcock et al. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machinist, Peter
- 1983 Assyria and its Image in the First Isaiah. *JAOS* 103: 719–37.
- Malamat, Abraham
- 1995 A Word for ‘Clan’ in Mari and its Hebrew Cognate. Pp. 177–79 in *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, ed. Z. Zevit et al. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Michalowski, Piotr
- 1983 History as Charter: Some Observations on the Sumerian King List. *JAOS* 103: 237–48.
- Miller, David
- 2003 *Political Philosophy: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Morrow, William M.
- 2002 The Sefire Treaty Stipulations and the Mesopotamian Treaty Tradition. Pp. 83–99 in *The World of the Aramaeans: Biblical, historical and cultural studies in honour of Paul-E. Dion*, ed. P. M. M. Daviau, J. W. Wevers, & M. Weigl. JSOT Supplement Series 326. Sheffield: JSOT Press.
- 2005 Cuneiform Literacy and Deuteronomic Composition. *BiOr* 62: 204–213.
- Na’aman, Nadav
- 1996 The Contribution of the Amarna Letters to the Debate on Jerusalem’s Political Position in the 10th Century BCE. *BASOR* 304: 17–27
- 2006 *Ancient Israel’s History and Historiography: The First Temple Period*. Collected Essays. Vol. 3. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Neal, Andrew W.
- 2004 Cutting Off the King’s Head: Foucault’s Society Must Be Defended and the Problem of Sovereignty. *Alternatives* 29: 373–398.
- Nissinen, Martti; with C. L. Seow and Robert K. Ritner
- 2003 *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, ed. Peter Machinist. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Otto, Eckart
- 1996 Treueid und Gesetz: Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts. *ZAR* 2: 1–52.
- Pardee, Dennis
- 2002 *Ritual and Cult at Ugarit*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- 2009 A New Aramaic Inscription from Zincirli. *BASOR* 356: 51–71.
- Parpola, Simo
- 1987 Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh. *JCS* 39: 161–89.
- Polak, Frank
- 2010 Review of Wright 2009. *Review of Biblical Literature* http://www.bookreviews.org/pdf/7232_7873.pdf
- Radner, Karen
- 2006 Assyrische *tuppi adê* als Vorbild für Dtn 28,20–44? Pp. 351–78 in *Die deuteronomistischen Geschichtswerke: Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur “Deuteronomismus”—Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, ed. Markus Witte, Konrad Schmid, Doris Prechel, & Jan Christian Gertz. BZAW 365. Berlin: de Gruyter.
- Rainey, Anson F.
- 2007 Redefining Hebrew—A Transjordanian Language. *Maarav* 14: 67–81
- Richardson, Seth, ed.
- 2010 *Rebellions and Peripheries in the Cuneiform World*. AOS 91. New Haven: American Oriental Society.

Richardson, Seth

- 2002 *The Collapse of a Complex State: A Reappraisal of the End of the First Dynasty of Babylon, 1683–1597 BCE* [Columbia University Ph.D. Dissertation]. Ann Arbor: University Microfilms.
- 2005 Trouble in the Countryside, ana tarši Samsuditana: Militarism, Kassites, and the Fall of Babylon I. Pp. 273–289 in *Ethnicity in Mesopotamia. Papers read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale Leiden, 1–4 July, 2002*, ed. Wilfred H. van Soldt. PIHANS 102. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- 2007 The World of the Babylonian Countrysides. Pp. 13–38 in *The Babylonian World*, ed. Gwendolyn Leick. London: Routledge.

Sanders, Seth L., ed.

- 2007 *Margins of Writing, Origins of Cultures: New Approaches to Writing and Reading in the Ancient Near East*. 2nd, corrected edition. Chicago: Oriental Institute Press.

Sanders, Seth L.

- 2009 *The Invention of Hebrew*. Champaign: University of Illinois Press.

Sasson, J. M.

- 1998 About 'Mari and the Bible.' *RA* 92: 453–70.

Scott, James C.

- 1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Seri, Andrea

- 2005 *Local Power in Old Babylonian Mesopotamia*. Studies in Egyptology and the Ancient Near East. London: Equinox.

Smith, Mark S.

- 2007 Recent Study of Israelite Religion in Light of the Ugaritic Texts. Pp. 1–26 in *Ugarit at Seventy-Five, its Environs and the Bible*, ed. K. Lawson Younger. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Snell, Daniel C.

- 1997 *Life in the Ancient Near East, 3100–332 BCE*. New Haven: Yale University Press.

Speiser, E. A.

- 1960 'People' and 'Nation' of Israel. *JBL* 79: 157–63.

Steymans, Hans Ulrich

- 1995 *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons: Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*. OBO 145. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Struble, Eudora; & Herrmann, Virginia Rimmer

- 2009 An Eternal Feast at Sam'al: The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context. *BASOR* 356: 23–56.

Sznycer, Maurice

- 1975 L' 'assemblée du peuple' dans les cités puniques d'après les témoignages épigraphiques. *Semitica* 25:47–68.

Van de Mieroop, Marc

- 2004 *A History of the Ancient Near East, ca. 3000–323 BCE*. Malden, MA: Blackwell.

von Dassow, Eva

- in press Freedom in Ancient Near Eastern Societies. In *Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner & Eleanor Robson. New York: Oxford University Press.

Warner, Michael

- 2002 Publics and Counter-Publics. *Public Culture* 14: 49–90.

Wells, Bruce

- 2006 The Covenant Code and Near Eastern Legal Traditions: A Response to David P. Wright. *Maarav* 13: 85–118.

Weinfeld, Moshe

1972 *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon Press; repr. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992.

Winter, Irene

2000 The Eyes Have It: Votive Statuary, Gilgamesh's Axe, and Cathected Viewing in the Ancient Near East. Pp. 22–44 in *Visuality Before and Beyond the Renaissance*, ed. R. Nelson. Cambridge: Cambridge University Press.

Wright, David

2009 *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. New York: Oxford University Press.

Yoffee, Norman

2005 *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States and Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, Ian

2002 The Languages of Ancient Sam'al. *Maarav* 9: 93–105.

Administrators and Administrated in Neo-Assyrian Times

Simonetta Ponchia

VERONA

Mesopotamian reflection on law did not, as far as we can judge, reach the point of presenting the opposition between ancestral family law and state law in tragical terms, as impersonated by Antigone and Creon in the Sophoclean play.¹ Textual evidence from various periods, however, shows that the relationships between institutional levels based on kinship on one hand and on state administration on the other certainly presented critical points. Kinship-based groups with their organization and laws were fundamental for palace administration especially in certain periods and circumstances, as can be seen in the letters from Mari, offering one of the best examples of the tight interaction of these two components of the political system. In different contexts households maintained a crucial function in fostering the state economy. In recent studies the analysis of this relationship has been undertaken with renewed interest in the use of theoretical models as heuristic tools. The ensuing lively discussion was concentrated mostly on the Middle and Late Bronze period, exploring new perspectives in an attempt to find a definition of the system of authority in the ancient Near East and shifting the focus of historical reconstruction from the administrators to the administrated.² This is not the place to take part in the by-now wide discussion on these models, but it seems appropriate to mention them here as methodological reference points in the reconsideration of Neo-Assyrian administration. The reason for such an attempt may be described in the words of N. Postgate, who has recently drawn the conclusion that “the Neo-Assyrian administration was not bureaucratic, and depended on a sense of institutional loyalty and personal interaction up and down the system.”³ Hierarchy becomes thus “invisible”, at least in the texts, so it would be extremely important, despite the scarcity of

1. Ostwald 1986: 148-161.

2. Among the most recent works, the following offer the most comprehensive analyses: Schloen 2001, Fleming 2004, Seri 2005, Yoffee 2005. A detailed presentation in a historical perspective of the main theories applied to the study of Near-Eastern economy and society is provided in McGeough's 2007 analysis of the Ugarit economy. Original conclusions can be drawn by means of a *Network-based model of economic modalities*, which can also prove useful for later periods. Of general interest is also the analysis of E. von Dassow 2008 on Alalah administrative lists. In particular, the study of the personal story and career of individuals provides interesting insights into the administrative procedures and how they may reflect social and economic developments induced by political conditions (pp. 349-50).

3. Postgate 2007: 28 [358].

information found in the sources, to understand the roles and power of the members of the local communities in relation to palace administration.

1. Communicational Lines as Shown by Official Correspondence

A first perspective on the relationships between the official hierarchy and the other levels of society is offered by epistolary texts making reference to the communication between the king and his subjects.⁴ Direct communication between king and subjects may be regarded as a metaphor of the perfect kingdom,⁵ or as a fundamental characteristic of a structure based on personal interaction. Neo-Assyrian kings adhered to this model: the importance of speaking and listening to subjects is stressed in many letters – letters being themselves a very personal and direct means of communication – and everybody could appeal directly to the king.⁶

Large and important urban communities, moreover, could defend the privileges they enjoyed by appealing to the king. SAA 16, 96, for example, is an appeal to the king from the *ḥazannūte* and *parašmūte* of Assur, against the appointment of *qēpāni*, probably by the governor, for exacting taxes.⁷ In SAA 15, 230 some citizens voice their opinions about certain administrative procedures decided by the centre: in a conflict of authority between two officials, the inhabitants of Bit-Dakkuri – who, as expressly specified, are “citizens” – are determined to defend the rights granted by the king and refuse to obey to the official they do not like. In SAA 16, 97 the entire institutional and social structure of the city of Assur is illustrated in the introduction of the appeal to the king. The *ḥazannūte*, city scribe, *qaqqadāni*, and the citizens *šeḥru* and *rabū* repeatedly appeal to the king against the appointment of a certain person they consider a dangerous criminal to the office of *ḥazannu*.⁸

Another attested praxis was the delivery of communication by means of a royal envoy, who appears to be carrying out a royal order and not a routine administrative task. This role could be entrusted to various officials, but the *ša qurbūte* certainly had a special function in matters that implied maintaining or asserting central control, or strengthening local authority. The tasks of these officials often concerned people, who could be groups of deportees, inhabitants of client states, or Assyrians.⁹ In SAA 5, 104 the emissaries of the client state of Kumme refuse to

4. A comprehensive overview of the role of local communities in the governance of the empire, with particular reference to the circumstances and effects of communication, is offered by Garelli 1982. Another segment of the communication praxis (between king and officials and among the officials, especially in the provinces) has been examined in Ponchia 2007.

5. As shown by Hammurabi’s stela, which represents the word of the king predicated to everybody.

6. This relationship provides the fundament of the ideology and praxis of informing the king of everything, as expressed in letters and defined in the *adê*. Royal letters to the subjects, especially in the Babylonian area, have been recently commented on in Barjamovic 2004: 60-1. See in particular the royal letters ABL 926 addressed by Ashurbanipal to the citizens of Babylon; ABL 571, 301; SAA 18, 1. On the appeal to the king see Postgate 1974, Fales 2001: 179-83. For the communication with the king in general see Postgate 2007: 8 [338]-11 [343].

7. Urban magistrates were involved in the exaction of fiscal contribution, see e.g. SAA 1, 24 in which a *ḥazannu* and a *ša muḥḫi āli* are requested to bring forth the recipients of *iškāru* assignments, presumably to perform their work.

8. On the role of civic institutions in the appointment of officials see Barjamovic 2004 in particular 60-3, 91-3, and Ponchia 2007: 139.

9. On the role of the *ša qurbūte* see again Postgate 2007: 11 [341]-13 [343]. For their role in controlling and taking care of the deportees, see e.g. texts SAA 1, 10; 128; 5, 78; 105, 126; 15, 232; 256; 276;

deliver a communication either to the governor or to the *ša qurbūte* and demand a direct audience with the king. Although the details are not clear, the letter suggests that the royal officials were the institutional channel to be used to communicate with the centre, but also that the fundament of the institution was the direct link between king and subjects, and that this could become a practicable –though not so frequent– procedure.

More often it was probably the *ša qurbūte* or some other officials who were entrusted with the task of answering the citizens' requests. SAA 18, 8 and 9 refer to the envoy of a *ša qurbūte* to Akkad with the task of returning fields to the sender, the legitimate owner. In SAA 15, 7, which is only partially preserved, the governor of Arrapha reports the appeal presented to the king by a group of people, to whom a royal *ša qurbūte* is probably sent.¹⁰

SAA 5, 15 is the defence of the governor of Amedi, Liphur-bel, who has been ordered by a royal *ša qurbūte* to leave the fields he has appropriated and to return them to their owner. The governor appears to base his defence on the principle that provincial administration is a hub for the interconnection and integration of the central and peripheral management of resources. He affirms that he has invested in the area, buying lands from the servants of Ašipa,¹¹ building a royal town, thus contributing to reinforcing the image of the king and to increasing the royal patrimony.

In the provinces, on the other hand, groups of citizens, probably organised in corporations at a local level, interacted with administrative offices and could even take important political decisions, as shown by the famous letter about Sasi's conspiracy in Guzana (SAA 16, 63). It seems that the leaders of the conspiracy considered it necessary, or at least conducive to its success, to gain the support of the members of the community represented by the *parašmūte*. These were probably the heads of the local families who provided the soldiers, and one of them is explicitly identified as a *bēl narkabti*.¹² The first, apparently ironic answer of the elders ("ask our sons") might perhaps refer to an attempt at depriving the civic institution of the elders of its traditional decisional power. The elders express their final decision by quoting Esarhaddon's treaty and declaring their loyalty to the crown, thus revealing that treaties were actually perceived as a means for establishing an institutional line of direct communication and dependence between the subjects and the centre.¹³

309; 317. The presence of the *ša qurbūte* were probably aimed at preventing the governors from gaining too many personal advantages and at guaranteeing the central coordination in the management of this important resource. SAA 18, 56 is an intelligence report on various Babylonian matters, including the behaviour of Nabû-ušallim, the ruler Esarhaddon installed in Bit-Dakkuri, after the defeat of Šamaš-ibni. The adhesion of the new ruler to Assyrian procedures is formally perfect: he refuses to consign the fugitives (scholars, eunuchs and soldiers of Šamaš-ibni) to the sender, without the sealed order of the king and the presence of a *ša qurbūte*.

10. On the contrary, SAA 15, 168 shows a *ša qurbūte* accompanying the illegal expedition of the employee of a governor to ravage the household of another official. The reasons for this misbehaviour are not given in the letter reporting the fact, and the role of the *ša qurbūte* is left unexplained. We may either suppose that he might have officially authorised the crime or that he simply took part in it.

11. It is impossible to say whether this means that the fields were located in the adjacent area of Tidu, whose governor bore the same name.

12. On their status, which is not completely clear, see also Deszö 2006: 116-7. On the reading see Radner 2002: 10. For a general reconsideration of military organisation see Postgate 2007: 13 [343]-23 [353].

13. A possibly similar situation is referred to in ABL 1274 in which the citizens of Ur admits that their leader has paid homage to the rebel Šamaš-šumu-ukin out of desperate necessity, implying that they are still loyal to Ashurbanipal (see Barjamovic 2004: 62-5).

This link is reaffirmed in SAA 16, 64 in which the sender, the so called “anonymous informer” advises the king to take care of denunciations, coming both from somebody belonging to the administrative body and from someone dependent from a private citizen (an Assyrian), probably as a means of fostering the royal authority and encouraging good administration.

The rhetoric and practice of communication was not only a prerogative of the centre but could also be used and elaborated according to a specific code by the public. These procedures and the ideological tenet are aimed at reaffirming central control.

On the other hand, the examples quoted reveal that the dialogue between people and civic institutions on one side and peripheral and local administrators on the other was often difficult, both when the administrators were executing royal orders and when they were acting autonomously, and especially when they took advantage of their position for personal gain. Letters also provide some scraps of this dialogue and some details on the nature of these institutions.

The attempts at avoiding forced labour imposed by state officials are documented by records of flight, insubordination, and complaints about excessive demands. In some cases we may imagine that a network of solidarity formed to oppose this pressure, as suggested by SAA 1, 171 in which Bel-duri denounces two of his employees, who had been probably helped to flee and covered for by their community of origin.¹⁴ SAA 1, 240 shows that entire groups of people could flee to dodge forced service in provincial ranks. The dialogue and any attempts at persuading them are utterly impossible: *laššu lā išmeu* (l. 8').¹⁵

Others chose other forms of opposition and resistance against the misdemeanours of the administrative apparatus. In SAA 15, 121, the owners of people unduly detained by a prefect not only speak out their claims to the governor, but seem to refuse to carry out their service until the matter has been settled in a satisfactory manner. The situation is therefore referred to the king to induce those responsible to return the detainees. In SAA 15, 15, despite the fragmentariness of the text, it appears that the contention concerns the authority exercised over some people enrolled in the chief eunuch's teams. They appeal to the king because some members of their family have been unduly employed in corvée work in Dur-Šarruken. The governor insists that he has acted correctly: *man-nu* [LÚ*.rak-s]u ša ŠEŠ-šú šúm-ma DUMU ŠEŠ-AD-šú [ú-še-š]i-ú (ll. 4'-6'), “which [recruit]'s brother or even cousin has been taken out?” and imposed the respect of the legal conventions that guarantee correct administration: *memmēni issiḫunu lā idabbub*, “nobody will litigate against them.”

Legal procedures, on the other hand, are not enough to guarantee justice, as is shown by the oil-pressers' letter (KAV 197), where it is reported that widows of members of this professional group had been enslaved by means of faked debt contracts.

Rules are broken at various levels. In SAA 13, 20 the sender claims that the shepherds in charge of cultic meals refuse the sheep due as fiscal contribution and respond to the orders with open rebellion. This attitude not only has practical consequences in the administration, but is also particularly detrimental to the image of the state, as the sender points out: “If these people who are Assyrians refuse to

14. The translation of the term *kalzi* as “community”, however, is not completely certain.

15. About flight see also SAA 16, 105: the son of a *mušarkisu* killed in battle accused the fifty men at his father's orders of abandoning their duty and hiding out. See also GPA 207. SAA 1, 224 attests a quite surprising strategy to avoid compulsory work: entering a fortress.

fear the king, my [lord], how will foreigners behave [towards] the king my lord?” (SAA 13, 19). In two other letters sent to the king by Taklak-ana-Bel governor of Nasibina (1, 235-6), a *rab kišri*, again in charge of the sheep, is accused of stealing sheep, seeking refuge in a temple and not providing the men requested to work in Dur-Sarruken. In a passage of the second letter the governor quotes the words of the *rab kišri*: he refuses to be appointed under the orders of another official and affirms that he wants to serve in his own community (*kalziya*).

The evidence is certainly unbalanced in favour of the procedures of the central control, which are much more documented than those of other segments of the administration. The affairs of the provinces, for example, are documented only when they are transmitted to the centre, while the level of interaction between provincial offices and the administrated is certainly under-represented. Despite these limitations, we may conclude that both legal procedures and personal negotiation were the practical systems used by administrative departments to interact

with each other and with social institutions. In these procedures the collective dimension of family, professional groups and local communities plays an important role. It is therefore necessary to turn to private documents to gather additional details in order to understand the matter in more depth.

2. Social Relationships as Shown by Private Documents

2.1. The Case of Assur

The private archives of Assur, recently made available thanks to the efforts of various scholars,¹⁶ are a particularly rich source of information on the city social structure. The legal texts, in particular, provide interesting data about some groups of skilled workers probably organized into a collective; they are identified either as specialists working for the temple or the palace, or on an ethnic basis (which would in any case be presumably connected to a specific profession). In some cases these people are explicitly identified as members of a *qinnu*, — a term which has been translated “brotherhood” or “guild” — on the basis of their profession. While the reference to profession seems more cogent, it is evident that various family links existed within the *qinnu*, since the profession of the father was taken up by the son, the members acted together in private business and divided properties and inheritances among themselves, but the boundaries of family and *qinnu* can not be exactly determined.¹⁷ One of the most prominent groups are the goldsmiths working on the temple of Assur. The members of the group formed a sort of “guild” and probably had an institutional role in the local offices, such as the office of *hazannu* held by Sin-na’id and Issar-na’id.¹⁸ The latter was plausibly the same person mentioned

16. Fales & Jakob-Rost 1991, Deller, Fales & Jakob-Rost 1995, Radner 1999, Donbaz & Parpola 2001, Faist 2007.

17. For discussion on the value of the term *qinnu* see Fales – Jakob-Rost 1991, 24–26 (who, in examining one of the *qinnus* of the town, conclude that: “the *hundurayyus* appear to be taking care of their private businesses through some mutual bond and general franchise which could have to do with their public collegiate status.”) and Radner 1999, 25–33. It is in any case impossible to define a specific institutional meaning and, for the moment, we prefer to consider it a generic term.

18. Radner 1999; Donbaz & Parpola 2001: 159-72. On Sin-na’id’s position and family see Radner 1999: 15-19, who also quotes an Aramaic document (VAT 7498) in which the father of Sin-na’id bears the title of *hzn ‘glh*, interpreted as equivalent to *hazannu* of the Aššur gate. Issar-na’id is attested in

in the, unfortunately fragmentary, protest sent to the king by the citizens of Assur SAA 16, 97 (quoted above).

The *hazannu* is appointed by the king, which corroborates the authority of the official and his right of direct access to the king, as is suggested by the opening of one of Sin-na'id letters recalling the royal appointment (SAA 13, 25). He claims he has judicial authority in a case, probably to prevent possible objections. At the same time, he seems to worry that other officials may exercise excessive control over the city (or diminish his personal authority?) and asks for the intervention of a *ša pān ekalli*, who, as envoy of the palace, may presumably have acted as an ombudsman.¹⁹

SAA 13, 33 is particularly interesting because the *hazannu* Issar-na'id and the *šangû šaniu* of the temple of Aššur denounce the abuses of some officials of the Itu-ayyu, probably a police corp. The letter reports that the protests of the city officials were not effective against the violent attitude of the Ituayyu, but is a proof that, albeit in this case unsuccessfully, the urban magistrates interrelated with members of other branches of the administration.

Although it is impossible to reconstruct the specific circumstances, we may stress how overall royal control was perceived as important in the delicate balance between local autonomy and excessive rivalries. This aspect should be reconsidered vis-à-vis the programmatic declarations of the kings about the privileges of the cities, in an attempt to evaluate the force urban communities could have when putting forward their requests.

It is important to note that these *hazannus* are themselves members of the *qinnu* organization.²⁰ The legal text BM122698 records the division of inheritance between the children of Sin-na'id and Sukki-Aia, probably his brother. Despite the probably more prestigious position of the *hazannu*, all the members of the professional groups of the goldsmiths are equally referred to as *bēl dēni parāsi*.²¹ To confirm the importance of this collective structure in legal matters, we may quote the mention of the *qinnu* in the no-claim clauses in N9 (84) = NATAPA 53 (from the archive of the *Hundurāyē* from Assur).²² Its influence as a collective on the life of the town cannot be exactly defined and it is impossible to ascertain what role the central figures of these groups played as representatives of the entire *qinnu* and how this role interrelated with the government of the town.²³ A corporative management of the *qinnu* can be inferred by references to all or to various members in some of the

BM122698 and VAT 10007+, where two other *hazannus* belonging to the Goldsmiths are listed: Aššur-šadduni and Ahulamma (for all the attestations see Radner 1999: 20-1).

19. Donbaz-Parpola 2001, 159–172. On Sin-na'id's position and family see Radner 1999, 15–19, who also quotes an Aramic document (VAT 7498) in which the father of Sin-na'id bears the title of *hzn'glh*, interpreted as equivalent to *hazannu* of the Aššur gate. Issar-na'id is attested in BM122698 and VAT 10007+, where two other *hazannus* belonging to the goldsmiths are listed: Aššur-šadduni and Ahulamma (for all the attestations see Radner 1999, 20–21).

20. On the interaction between the professional—and therefore public—activity and the family business of the *qinnus* of Assur, see Fales 1997.

21. On the possibility of a rank order within the group see Radner 1999, 21. According to the scholar (p. 31) the relationship between family and *qinnu* is very tight, but it seems that belonging to a professional group was considered more important, or at least as important as, the appurtenance to a family.

22. Ll. 9'ff.: "Whoever in the future [or in all time], be it PN1, be it PN2, be it their sons, be it [their nephews(?)], be it his son(?), be it their prefect (*šaknu*), be it one of his *qinnu*, be it a neighbour of theirs, who seeks lawsuit and litigation ..."

23. It is obviously more difficult at present to demonstrate whether their role may be compared to those of other representatives of the interests of the community such as e.g. the *rabiānum* of OB period (Seri 2005: 51-96).

documents quoted above and in the lists of witnesses in various deeds, but also by the fact that the oil-pressers' letter KAV 197 was sent by the group as a whole.

Other interconnections with the administrative apparatus are suggested by the evidence provided by another archive from Assur, the archive of the Egyptians (N31). A particularly significant text in this respect is StAT2, 207, attesting the sale of the house Urdu-Aššur has inherited from his father. In the no-claim clauses it is said that the deed is not to be contested by family members, by the seller's *hazannu*, his *rab kišri*, and the governor (EN.N[AM]). A *rab kišri* and a *rab haššē* recorded among the witnesses might belong to the Egyptian group.²⁴ In StAT2, 213 another Egyptian, Huru, bears the title of *rab kišri*. Together with five other people, he borrows horses belonging to Urdu-Aššur, the person named most often in the archive, which are subject to the king's *iškāru* tax. The text suggests that a crucial aspect of the functioning of these structural groups and of their relationships with the administrative system was the organization of the fiscal contribution, of which, however, only scant evidence is found in the legal documents (for parallel cases see StAT 2, 210-2).

These attestations suggest that the *qinnu* structure played a role not only in the internal regulations of legal matters, properties, etc., and in proposing a civic magistrate such as the *hazannu*, but also in the state administration. The main question is whether the *rab haššē* and the *rab kišri* could be chosen among—and, at least sometimes, by—the *qinnu*, and whether this functioned as the point of contact with the state administration.

The prosopographical analysis can be extended to investigate possible connections of a certain group with palace offices. As an example we may quote the case of the *atû* Nergal-iddina, who is attested in the role of witness in the archive of the Egyptians N31 in more than one occasion. He is the second witness (after a *rēšu*) in a *sartu* document of the archive (StAT2, 198) and is also quoted with the indication of his profession in an inheritance division (StAT2, 201), in the sale of a house (StAT2, 207), in a loan contract (StAT2, 209) and probably in a sale of slaves with a possibility of ransom (StAT 3, 88 Nergal-[iddina?]); we find him quoted without reference to his profession in a marriage contract (StAT 2, 184) and a loan (StAT 3, 78). There may be two possible explanations for his frequent presence among the witnesses: either he has particular connections with this group (be his origin Egyptian or not), or acting as witness is part of his office duty as *atû*. In StAT 2, 181 he is listed together with his son Rib-Aya, which suggests again an involvement of family groups in certain social or administrative roles.

Besides the interconnections with the state hierarchy, another relevant aspect to be considered is the relationships between the different groups living in the town. StAT 1, 10, from the Goldsmiths' archive (N33), shows La-turammanni-Aššur in the position of creditor. He is known from the Egyptian archive to be a *rab haššē* of that group, and is also in contact with the *Hundurāyē*. StAT 1, 13 records a silver loan made by the master of the *Hundurāyē* Mudammiq-Aššur to two members of the Goldsmiths' guild, Nabû-balaṭu-iddina, son of Nabû-zeru-iddina, and his uncle Sin-ballissu son of Aššur-hussanni, probably for commercial reasons (the debtors are defined *bēl harrāni*). In N33, 14 Nabû-zeru-iddina lends a sum labelled *rešāte ša Aššur* to La-tubašanni-Aššur, who is mentioned in text NATAPA 61 from the

24. The orthography of what seem to be the name of an Egyptian is fluctuating: *Pi-na-ia-u-a* and *Pi-na-ia-u*; *Ra-ah-pi-u-a-a* seems to bear the title of *rab kišir*, but the text has a small lacuna at this point.

Hundurāyē archive (N9). In NATAPA 39, from the same archive, the *hazannu* Sin-na'id sells a slave to Mudammīq-Aššur. The name of Bisu'a, possibly the same person mentioned in the archive of the *Hundurāyē*, is also listed among the witnesses in the Goldsmiths' texts StAT 1, 19 and 22, where he is part of the group of the *susānu* of Aššur.²⁵

A particularly in-depth view of the relationships is offered by the sale contract StAT 1, 22 –extensively discussed by Radner– since it is sealed by civic authorities: Ereš-Aššur, *hazannu* of the Assur gate, Qibit-Aššur, *hazannu* of the Šamaš gate, Pan-Aššur-lamur, *hazannu* of the Tigris gate, Nabu-šadduni, *ša muhhi āli*, Mušezib-[], *rab eširte ša tupšarri*. The sale is witnessed by a number of goldsmiths, bakers, grooms of Aššur, all grouped into categories, and by other people, mostly identified with a patronym, whose role is not clear. They might have been neighbours of the seller, or simply colleagues or friends of one of the contracting parties. Although the circumstances that make this transaction so important are not clear, it appears that professional groups had an interest in it and that they probably exercised a form of control together with civic institutions.²⁶

Professional and family groups had certainly differentiated position and roles which evolved in time and it is impossible to reconstruct the internal organization and degree of cohesion of these groups. Nevertheless we may conclude that they played a role at various institutional levels and were presumably a point of contact between the administration of the resources controlled by the crown and those managed by other administrative departments.²⁷ To substantiate this general statement it would therefore be necessary to carry out a more thorough analysis conducted in a diachronical perspective and taking a wider range of data into account.

2.2. Peripheral Areas

It would be extremely important to compare the outline provided by the archives from Assur with the situation in peripheral areas. In this case the view is particularly blurred due to the nature of the sources, but not completely obscured.

Some parallels may be singled out, at least as far as titles and roles are concerned, even in village contexts. An interesting example is SAA 14, 425 (= TIM 11, no. 1) in which Zabdī, a *māhišu*, son of Hati-il from the village of Nabû-šimanni, under the care of the *šaknu* Nabû-balassu-iqbi, sells an estate in the same village to

25. See also N9, 14, in which Sin-na'id, [Nabû]-šadua, a *ša muhhi āli*, and the *rab eširte* of the scribes seal a document of sale that has been attributed to the archive of the *Hundurāyē*. For the contacts between the Goldsmiths and other groups, such as cooks, see StAT 1, 12, which records a loan by Mušezib-Aššur, who, according to Radner, may be a high ranking member of the latter group, to Aššur-aplu-iddina. Aššur-aplu-iddina bears the title of *qatinnu ša ekurrāte* and appears as debtor also in StAT 1, 10, where he receives silver from La-turammanni-Aššur (a central figure in the Egyptians archive), and could be the same who witnesses StAT 1, 2 and 13.

26. The sale of slaves in StAT 1, 181-2, despite the uncertainties in attributing it to a specific archival context, gives useful hints about the relationships between family or "guild" groups. The seller is identified as a citizen of Assur (a man from the Inner City); in the list of witnesses there are two brothers, as may be inferred from the patronym, further specified by the profession of *šelapayyu*; others are identified by their title of *rab hašše* or *rab eširte* which might even refer to a *qinnu* structure, others have Egyptian names.

27. For the economic activities of the *qinnus* see, among others, texts N33 (StAT 1), 13, 15, 16, 18, 35 for the archive of the Goldsmiths; for the archive of the Egyptians see N31, 171, 173-4, 176-90, 196 concerning loans of cereals, 191-95, 202-4, 208-9, 214-28, etc. about silver loans. The comparison of the entrepreneurial role of these groups with the Neo-Babylonian guilds is a complex problem which cannot be dealt with here appropriately and which requires a more thorough understanding of the situation.

a *rab kišri ša šēpē ša ēkalli*, son of the *sartinnu*. The editors translate the profession of the seller with “mounted archer”, but the more traditional translation “weaver” cannot be excluded. The reference to the patronym and the origin of the seller suggests that he is a resident in the village, while it is made explicit that he is under the care of an administrative official. La-tubašanni-Dadi, who possesses a bordering estate and witnesses the deed, is also a *māhišu*. Moreover, the list of the witnesses includes some officials of the *ša šēpē* group, the *šaknu* of the *māhišāni* mentioned in the first part, a *rab haššē* of the *māhišāni*, and another *rab haššē* of [] of the crown prince. It also includes some people who are identified by means of their patronym, one citizen (DUMU) from Arbela, and four witnesses from the village, who may include the seller’s neighbours. *Mutatis mutandis*, a social structure similar to that existing in Assur can thus be recognised on a smaller scale in this village, where each group is identified through their profession, and their heads and representatives have relations with the state administration.

Useful hints may also be derived from the archive of Dur-Katlimmu.²⁸ The main character here is a state official, a *ša qurbūte*, which is often quoted in connection with other members of the military entourage. Among the witnesses of the deeds in which he is a contracting party there are some references to family links: Mannu-ki-Arbail and his children Iddin-ahhe and Šamši(a). Their position or profession is never recorded, so we can hypothesise that either they are the representatives of a local elite and play a role in the relationship with the military and provincial administration, or they are members of the administrative or military hierarchy like other officials quoted in the sources.

The archive also includes instances of people being sold. These deeds are witnessed, as was usual, by a number of witnesses, including people coming from different places in the Habur and Euphratic area. The question is whether this fact may be related to a form of control on people and on slave merchants’ operations in the whole area and what role local and civic authorities played in this.²⁹ In this context the interconnections among the various components of society are probably less articulated than in the religious capital Assur, but cover a wide area because of the important position of the town in the communication network and in relation with the needs of the military administration.

This archive may be compared with another quite large group of texts from Nineveh, belonging to the *mukil appāte* Remanni-Adad.³⁰ These texts suggest the possibility of singling out some differentiated procedures. Due to the lacunae in various documents, the interpretation proposed here is only tentative. In a few deeds one of the contracting parties is a member of the administrative/military apparatus. In this case the witnesses come mainly from the same sector and the no-claim clauses mention only relatives of the person who cedes his rights (see e.g. SAA 6, 301; 305-6; 315-6; 329-30).

In other cases the seller is not identified by an official title and the fact that some members of the administration are included in the no-claim clauses besides the family members may suggest that he occupies a subordinate position in the hierarchy, and/or he is part of a village community over which state officials and

28. The town, situated on the site of modern Tall Šeḥ Ḥamad, on the eastern shore of the Habur river ca. 70 km north of Deir ez-Zor, played an important role as centre for military operations

29. I.e. whether we should interpret the simple note PN from GN as implying that PN is acting as representative of the citizens of GN. See also Bellotto & Ponchia 2006.

30. On this high official of Ashurbanipal’s court and his entourage see Fales 1989.

the *hazannu* exercise some authority (SAA 6, 328, and in particular 314; 326, 334; 335, 336, 343-44; we cannot say if 299 is part of this group, since its beginning is broken).³¹ SAA 6, 325 records the sale to Remanni-Adad of an entire village belonging to ten inhabitants of the village itself: the *šaniu* of the village, a scribe of the [queen] mother, a *mukil appâte*, a *tašlišu*, 3 *rab kišri*, 3 *mār [banê]*. Among the witnesses there are *sartinnu*, *sukkallu dannu*, and a number of military and palace personnel, probably because the sale involves a large property and several members of the administration. The fact that all the sellers are men of the village suggests that they owned an undivided family property or a communal property. In either case, we can suppose that it was a local group, similar to the *qinnus* of Assur as far as internal organization is concerned, which was integrated into the Assyrian administrative and military apparatus.

The acquisition of land property by Remanni-Adad is concentrated in districts that are crucial either from the point of view of crop production (for example the wine zone) or from the military point of view (the Habur valley). The social picture is varied, and includes individual owners, local communities and owners of latifundia, whose complex relationships with the state administration are the result of quite a long process of interconnections.

3. Conclusions

We will not try here to fit the pieces singled out so far into a coherent picture, but rather we will propose some general considerations and themes for further inquiry.

Family and professional groups or civic institutions may have had a “protective” function against the two fundamental dynamics that pressed people in the Neo-Assyrian imperial system: fiscal and levy pressure and the unfair alteration of property rights. The tools they could resort to were communicational procedures and the authority still maintained by some civic institutions in the exercise of justice and in the control of legal transactions.

Singling out the cases of “personal interaction up and down the system”, the administrative hierarchy becomes less “invisible”, at least at certain levels, with some of its members being at the same time involved in family business and in various enterprises. It is therefore necessary to consider the governed not just as passive subjects of the taxation system, but rather as active agents in the production and circulation of goods and in the management of manpower. In this context communication took various forms, not least that of negotiation.

31. SAA 6, 314: two people sell various vineyards in the region of Izalla, claim is forbidden to their governor (EN.NAM) and [], among the witnesses there are the governor, a *hazannu*, a *tašlišu*, 7 persons probably from the town of [Ispallure] where the estate was located, members of the Niniveh court (a fact that may indicate that the deed was actually written in the palace offices); 326: an entire village near Nerab in the district of Arpad is sold probably by 3 men who may be private owners; the no-claim clauses include: *šaknu*, *hazannu*, *bēl pīhati*; the list of witnesses –in the part that has been preserved– includes military personnel; 334: the estate seems to be a family property, since the sellers are father and son; in the preserved part of the no-revocation formulae the *šaknu* is mentioned; 335: three individuals sell a large composite property in the area of Qatna, no-claim clauses include *šaknu* and *hazannu*, the broken witness list includes: *sukkallu dannu* and *šaniu*, military personnel, etc.; 336: three individuals sell large composite estate in the province of Arrapha, which seems to be a family property because two of the sellers might be brothers or relatives and the third is the son of one of them; the no-claim clauses include the *šaknu*, but is incomplete; 343-344: sale of servants by four brothers, in the no claim-clauses *šaknu* and *hazannu* are mentioned.

These perspectives ought to be more thoroughly investigated on the basis of diachronical developments and the marked differences due to the wide extension of the empire. Other aspects that would need further investigation include the possibility that in some contexts the relationship with the administrative structure may have altered the social balance; that affiliation to the army or the administration may have tended to substitute for family or group affiliation; that the centre may have developed new procedures and bureaucratic tools to increase the control on the interactions between the local institutions, administrative offices and productive forces.

References

- Barjamovic, G.
 2004 Civic Institutions and Self-Government in Southern Mesopotamia in the Mid-First Millennium BC. Pp. 47-98 in *Assyria and Beyond. Studies presented to Mogens Trolle Larsen*, ed. J.G. Dercksen. PIHANS 100. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Bellotto, N. & Ponchia, S.
 2006 Il ruolo dei testimoni nella stesura dei documenti legali siro-mesopotamici tra II e I millennio a.C. Pp. 385-98, in *L'ufficio e il documento. Atti delle giornate di studio degli Egittologi e degli Orientalisti italiani, Milano – Pavia 17-19 febbraio 2005*, ed. C. Mora & P. Piacentini. Pavia: Cisalpino.
- Deller, K.; Fales, F.M.; & Jakob-Rost, L.
 1995 Neo-Assyrian Texts from Assur Private Archives. Part 2. *SAAB* 9: 3-136.
- Deszö, T.
 2006 A Reconstruction of the Army of Sargon II (721-705 BC) Based on the Nimrud Horse Lists. *SAAB* 15: 93-140.
- Donbaz, V. & Parpola, S.
 2001 *Neo-Assyrian Legal Texts in Istanbul*. StAT 2. Saarbrücken: SDV.
- Faist, B.
 2007 *Alltagstexte aus neuassyrischen Archiven und Bibliotheken der Stadt Assur*. StAT 3. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Fleming, D.E.
 2004 *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fales, F.M.
 1987 Neo-Assyrian Prosopography, I: the Archive of Remanni-Adad. *SAAB* 1: 93-114.
 1997 People and Professions in Neo-Assyrian Assur. Pp. 33-40, in *Assyrien im Wandel der Zeiten. XXXIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, Heidelberg 6.-10. Juli 1992*, ed. H. Waetzold & H. Hauptmann. HSAO 6. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
 2001 *L'impero assiro. Storia e amministrazione (IX-VII secolo a.C.)*. Roma & Bari: Laterza.
- Fales, F.M. & Jakob-Rost, L.
 1991 *Neo-Assyrian Texts from Assur Private Archives in the Vorderasiatisches Museum of Berlin. Part 1*. *SAAB* 5.
- Garelli, P.
 1982 Les pouvoirs locaux en Assyrie. Pp. 76-91, in *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes*, ed. A. Finet. Bruxelles.
- Klengel-Brandt, E. & Radner, K.
 1997 Die Stadtbeamten von Assur und ihre Siegel. Pp. 137-159, in *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7-11, 1995*, ed. S. Parpola & R.M. Whiting. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

McGeough, K. M.

2007 *Exchange Relationships at Ugarit*. ANES Suppl. 26. Leuven: Peeters.

Ostwald, M.

1986 *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

Ponchia, S.

2007 Communicational procedures and administrative system in the Neo-Assyrian empire. Part I. *SAAB* 16: 121-43.

Postgate, J.N.

1974 Royal Exercise of Justice under the Assyrian Empire. Pp. 417-26, in *Le Palais et la Royauté*, ed. P. Garelli. Paris: Geuthner.

2007 The invisible hierarchy: Assyrian military and civilian administration in the 8th and 7th centuries BC. Pp. 331-61, in J.N. Postgate, *The Land of Assur and the Yoke of Assur*. Oxford: Oxbow Books.

Radner, K.

1999 *Ein neuassyrisches Privatarchive der Tempelgoldschmiede von Assur*. *StAT* 1. Saarbrücken: SDV.

2002 *Die neuassyrischen Texte aus Tall Šēḫ Ḥamad*. *BATSH* 6/2. Berlin: Dietrich Reimer.

Schloen, J. D.

2001 *The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Seri, A.

2005 *Local Power in Old Babylonian Mesopotamia*. *Studies in Egyptology and the Ancient Near East*. London: Equinox.

von Dassow, E.

2008 *State and Society in the Late Bronze Age. Alalah under the Mittanni Empire*. *SCCNH* 17. Bethesda, MD: CDL.

Yoffee, N.

2005 *Myths of the Archaic State. Evolution of the Earliest Cities, States and Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Babylonian Correspondence of the Seleucid and Arsacid Dynasties:

*New Insights into the Relations between
Court and City during the
Late Babylonian Period*

ROBERTO SCIANDRA

PISA

1. Introduction

An address like *Basileus Antiochos Babylōniōn tē boulē kai tō dēmō chairein*, if it ever existed, has not been preserved in the surviving evidence: one is left to wonder how a letter addressed to the city of Babylon by a Hellenistic king would have sounded. Such letters, however, have not survived as primary sources as they did elsewhere in the Hellenistic world; instead, they are occasionally preserved through indirect citations in the historical sections of the Hellenistic Astronomical Diaries and Chronicles.¹ For the most part, these attestations are scanty and fragmentary; nonetheless, even when they do not record the content, origin, or place of issue of this correspondence, they can provide us with clues as to its purpose and significance.

Besides inviting a study of the circulation of administrative information, the fact that royal letters were sent makes it possible better to define and evaluate the distinguishing traits of the king's correspondent within the city of Babylon. Communication between two entities such as a state (in this case, the Seleucid and the Parthian courts) and a public (here the Babylonian elites) requires a two-way interaction in order to be efficacious and to produce an effective negotiation, from which all participants can benefit. As J. Ma pointed out (2002: 179ff), one of the most significant figures used by the Seleucids in the management of their state and in their dealings with political subjects like cities is that of reciprocity, an interaction involving both the ruler and the ruled in a process which is not a mere vertical relationship, nor a downward flow of orders directed at passive subjects. The copious extant

Author's note: This article grew out of a paper presented at the workshop "The Public and the State", held in Würzburg on the 25th of July 2008 as part of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale. I hereby wish to express my gratitude to E. von Dassow, who made my participation possible, and to S.L. Sanders and B. Porter for their precious comments on that occasion. I am indebted to G.F. Del Monte, R.J. van der Spek, A. Kuhrt, C. Waerzeggers, J.A.M. Huijs and R. Pirngruber for reading the manuscript and contributing valuable criticisms and suggestions, and to M. Worthington for revising and correcting my English. It is obvious that any remaining shortcomings are mine alone.

1. The recurring mentions of letters in Diaries and Chronicles have already been noticed and commented upon by some scholars, most notably Kuhrt (1996: 45, 47, 53), Del Monte (1997 *passim*), van der Spek (2001 *passim*), and Boiy (2004: 208-9, 257-8), without, however, providing a comprehensive analysis.

correspondence between the Seleucids and the cities of Western Asia Minor reveals a process of communication in which each interlocutor used his own language, but continuously strove to adjust content, style and meaning to that of the other. Such a process can be surely called a dialogue, and indeed it qualifies as what L. Capdetrey has defined as *autorité dialogique* (2007: 336). The question, then, is whether the available evidence suggests that such a dialogue also took place between the Seleucid and Parthian court and Babylon.

The use of a model, such as that provided by the scholarship about the Seleucid kings and the Greek cities within their realm, furnishes some parameters that can be useful to this analysis. In addition, similar patterns of relations belonging to a long-established native tradition of epistolary communication will be taken into account. Overall, I will be looking on the one hand for traces of a discourse emanating from the king and, on the other, for a response by the city that points to the existence of a “public” which participated in the exercise of political power, interacted with the state on the basis of a shared, institutional language, and debated issues of concern and pressed its own agenda and interests during a true process of dialogue and negotiation with the central authority.

2. Documents

2.1. Sources

As has been noted, the sending of letters to Babylon is attested in the historical sections of the Astronomical Diaries, whose redaction probably started under Nabû-nâsir in the 8th century BCE, and in the Chronicles. The function of the Diaries was to record regular astronomical observations, made on a daily basis by a team of specialists in the employ of Esagila,² as well as atmospheric and terrestrial phenomena. The data from the observations were collected on small tablets which covered periods ranging from a few days to little more than a month; from these, longer compilations covering half or a full year (other formats are also attested) were made. The historical entries followed the astronomical data proper and information about river level and the prices of basic commodities. They prevalently recorded events of various kinds from the standpoint of the Babylonian temple and city, and in this context the mention of letters sent to the city occurs.³ It is important to note that mentions of letters to the city of Babylon attested in Diaries and Chronicles only witness to the king’s active correspondence, since replies from the city are almost totally unattested.

2.2. Addressees

The majority of royal letters to Babylon were addressed to (1) the *šatammu* and/or Temple Council of Esagila, (2) the *pāhātu* and *politai*. Other addressees, such as military authorities, are sparsely recorded.⁴ It is noteworthy that, while the *šatammu* and the Temple Council of Esagila could be addressed independently of each other in letters about important policy matters,⁵ the *pāhātu* and *politai* seem

2. Supporting evidence is discussed in Van der Spek 1985: 548–55.

3. Fuller discussions about the Diaries, including their purpose, period of origin, contents and format in CE 1: 12–36, Rochberg-Halton 1991, Van der Spek 1993b, Hunger & Pingree 1999: 139ff.

4. See Appendix for a full listing of addressees.

5. The Babylonians appear as the only addressee in, e.g., CE 1 -273B: rev. 35’ and CE 2 -241: 9’, while the *šatammu* is mentioned as the only recipient of the royal letter in ABC 13b (= BCHP 12): obv. 3’–4’

to have been more tightly bound to each other. The only circumstance in which they do not appear as joint addressees is when a royal message announcing the appointment of a new *pāhātu* is addressed to the *politai* alone (and expectedly so, since in such a case the position of *pāhātu* would likely have been vacant).⁶ Both communities, situated respectively in the House of Deliberation (*bīt milki*)⁷ and in the theatre,⁸ can be loosely regarded as collective institutions;⁹ moreover, both the *šatammu* and the *pāhātu/epistatēs*, the latter being a royally appointed governor,¹⁰ acted simultaneously as heads of the civic community and as the highest representatives of the king in the city itself. Thus the king could bypass the chain of command which lay between himself and the *šatammu* or the *pāhātu* by directly addressing the civic community about issues regarding it, and the process of discussion, acceptance and implementation of royal orders allowed it a measure of self-determination.¹¹ A major change, however, is detectable in the passage from Seleucid to Parthian rule, when the *šatammu* and the Babylonians almost totally disappear as addressees of letters. They are replaced in this role by the community embodied by the *pāhātu* and *politai*,¹² introduced in Babylon during the first half of the 2nd

and possibly in BCHP 16: rev. 1–4, although the reading of the relevant passage in the latter rests almost totally on restorations.

6. Four such instances, all in fragmentary contexts, support the statement: CE 3 -124A: obv. 6' names the *politai* as the only addressees of a message concerning an appointment, but the vacant position is lost in a break (although it most assuredly was the *pāhātu*), CE 3 -129A₂: obv. 17' and BCHP 19: rev. 5'–6' record explicitly only the appointment (but the assumption that the only addressee would have been the *politai* seems fairly obvious), CE 3 -77A: obv. 26' has both (although the relevant passages are damaged here as well). See Appendix for a general overview.

7. CE 3 -93A: rev. 25.

8. For the identification of the É.I.GI.DU₃.A = *bīt tāmartu* with the theatre see van der Spek 2001: 447.

9. A thorough discussion of the two institutions appears in Boiy 2004: 194–209.

10. Van der Spek 1986: 64–5; Sherwin-White 1983: 268; Boiy 2004: 204–6; Grainger 1997: 804, with references. The evidence is less clear about the appointment, temporary substitution, and succession of the *šatammu* during the Hellenistic period. There are at least two known instances that would make a hereditary succession seem plausible, albeit not certain: Marduk-šuma-iddin and his son Bēl-rē'ūšunu both appear as *šatammus* during the 3rd century BCE, and a comparable situation is attested for Liblu and his father Akkad during the 1st century BCE. However, Marduk-šuma-iddin and Bēl-rē'ūšunu seem to have held the position simultaneously for some time, the son probably as a representative of the father. In fact, substitutes and representatives could replace the *šatammu*, as, e.g., CE 2 -168A rev. 12'–13' relates (a complete list of representatives of the *šatammu* in Boiy 2004: 200). Since intervention by the king in the appointment of the *šatammu* is explicitly recorded in the Diaries only once, during the Parthian period, when someone is appointed via royal letter as substitute of the *šatammu* in charge at that time (see below, p. 14 and n. 36), it is not easy to establish how the succession of the *šatammu* was arranged. See Boiy 2004: 200–1 and Van der Spek 2000 for further references and a prosopography of the *šatammus* of the Hellenistic period.

11. Generally speaking, the king did not necessarily have to go through the entire chain of command to carry out a political or administrative discourse (see Bertrand 2006: 91ff. for a discussion). On the other hand, the Babylonian documentation records instances in which the hierarchy of command is more thoroughly represented: see for instance BCHP 16: rev. 1–4, where the satrap appears in an assignment of a tract of land, most probably complying with a royal order, or CE 3 -134B: obv. 15 where one Mēnophilos (almost certainly a high-ranking official) appears as sender of letters to the king (but see below, n. 49) or, finally, CE 3 -124B: rev. 12'–13', where a letter of Hyspaosines of Mesēnē is first sent to the General of Akkad and then reported to the *pāhātu* and *politai*. Curiously enough, the same Diary then records the arrival in Babylon of a messenger of the king, bringing a letter about the same issue (a Parthian victory against Elam); this message seems to have been more detailed than the previous one. See below p. 16 and Appendix for more details.

12. It may be assumed that if no true change had been caused by this innovation, and the balance of powers had remained unaltered, the king would have continued to address the Babylonian community represented by the *šatammu* and *kiništu* of Esagila. See conclusions (pp. 238–40) for a fuller discussion.

century BCE.¹³ Furthermore, a change is evident also in the purpose and style of the letters:¹⁴ these two changes (addressee and style) can hardly be unconnected.

2.3. Language, Terminology and Distribution of the Letters

The terms most frequently referring to letters are *šipīštu*, *šaṭāru* (written ^{KUŠ}SAR^{MEŠ}), and *giṭṭu* (written ^{KUŠ}GĪD.DA). All bear the standard determinative for documents written on leather or parchment (KUŠ), and all terms have a long history. A complication is that it is not always clear whether the term specifically indicates that the words are being conveyed in the form of a letter: *šipirtu*, for instance, can mean “order”, “legal document” as well as “message”, “letter”.¹⁵ A similar ambiguity occurs in Greek terminology for letters, where it is sometimes difficult to distinguish between the administrative decision/order and its epistolary format: the sources themselves sometimes fail to tell whether a difference was perceived between *prostagma* and *epistolē*, between the order given by the king and the textual form which carried it to the addressees.¹⁶ By contrast, something which is much clearer in the Greek evidence is the neat difference between an official *epistolē* addressed by the king to a city and a *prostagma* intended for a use internal to the administration (Capdetrey 2007: 336–7, 339–41). This terminological division is not maintained in the Babylonian sources: since the kind of authority wielded by the *šatammu* and the *pāhātu* put them in the position to be the recipients both of messages concerning the citizenry in a general way and of more technical communications such as the appointment of officials, a clear dividing line can only be drawn according to the

13. The first letter openly addressed to them is recorded in CE 3 -155A: rev. 12–14 (no mention of letters occurs in the preserved part of the tablet, but the context definitely allows such a reconstruction). The idea that the Greek community was formally introduced in Babylon by Antiochus IV in or around 173/2 BCE has been put forward by Van der Spek several times with sound arguments (see Van der Spek 2005: 396 for a summary of the evidence and references to previous literature). At present, the most ancient reference to the *politai* is in BCHP 13: obv. 2, dated to May/June 172 BCE; another chronicle (BCHP 14, also published in Van der Spek 2005: 403–4) states explicitly that the *politai* had entered the city “at the command of king Antiochus” (obv. 2–3), although it is not certain whether reference is made to Antiochus III or IV. For instance, Boiy (2004: 204–9) argued that the first appearance of the *politai* is to be placed in CE 2 -187A: rev. 9’–10’, where the *pāhātu* appears just before a lacuna; since the governor and citizens always appear together in the sources, it would be reasonable to expect the same here. Although this option cannot be lightly discarded, the first lines of BCHP 14, mentioning the introduction of the *politai* in the city, give the impression that reference is being made to relatively recent events (the chronicle is dated to October/November 163 BCE). The question remains open.

14. See pp. 232–6 and conclusions (pp. 238–40).

15. The word is of course far older than the Diaries, its oldest attestations harkening back at least as far as the Old Babylonian period. CAD Š/III: 65ff, s.v. *šipirtu* has 1) order 2) legal document (often with det. KUŠ) 3) message, letter 4) work (in the plural). It is self-evident that in older periods the meaning of “letter” and the det. KUŠ were not part of the same concept. Anyway, a look at CAD Š/III: 66, s.v. *šipirtu* 2a reveals that the translation “legal document” is based on a (then) partial documentation: in fact, the sole example derived from the Diaries is based on S. Smith’s 1924 edition of the historical section of CE 1 -273B (Smith 1924: 150–9 and pl. 18), the remaining references coming from contracts and other kinds of texts (e.g., CT 49); but, as long as some of these documents can undoubtedly be dubbed “legal” (such as in the case of CT 49, 132, 168, 170 and others), what the passage from CE 1 -273B and the remainder of the examples from the Diaries clearly show is that the ^{KUŠ}*šipīštu* are actually letters, or legal documents *lato sensu*, especially when they detail laws and regulations issued by the central authorities. So I shall stick to the double meaning letter/legal document.

16. See Capdetrey 2007: 336–7, idem 2006: 107–9, and Cotton & Wörle 2007: 195–6. The definition of documents such as *prostagma* or *epistolai* was in fact dependent on individual perception: what the king saw as an *epistolē* could have been regarded as a *prostagma* by a subordinate addressee, since it came from the king and bore his authority.

content of the letter (if preserved) rather than by the term used to refer to it; the latter is not sufficiently clear to show if any real difference was perceived between, e.g., a *šipištu* and a *šaṭāru*.¹⁷

What language were the letters written in? There is no reason to assume it was anything other than Greek. If, as I suppose, royal letters addressed to Babylon were of a very similar kind to the correspondence recorded epigraphically in other parts of the empire, they must have been formulated in Greek and elaborated by the royal chancellery. Yet no Greek technical loanword appears in Diaries and Chronicles in connection with letters, whereas several Akkadian transcriptions of Greek words, let alone personal names, are recorded in cuneiform documents, belonging both to the less specialized vocabulary that a wider public could have known, e.g., *pompē* or *politai*, and to legal terminology, e.g., *graphē* (McEwan 1984) or *diagramma*. For instance, CE 1 -273B: rev. 34'-38' records in detail what seems to be the promulgation of a decision concerning land policy, dictated by the king in his residence in Sardeis, and later communicated to the Babylonians:¹⁸ one could have reasonably expected to find words as *diagramma* or *prostagma* used in such a context. The former designated a ruling issued by the king in his residence, usually regulating economic, fiscal or civil matters; it enjoyed a general validity, it was anonymous and it was formally notified to everyone with a position of responsibility in the administrative hierarchy. The latter addressed instead more contingent issues and was aimed at specific political or economic subjects.¹⁹ Either of the two could have fitted the events described in the Diary, yet they do not appear.

Finally, one would like to single out coherent patterns within the distribution of the letters over years and months, a discernible model for the timing and working of bureaucracy on the basis of the recurrence of specific administrative acts such as, for instance, the appointment of an official. However, the overall sample is just too poor to allow any meaningful inference to be drawn.²⁰ Furthermore, there are three attestations which cannot be placed within a specific month with certainty

17. ^{kuš}*šipištu* is the sole and exclusive designation for letters throughout the Seleucid period, while ^{kuš}_{SAR^{mes}} appears only from the Parthian conquest, after which it came to be used much more often than ^{kuš}*šipištu*. Whether or not this is somehow connected to the significant changes in the style and purpose of letters which occurred during the Parthian period (see pp. 16-18) is difficult to say. If this were the case, one might suppose that the different designations reflect different kinds of documents, but there is no evidence to support such a theory, and it is simpler to assume an evolution or change in the lexicon. More often than not, letters are for obvious reasons designated as *ša* LUGAL "of the king" (although there are instances in which letters were sent by subordinate officials). Starting with the end of the Seleucid dynasty, the name of the king is frequently mentioned, be it his actual name or the throne name (e.g., ^{kuš}*šipištu ša Dimitri*, ^{kuš}*šipištu ša Aršaka* LUGAL, ^{kuš}_{SAR^{mes}} *ša Aspasine* LUGAL, etc.).

18. See below, p. 13 and n. 34.

19. On *diagramma* and *prostagma*, their use and their differences see Capdetrey 2006: 107-9 and Dmitriev 2005: 293-4 with references to previous bibliography. The *diagramma* is very well known for Ptolemaic Egypt but almost totally unattested for the Seleucid kingdom; the only known attestations are an inscription from Colophon (published in Etienne & Migeotte 1998: 143-57) that can however be only tentatively assigned to a Seleucid king, and an explicit reference in a cuneiform text from Uruk (Sarkisian 1974, nr. 1, Van der Spek 1986: 222-32; idem 1993a: 74; idem 1995: 227-34), where the word is transcribed literally. It is, then, all the more puzzling that the term does not appear in the remainder of the cuneiform documentation of the Hellenistic period, particularly in contexts like that of CE 1 -273B: rev. 34'-38'.

20. For an overview of the relevant passages, including the dates in which mentions of letters occur, see the Appendix.

(BCHP 16,²¹ 19; CE 3 -105D: 10'). The only comment which can be made is about the distribution of letters between the Early Hellenistic/Seleucid and the Parthian periods: as can be seen in the Appendix, the letters are much more abundant in the latter (the ratio is almost 3:1). Now, although the uneven distribution of the material over the periods in question could be caused by mere accident of preservation, we should not be too swift to assume that this has no significance whatsoever. For, though it is true the Diaries are extant in greater numbers from the Parthian period, significant changes take place in their formulation: the historical sections grow more and more dense and accurate in the recording of the events, and the criteria for selecting these materials could have varied significantly.²² For purposes of this paper, it deserves mention that some new features emerge in the detailing of letters that may be due less to a shift in the technique relating to the redaction of the Diaries than to a change in the formulation and use of the letters themselves by the central authorities.²³

2.4. *Historical precedents*

Sound historical Mesopotamian parallels witness to the practice of addressing constituencies in the cities and to the use of parchment or papyrus in this kind of correspondence (as well as in other high-level branches of imperial administration). Compared to the Late Babylonian evidence, these parallels reveal both continuity and evolution. Although mostly addressed from one person to another,²⁴ the Neo-Assyrian correspondence does record community approaches, both active and passive, engaging king and citizenries such as the Babylonians in a dialogue covering political, military, administrative and cultic issues.²⁵ As noted above, on the evidence of extant sources the lion's share of royal letters from the Hellenistic period was addressed to collective subjects and governing bodies like the *šatammu* and Temple Council of Esagila or the *pāhātu* and *politai*.²⁶ Earlier parallels show that

21. On the strength of the mention of the *šatammu* Nergal-(ina-)teši-eṭir, BCHP 16 can be placed in the interval 236–222/1 BCE (see van der Spek 2000: 439).

22. This may be due, of course, to internal causes, such as a new philosophy regarding the purpose of the Diaries leading to a shift in the criteria determining the materials to be included. The reasons for such a shift could reside inside the semantic categories of divination or the management of the cognitive processes embedded in the shaping and fashioning of the Mesopotamian *Weltanschauung*; we simply don't know, and further treatment of this problem would lead us too far astray. Let us just assume that some significant change was here at stake.

23. See below, pp. 232–6.

24. In drawing up a balance, the exiguity of the letters sent by the king that have been excavated should be borne in mind. The most likely reason for this is that copies of royal letters were not filed for archival purposes (Villard 2006: 18).

25. See for instance the letter sent by Ashurbanipal to the Elders of Elam in response to their previous, collective approach (BM 132980, published in Waters 2002), or the letter addressed by the same king to the Babylonians (SAA XVIII 158). Evidence comes also from the correspondence of Ashurbanipal's predecessors: Sargon II was addressed by the Sheikhs of Tubliaš (SAA XVII 150–1) and petitioned by "city rulers" (SAA I 146–7), Sennacherib was approached by the "Magnates of the Hamureans" (SAA XVII 81), Esarhaddon wrote to "non-Babylonians" who had previously appealed to him (SAA XVIII 1), was addressed by the elders of the Sealand (SAA XVIII 86) and by the mayor, elders and principals of Aššur (SAA XVI 96–7). Besides this, a number of letters from Southern Babylonia seem to show that civic bodies or citizenries could be involved together with local administrators and governors of royal appointment in more or less joint approaches or negotiations with the Assyrian overlords. See Barjamovic 2004: 60–3 for discussion and further references.

26. Source biases such as, for example, the somewhat database-like nature and style of the Astronomical Diaries, which seldom (but with significant exceptions) account for specific personal names,

the Babylonians could draw on a long and established tradition when addressing or petitioning the king. Foreign powers could take advantage of this tradition in both peace and wartime. Before Alexander entered Babylon after defeating Darius III, he answered to representations made by the Babylonians following the battle of Gaugamela by sending the city a communication (*tēmu*) which reassured them about his will not to desecrate their temples (CE 1 -330: rev. 6'–7').²⁷ Such an undertaking was undoubtedly modelled upon similar, pre-existing patterns that were part of that tradition, as established on previous occasions such as the conquest of the city by Sargon or Cyrus (710/9 and 539 respectively).²⁸ The only letter mentioned in the Diaries before Alexander's message dates to the reign of Artaxerxes III (346 BCE),²⁹ although the poor state of the passage (the addressee is lost) does not allow any conclusion besides the fairly obvious fact that there could have been more.

One of the first instances of alphabetic scribes using their skill in the redaction of official documents on parchment is again recorded in the Neo-Assyrian corpus, in SAA XVII 2 (lines 15–22). Although in this case the scribe was actually forbidden by Sargon II to write messages in Aramaic on parchment, this occurrence shows that the expertise was sound and present and, most probably, already used for purposes other than official letter-writing in Sargon's chancellery.³⁰ That the use of papyrus or parchment written in Aramaic later found its way also into higher-level correspondence is shown by the decreasing number of cuneiform Akkadian letters sent by the provincial administration after Sargon and the contextual survival of a great number of clay *bullae* used to seal the rolls (Villard 2006: 19). The same tendency builds up during the Achaemenid period, for which more tangible and varied sources are available. A provincial dossier like that of the satrap of Egypt Aršāma, preserved on papyrus and parchment (Briant 1996: 435), the widespread presence of the alphabetic scribe in temple archives,³¹ and the use of parchment as a writing

could somehow offer a distorted view of the matters. It cannot be ruled out that the king addressed individuals as men in charge of something or private confidants more often than is recorded. However, the fact that letters were usually read in public meeting places or seats of assemblies such as the theatre or the House of Deliberation strongly supports my basic idea that the sending of letters was essentially a public phenomenon, possibly entailing debate and involving many individuals and groups rather than a few.

27. CE 1 -330: rev. 7': *a-na ē^{meš}-ku-nu ul er-ru-ub*, "into your "houses" I shall not enter". Del Monte correctly remarks that here "houses" must be understood as "temples" (Del Monte 1997: 5). A new edition of this Diary has recently been presented by Van der Spek (http://www.livius.org/cg-cm/chronicles/bchp-alexander/astromical_diary-330_01.html).

28. See Kuhrt 2007: 618–21.

29. CE 1 -346: rev. 13–15, 10[+x].XI 12 Art III = 9[+x].II 346 BCE (conversion tables from the Babylonian to the Julian calendar in Parker & Dubberstein 1946: 17, 33 and Boiy 2006, esp. the table on p. 94). Text: (13) ITU BI U₄.7.KAM lūNUN lū^{mu}-lu-u' 'x' [...] (14) [KUR U]RI^{ki} ina 'x x x x' GAR^{an}-ma ana E^{ki} 'KU₄-ma x x x' TA E^{ki} ana šu-ša-an^{ki} È ITU BI U₄.10+[x.KAM] (15) (blank) šī-pi^š-tu₄ šā LUGAL ana UGU [... ..]. Translation: "(13) That month, on the 7th, the prince, the. . . (14) [of Ak]kad in/at [... ..] established and in Babylon he entered [... ..] from Babylon to Susa he went out. That month, on the 10[+x]th (15) a letter of the king addressed to[... ..]. We have here the mention of a *šīpištu ša* LUGAL, as we find in later Diaries. The editors translate *šīpištu* as "royal edict" and *ana muhhi*, at the end of line 15, as "concerning . . ."; as for the latter, an alternative interpretation, supported by the small size of the lacuna on the right-hand edge of the tablet (a new astronomical section, separated by a scribal ruling, begins in the next line), is that it introduces the addressee of the royal message. Something like lūGAL ERIN₂^{meš} would fit the gap, although this is entirely speculative. The estimates of the number of missing signs are mine.

30. See SAA XVII: XV and 5 (see also picture on same page).

31. It should be mentioned that precisely during this phase the presence and employment of the *sepīru* in the administration reached its climax, with the alphabetic scribes taking up important po-

material attested in the Persepolis fortification texts³² definitely witness to its becoming prevalent. Furthermore, administrative information or correspondence on parchment or papyrus found an effective backbone in a renowned postal network (Briant 1996: 382–4; Capdetrey 2007: 348–9; Sherwin-White & Kuhrt 1993: 61–2), which could have profited from early advances made by its already sophisticated Neo-Assyrian predecessor (Villard 2006: 19–22). Finally, if we take Ctesias’ reference to the existence of *basilikai anagraphai* and *basilikai diphtherai* as true (although most likely he did not see the documents himself as he claims³³), this would constitute a further piece of evidence for the use of parchment documents at the highest levels of the Achaemenid administration, for such documents, we may guess, would have been a product of a branch of administration attached to the royal court.

3. Analysis

3.1. Classification

When preserved or reconstructed, the content and purpose of the royal letters can be roughly classified as follows:

- Announcement or implementation of decrees concerning civic and economic policies
- Appointment of officials
- Royal “propaganda”

As will become clear, such categories can sometimes overlap or seem quite arbitrary: nevertheless, they are adopted here as they support the identification of some trends within the extant documentation:

1) The first type of letter deals with administrative issues of primary concern for the city, generally land policy, temple policy and acts of benefaction by the king towards the city (*euergesia*): all these issues are deeply intertwined. This category mainly includes letters from the Seleucid period. I offer some examples.

a) CE 1 -273B: rev. 34’–38’ reports that, on the occasion of the First Syrian War, city lands and cattle donated by Antiochus I to the inhabitants of Babylon, Borsippa and Cutha were made subject to taxation.³⁴ A royal order, perhaps a *diagramma* or *prostagma*, was issued by the king in Sardis and transmitted to the Babylonians by his dignitaries in letter form; in response to these letters, a Babylonian delegation

sitions within temple administration – to wit, for instance, the case of a *sepīru* being admitted on a permanent basis into the ranks of the College scribes of the Ebabbar temple at Sippar, starting with year Cambyses 6 (Bongenaar 1997: 59–60). Moreover, according to MacGinnis (1995: 122–3) the office of *sepīru* stemmed from state and palace administration, a hypothesis maintained also by Bongenaar (1997: 46). On the *sepīru*, its origins and earliest attestations see also Pearce 1999.

32. At least twenty tablets (PF 58–77) mention the delivery of hides to treasuries, very likely for use in the manufacture of parchment: see Hallock 1969: 4 (discussion), 97–102 (text edition), while one text (PFa 27: Hallock 1978: 126) explicitly mentions a parchment document. Moreover, there are at least 26 more Elamite texts from the same archive mentioning either “Babylonian scribes (writing) on parchment” or simply “scribes writing on parchment” (see Henkelman 2008: 93 and nn. 207–8 for a survey). In this context, the Babylonian scribes are those who more frequently appear in connection with the issuing of *dumme*, “order, instruction”, the exact meaning of which is debated: is it a loan from Akkadian (*tēmu*)? See again Henkelman 2008: 147ff.

33. Sancisi-Weerdenburg 1987: 38–39. Ctesias’ sources appear to have been almost all oral, although this does not necessarily discredit the existence of the royal records he mentions.

34. Discussions in Capdetrey 2007: 347–54; Del Monte 1997: 33–5; van der Spek 1993a: 67ff.

went forth to Seleucia, most probably to negotiate conditions for the implementation of the regulation with the satrap.

b) Among texts dealing with land policy CE 2 -249B: rev. 15'–16' and BCHP 16: rev. 1–4 should be included. Both may be connected to the so-called Lehmann-text (MMA 86.11.299), to which I shall return later.

c) The chronicle ABC 13b (= BCHP 12): obv. 3'–8' states that the king sent a letter with orders for the *šatammu* of Esagila to provide 11 fat oxen, 100 fat sheep and 11 fat ducks for food offerings in Esagila and for the “ritual” of Seleucus and his sons during the *akītu* festival. Besides being unique in content among letters, it records a very generous donation, far richer than the public sacrifices which were usually performed on the occasion of a visit to the city by some important official.³⁵ Considering that many people would have benefited from the leftovers of this ritual, this act can be deemed a gift to the city by the king, one which could quite well fit the pattern, attested elsewhere, of the *cadeau supplémentaire*, intended to appease the city (Ma 2002: 195). In other words, this donation could have been triggered by a petition or *hypomnēma* from the Babylonians themselves, and the king could have answered, as kings often did, by going beyond the usual practice of patronage. It is anyway a clear case of *euergesia*, with the king trying to ensure the support of the city through a display of generosity.

d) The letter quoted in CE 2 -168A: rev. 12'–13', although reporting an appointment, can be cited here because of the nature of the official being appointed, the *zazakku* or “superintendent of temples”. This entry adds to the general picture of a coherent temple policy, extending that of Antiochus III in Asia Minor, which is now further supported by the new Heliodoros dossier attesting to Seleukos IV's appointment of an overseer of temples for Koile Syria and Phoenicia (Cotton and Wörrle 2007). The dossier is very close, in form and content, to the appointment of Nikanor as high priest of all sanctuaries in Seleucid Asia Minor by Antiochus III in 209 BCE (Cotton and Wörrle 2007: 195). Together with Chronicle ABC 13b and other evidence I will not discuss here, this signals the existence of a temple policy carried out by the Seleucids (here under Antiochus IV).

e) Lastly, an exception is constituted by CE 3 -140A: rev. 2'–3', where letters report the introduction of the Arsacid Era alongside the Seleucid one, which remained in use throughout the Parthian rule over Babylonia: it constitutes a unique decree, which would mark the beginning of a new regime with a public announcement made in the streets.

2) The second type of letter concerns the appointments of officials. The only example from the Seleucid period is that just discussed sub (d) above, all others dating to the Parthian age. There are eleven secure attestations of royal appointments by letter. These concern the most significant positions, both for Babylon and Babylonia,

35. The Diaries record several such instances, e.g., CE 2 -178C: rev. 19'–20' (one bull and 5 sheep offered by the chief *stratēgos* to the gods “for the life of king Seleucus, his wife and his sons”), CE 2 -171B: rev. 3'–4' (6 sheep sacrificed by the chief *stratēgos*), 6'–7' (3 sheep, again sacrificed to the gods by the chief *stratēgos* “for the life of the kings”), CE 3 -132D₂: rev. 13'–14' (one bull and 5 sheep sacrifice performed by an unknown official to the gods “for the life of the king and for his own”), CE 3 -129A₂: obv. 18'–19' (one bull and 3 sheep, offered by the *pāhātu* to the gods “for the life of the king and for his own”). The animals for the offerings were usually provided by the *šatammu* of Esagila and the Babylonians; unfortunately, the passages of Diaries which record the king's participation in important Babylonian festivals are either damaged (as in CE 2 -204C: rev. 14–18) or they give no figure (CE 2 -187A: rev. 5', 7', 10', 13', 14', 17'), so that it is impossible to make any comparison between the figure given by ABC 13b and other similar occurrences, in which the king supposedly would have provided the sacrificial animals himself.

ranging from the highest military authorities (such as the chief *stratēgos* or, in one instance, a representative of the king) to the *pāhātu* – who by that time must have been the highest civil authority, after having apparently supplanted the *šatammu* of Esagila in that role – or to the *šatammu* himself (CE 3 -124A: rev. 21’):³⁶

<i>Source</i>	<i>Appointed official</i>
CE 2 -168A: rev. 12’–13’	Overseer of temples (<i>zazakku</i>)
CE 3 -140A: rev. 5’–6’	General of Akkad
CE 3 -134B: obv. 16–17	Representative of the king (Bagayāša)
CE 3 -132B: rev. 23–25	General commander of Akkad (chief <i>stratēgos</i>)
CE 3 -129A ₂ : obv. 17’	<i>Pāhātu</i>
CE 3 -124A: obv. 6’–7’	Unknown
CE 3 -124A: rev. 21’	Substitute of the <i>šatammu</i> of Esagila
CE 3 -119C: obv. 11’–12’	Unclear; either General of Akkad or chief <i>stratēgos</i>
CE 3 -87A: rev. 15’–16’	Unknown (<i>pāhātu</i> ?)
CE 3 -77A: obv. 26’	<i>Pāhātu</i>
BCHP 19: rev. 5’–7’	<i>Pāhātu</i>

It seems that Parthia had a much stronger need to control the region tightly, resulting in close oversight of the most important positions and alternation of civilian and military officials (perhaps to avoid the formation of too independent local powers). One could also argue that this change was due to some kind of new policy in the administration of the city, which must have passed from Babylonian to Greek hands. Thus there is the chance that letters such as decrees of appointment were given a very different emphasis than before, as they were now read in the theatre (to which the compilers of the Diaries might have had access), and may have been deemed very important in terms of the city’s interests. Appointments were—at least from a formal point of view—a matter pertaining to the king only, as is evident from sources for the same practice from other areas of the realm.

3) The third type (encompassing the letters cited in the historical entries of CE 3 -140A: u.e. 3–4; CE 3 -132D2: rev. 14’ ff; CE 3 -124A: rev. 22’–23’; CE 3 -124B: rev. 12’–14’, 17’–19’; CE 3 -118A: rev. 18’–21’; CE 3 -118B: u.e. 3–5; CE 3 -90: obv. 30’–31’; CE 3 -87C: rev. 30’–32’) is what I dubbed royal “propaganda”. Although such a definition might sound quite simplistic, I think it fits the content of these letters, which appear only in the Parthian period and escape almost any possible classification drawn up for the rest of the Hellenistic correspondence.

On the evidence of the extant sources, letters of this kind share some basic features:

36. CE 3 -124A: rev. 21’: [. . .] *šá-su-ú šá mun-nu-ú šá* 1^{en} *x-x-x-x-x-a-a ina* ^{lu}šA.TAM^{mes} É.SAG.GÍL *ku-um* ^mx[. In spite of the difficulties in the reading of the damaged signs (see hand copy in CE 3: 270), it is very tempting to see in the adjective *x-x-x-x-x-a-a* (with the nisbe ending *-aya*) an ethnic designation. This would not have referred to a Babylonian (the standard designation for Babylonians in the Diaries being ^{lu}DUMU^{mes} E^{ki} or ^{lu}E^{ki}.^{mes}), nor could it have been a personal name, since it is not preceded by a *Personenkeil* but by the indefinite article *istēn*, normally used in this context to designate an individual out of a social or ethnic group. The first option coming to mind would be *Iamannāya* (i.e., Greek), but the traces do not apparently fit this, and probably the same would have rather been called *politēs*. It could nonetheless be a foreigner, being appointed to the position of *šatammu* in place of someone whose name is also lost. A brief discussion appears in Boiy 2004: 201–2 and n. 11.

a) Their content is usually related in direct speech, introduced by *umma* or *akkā'i ša*³⁷ at the end of standardized phrasings, where emphasis is placed on public readings at the gathering of the citizenry as, for example, “that day the letter of the king, which had been written to the *pāhātu* and *politai* who are in Babylon, was read in the theatre as follows: etc.” (U₄ BI^{kuš}SAR^{mes} LUGAL *šá ana muh-hi*^{lu}*pa-hat*^{E^{ki}} *u*^{lu}*pu-li-te-e šá ina*^{E^{ki}} *SAR^{mes} ina É.IGI.DU₈.A šá-su-ú um-ma*: CE 3 -124B: rev. 17’); furthermore, three Diaries report direct speech of the king in the first person singular (CE 3 -124B: rev. 17’–19’, CE 3 -118A: rev. 18’–21’, CE 3 -90: obv. 30’–31’).³⁸

b) The apparent lack of any tangible purpose in the sphere of administration.³⁹ The significance of these letters seems to be only narrative: unlike letters concerning land policy or appointments, they do not communicate or implement some ruling which could have practical consequences on everyday city life and administration.

37. *umma*: “saying, as follows”, particle introducing direct speech (AHw III: 1413, GAG: 176). For *akkā'i* (alone or used with *kī*) a first problem arises: CAD A/I: 273–274, ss.vv. *akkā'i* A-B, *akkā'iki*, AHw I: 29, ss.vv. *akkā'i*, *akkā'iki* and GAG: 174 have either interrogative particle “how?”, “how much/many?”, or temporal subjunction “as soon as” (but see Hackl 2007: 19–20 and n. 76, arguing against CAD A/I: 273–74, s.v. *akkā'i* B that this last usage is actually not attested, *akkā'i* being used only to introduce direct or indirect questions). None of them lists *akkā'i ša* as the Diaries have it, as a marker of direct speech. It could be argued that this use is an (as yet) unacknowledged innovation of the Late Babylonian period. *akkā'i ša* is unequivocally attested as a direct speech marker in CE 3 -118A: rev. 18’–21’, CE 3 -118B: u.e. 3–5, CE 3 -87C: rev. 30’–32’. In light of parallels it can be restored with almost absolute certainty in CE 3 -132D₂: rev. 14’ ff, and it may have occurred also in CE 3 -93A: rev. 26, although here *umma* is also possible, and CE 3 -90: obv. 31’. It seems fairly certain from a close examination of the texts that *akkā'i ša* performs in these cases roughly the same function as *umma*, introducing a kind of direct speech.

38. Proclamations of this kind are not unparalleled in earlier Diaries: CE 1 -330: rev. 6’–7’ records the address of Alexander to the Babylonians (see above, p. 231 and nn. 27–28), while ABC 10 (= BHP 3): rev. 3’–4’ reports the introduction of a new dating system by Seleucus following Antigonos’ expulsion from Babylon (for the reconstruction needed for this reading see Oelsner 1974: 136ff n. 33; Van der Spek 1992: 245ff; Stolper 1990; Geller 1990: 2 n. 8), and CE 3 -137A: rev. 8’–11’ relates the outcome of the clash between Mithridates I and Demetrius II in 138 BCE. Within the account of this war, introduced by the standard formula *alteme umma* (“I heard as follows: . . .”), the last entry quite unusually reports some kind of hortatory speech pronounced by Mithridates to Demetrius, granting him a peaceful exile in the land of Media at his side (rev. 10’–11’). This speech is introduced by another *umma*, suggesting (if only as a literary conceit) that the speech is reported *verbatim*. If he had simply “heard” about the battle, how could the scribe be able to quote this speech? The text of the latter may well be fictional, as the scribe would have been re-elaborating on rumors circulating in the city, in order to accommodate the story in the Diaries in a somewhat more “literary” fashion. However, if A. Kuhrt’s suggestion that the “I heard. . .” formula refers to public proclamations made by heralds is right (Kuhrt 1996: 53), then the quotation in the letter may have been *bona fide*. This hypothesis is supported by the fact that speeches of the same kind are eventually reported as being delivered to the citizenry by means of letters which were given a public reading. Finally, as soon as the historical context is considered it will become clear that there might have been room to exploit the deed of benevolence of Mithridates I to foster a political discourse: these events are to be placed in the troublesome years which saw the Parthian conquest of Babylonia by Mithridates I, prolonged warfare with Elymais, and finally an attempt at recovery by Demetrius II (for an accurate survey of this period see Assar 2006: esp. 93–4 with previous literature). Thus, if the speech is accepted as true or close to truth, its circulation could easily be explained through the king’s desire to exploit his own merciful attitude towards Demetrius in fostering the support of the Greeks and Macedonians living in the region, who had been earnestly requesting Demetrius’ intervention against him (Justin 36.1.1–6 and Josephus *Ant. Iud.* 13.184–6).

39. From this point of view, the letter quoted in CE 3 -140A: u.e. 3–4 might constitute a limited exception. In a very damaged context, a mention of “Antiochus and queen Laodice” (line 4) suggests either a confirmation of a royal cult (Del Monte 1997: 103–104) or of the old land grant made by Antiochus II via his wife Laodice and his sons. Both issues (especially the second one) could have potentially affected city life. However, the royal letter was quite uncommonly given a public reading in the streets, which would point to a propagandistic character of this specific communication to the city.

c) The content: all these letters are reports of major deeds or *res gestae* by the Arsacid king, most notably victories in battle. The events are reported to the *pāhātu* and *politai* and read in the theatre; this practice is widely attested in the Diaries, and it is comparable with similar evidence from the Greek world.⁴⁰ What was its purpose? The evidence suggests that it could have been to reassure about the strength of the Parthian dynasty and reconfirm the image of the Parthian kings as victors and defenders of Babylon and its inhabitants (be they Greek or native Babylonians) against external threats like the Elamites. On the other hand, these displays of power and victory could also have served to dissuade the *politai* from placing too much hope in some possible Greek “saviors” like Antiochus VII. In CE 3-129A₁: obv. 7’-8’ the *politai* are apparently summoned by a royal letter to the camp of the king: it is tempting to see here their involvement in the imminent war with Antiochus VII. This would clearly exemplify how and why propaganda was needed. To conclude, I would suggest that this kind of correspondence goes in the direction exemplified by the assumption of the title *philhellēn* by Parthian kings, which in the words of R. Fowler was “an opening gambit for a friendly dialogue with the Greek communities”.⁴¹ Prestige was a good instrument for the king to rely upon in exercising or negotiating his own authority.

Finally, more public displays of magnificence and victories by the Parthians are known, compare for instance the so-called Mithridates relief and, more importantly, the announcement of the victory against the Romans to Seleucia and its “senate” by Surena, an account of which is given by Plutarch.⁴²

3.2. A two-way dialogue?

So much for the active correspondence of the king. It is now necessary to look into the sources for a corresponding, “meaningful” response from the Babylonian institutions. In order to do so, it will be necessary to look also in passages not necessarily related to letters, but which can nonetheless prove useful to detect traces of a bottom-up interaction. Possible examples of such a response appear:

a) First, in those cases in which Babylonian ambassadors are reported to have gone in person before the king, probably bringing some kind of message on behalf

40. See van der Spek 2001: 447–8 for a discussion of the Greek habit of holding meetings in theatres. Another option is of course that the theatre was mainly used for its natural purpose (i.e., performances), and that these events offered a good chance to the sender of the letters of reaching a wider audience. Think for example to Flamininus’ address to all the Greeks at the Isthmian Games in Corinth in 196 BCE.

41. A discussion of the title and its assumption by the Parthian kings appears in Fowler 2005: 152–5 and nn. 89–90 with full references to previous literature.

42. Crassus 32. According to Plutarch, Surena put up a mockery of a Roman triumph to humiliate the Romans, in the very same terms in which the Greeks were formerly used to celebrate victories of their kings: compare the *pompē* made by the *politai* to honor Antiochus IV and the *pompē geloia* organized by Surena. This detail shows that the Parthians were indeed acquainted with Greek (and Roman) ways of celebrating victories, and that they could exploit this knowledge to bend or manipulate such communication techniques in order to foster their own agenda. Anyway, the public mockery was evidently directed at the people and took place in the streets (to be compared with the few instances of messages read in the streets of Babylon during the Parthian age: see above, p. 235 and n. 39), while Surena addressed the “senate” of Seleucia (possibly the *peliganes*) in a somewhat more “serious” way, trying to downplay the Romans showing them some “compromising” pieces of literature found among the booty. Again, this shows a direct effort aimed at appeasing or involving the governing bodies of a Greek city like Seleucia on the Tigris.

of the city, such as in CE 1 -273B: rev. 34'–38', CE 3 -140A: rev. 4'⁴³ or CE 3 -77A: obv. 31' (where it is reported that the *šatammu* departed for Media at the side of the king). We don't actually know whether the ambassadors were summoned or had been sent by the city on its own initiative: both options are possible. In any case, it is very likely that these Babylonian dignitaries carried with them messages (*hypomnēmata*) to be submitted to the proper authority, bearing instructions to negotiate relevant issues and make requests. These are precisely the circumstances under which a Hellenistic king could make a decision and issue a document in which he recalled the city's requests and explained if and how he would meet them, possibly allowing him to mould his discourse in the common language of *euergesia* (Capdetrey 2007: 340; Ma 2002: 182ff).

b) Secondly, in the Lehmann text⁴⁴ and other documents possibly relating to land policy like BHP 16, or CE 2 -249B: rev. 15'–16'. It is possible that the Lehmann text itself represents the Babylonian version of some kind of *hypomnēma* through which the Babylonians laid claim to the rights over certain tracts of land, which had been previously “donated” to them by Antiochus II's ex-wife Laodice and her sons.⁴⁵ The tablet, recording a statement by the *šatammu* before the *kiništu* of Esagila, was written in 173/2 BCE after an original on stele dated to 236 BCE, possibly to renew or confirm the claim: evoking past decisions or benefactions was a typical feature of mediation between king and cities.⁴⁶

c) Thirdly, in cases such as ABC 13b: obv. 3'–8' and CE 3 -77A: obv. 28'–30', from which it can be gathered that some kind of honour was decreed by the city for the king or his family, whether on the initiative of the city itself (as in the latter case) or on a royal “stimulus” (as in the former). Such honours were also instrumental to the discourse by which a civic community could express gratitude for a previously received gift and, at the same time, petition for further privileges and benefactions.⁴⁷ The gift of a great quantity of sacrificial animals

43. The relevant passage of this entry contains huge gaps. However, Van der Spek's reconstruction of the context and contention that the Babylonian authorities travelled to the Parthian court seems very reasonable (Van der Spek 2001: 449–50).

44. The text (MMA 86.11.229, with a duplicate BM 47926) owes its name to C. F. Lehmann-Haupt, who provided the first partial publication in an article dealing with a different issue (Lehmann 1892: 330 nn. 1–2). For a more up-to-date edition of the text see Van der Spek 1986: 241–8 (text nr. 11); English translations and commentaries in Sherwin-White and Kuhrt 1993: 128–129 and Van der Spek 1993a: passim (especially 69 and 76).

45. There seems to be no hard evidence, anyway, that Antiochus II ever divorced Laodice in order to conclude the marriage with Ptolemy II's daughter Berenice, by which the agreement that ended the Second Syrian War (260–253 BCE) was settled. See Martinez-Sève 2003.

46. A *hypomnēma* could acquire performative power itself, when the king chose to validate it by having it reproduced with the addition of only a few phrases granting royal approval and ordering to compliance. This way, the text of the petition became in effect a royal order addressed to the underlying administrative structure. This is a very well known practice of the Ptolemaic royal chancellery, and the fact that for the Seleucid realm it is attested almost only in southern Syria, formerly under Ptolemaic control, could give a clue as to its origin, although this should not be assumed too lightly: see Capdetrey 2006: 111–2.

47. Ma 2002: 201ff. For a tangible example of how a dialogue of this kind was framed see, for example, the epigraphic dossier recording the correspondence of Antiochus III and Zeuxis with the Heracleians between 196 and 193 BCE (Ma 2002: 340–5 [nr. 31]).

(as in ABC 13b) or the erection of a statue (as in CE 3 -77A: obv. 28'–30'⁴⁸), as isolated and fragmentary as they are, could well represent different stages of an ongoing discourse between the king and the city, a dialogue framed according to the language of *euergesia* and benefaction, a language well known both to the city and the king.

d) And lastly, in the only case in which messages from other officials are addressed to the king, i.e., in CE 3 -134B: obv. 15, where the letters sent by one Mēnophilos (most likely a royal agent, or maybe even a *pāhāt Bābili*) are mentioned.⁴⁹ The importance of this passage lies in the fact that it constitutes both an example of circulation of information within the administration, and a tangible example of bottom-up communication. Furthermore, this historical entry is the only one known to me to record the existence of a copy of a letter (GABA.RI ^{kuš?}šá'-tár[?]), although absolute certainty cannot be reached, again, due to the bad state of preservation of the Diary. Anyway, this reference to what was probably an *antigraphon* or a covering letter again sheds new light on the working of imperial bureaucracy within Babylonia.⁵⁰

Although these pieces of evidence are not entirely conclusive, they provide us with clues to the effect that the interaction between the king and Babylon must have worked in a very similar way to interactions between king and major cities in the rest of the empire.

4. Conclusions

I shall try to draw some conclusions:

1. The Seleucid correspondence seems to focus on a considerably wider range of issues than the Parthian correspondence. This is surprising if the overall figures are considered, for Parthian letters are almost three times as numerous as Seleucid ones. It seems that the use of letters becomes more and more specialized and stereotypical, although, of course, the alternative explanation that this reflects a change in habits of the scribes of the Diaries cannot be discarded entirely.

2. The Babylonian correspondence of the Hellenistic period reveals an interaction between the royal authority and the Babylonian “public”, although the nature and the state of the documentation make it difficult to reconstruct the details. The majority of the documents representing a greater predisposition towards negotiation between king and city date to the Seleucid period. From this perspective, the Arsacid correspondence seems to fulfil only two basic needs, one administrative and the other ideological: the appointment of officials and what I called royal “propa-

48. That this may have had some honorific connotation is highly speculative, of course. It is nonetheless interesting, since it is said that it was erected by the *šatammu* and *kiništu* of Esagila “by their own free will” (as a manifestation of *eunoia* towards the king and his business?), that offerings were performed before it and finally it is quite certain that the statue was that of a person (Del Monte 1997: 178–9).

49. Text: [ITU BI] U₄.KAM ^{kuš?}šá'-tár^{meš} šá ^mme-nu-pi-lu-su šá a-na LUGAL AD x[. . .]. Parallels for the use of the determinative-relative pronoun *ša* in the construction of relative clauses in the Diaries suggest, in my opinion, that Del Monte's interpretation and reconstruction of the passage (Del Monte 1997: 121), referring *ša* to *šatāru* rather than to Mēnophilos, is to be followed. The editors have “that' month'”, the 20th, leather documents of Menupilus, who to the king, the father' of. . . [.]” (CE 3: 195).

50. There is a possibility, of course, that those sent to the city were copies of the actual, official letters delivered through a hierarchical chain of command. This unique attestation is important in that it is evidence of specific administrative practices attested elsewhere (see, for example, the covering letter of Anaximbrotes relating to the famous Antiochus III dossier regarding the institution of a dynastic cult for Laodice: Welles 1934: 163).

ganda". Despite some sparse traces of initiatives by the Babylonians, the decline of the "dialogic" aspect of this interaction during the Parthian period seems evident. That the phase of major interaction corresponds to the same period in which the letters were addressed to the administrator of Esagila and the Babylonians is not surprising: approaches to a relatively more independent entity, such as the Babylonian temple community, must have required a greater degree of negotiation, while this was not necessary when dealing with directly subordinate authorities like the *epistatēs*.

3. Van der Spek has advocated the existence of two separate communities, i.e., the Babylonians headed by the *šatammu* and the *kiništu* on the one hand, and the Greek *politeuma* with its governor on the other (Van der Spek 2005). This picture does not need be substantially altered, but a reassessment of the political weight of the two communities is in order. The overwhelming prevalence of the Greek community during the Parthian period as addressee of royal letters seems to suggest that by that time it had replaced the traditional Babylonian institutions in the role of representative of the city before the king. Although a great deal of caution is needed, one could put forward the idea that the change, taking place in the passage from Seleucid to Parthian rule, was actually enforced by the latter. This deliberate policy could have been dictated by the well-known Parthian "philhellenism" attested by coinage, literature and epigraphy⁵¹ or, to put it in more practical terms, by the attempt to exploit the greater expertise of the Greek/Macedonian elite, introduced into the city by Antiochus IV, in international politics and military matters, in order to ensure a tighter form of control of a region which would become a crucial boundary zone for the centuries to come. On the other hand, this could lead to speculation about the social structure of Babylon in the Parthian period, and to redressal of the balance between the two communities by assuming that the introduction of the Greek *politeuma* might have been aimed at a more radical and inclusive rearrangement of the city. This would have made the community of the *politai* the only political subject, composed not only by ethnic Greeks, but by every individual or group that would have been entitled to join, by reason of his degree of hellenization or his commitment to the newly created hellenizing institutions; in other words, this reconstruction would not envisage an opposition between Greeks and Babylonians, but between *politai* and non-*politai*, with the latter left at the margins of the political life of the city. However, this hypothesis is supported only by a handful of Greek-Babylonian double names,⁵² by the possible, yet far from certain interpretation of the so-called "gymnasium inscription" as recording names of hellenized Babylonians as winners of an *agōn*,⁵³ and by the fact that the Babylonian compilers of the Diaries could access the theatre where the letters were read aloud before the Greek audience, allowing them to quote their content verbatim. It also contrasts with the continuing activity of the temple as an economic and cultural

51. There is evidence, of course, that the Parthians were familiar with the practice of addressing cities with letters (in Greek) also outside Babylon: see an inscription in Greek reporting a letter by king Artabanus (II or III) to the city of Susa about the validation of the election of a city treasurer during the 1st century CE. See Welles 1934: 299ff. (proposing Artabanus III) and Canali de Rossi 2004: 121ff. (Artabanus II).

52. Kuhrt & Sherwin-White 1993: 151ff.; Boiy 2004: 289–90 and 2005 with references and previous bibliography.

53. This conclusion is highly hypothetical: see again Van der Spek 2005: 406–7.

focus, as the late archive of Rahīm-Esu shows,⁵⁴ with references in the Diaries to conflicts between *politai* and Babylonians,⁵⁵ with a couple of letters addressed to the *šatammu* and Babylonians during the same period, with the statement made in BCHP 14 that the *politai* were actually Greeks,⁵⁶ and finally with the very fact that reference to the *politai* is sometimes made in the sources as to “the *politai* who are in Babylon” (*ša ina Bābili*), as though pointing to a separate group within the city.⁵⁷ But, again, the temple itself could have progressively entered into a sphere of more direct royal influence if, as it seems, a non-Babylonian could be appointed by the king as *šatammu*.⁵⁸ The latter appears as recipient of two letters during the Parthian period: the first one occurs in a context which is so fragmentary that hardly anything can be said about its content, while the second one (CE 3 -93A: rev. 24–26) very unprecedentedly turns out to carry orders imposing a heavy work obligation on the Babylonians themselves.⁵⁹ However, the two visions need not be mutually exclusive, and it is ultimately safer simply to assume that the Greek community enjoyed an increasing political influence and closer ties with the central authority, deriving also from the fact that its head, the *epistatēs*, was appointed by the king, and that a less important Babylonian community was relegated to the margins, having lost its role as the privileged interlocutor of the king, while retaining the temple and its daily life as its main, traditional focus.

To sum up: the Babylonian elite of the Hellenistic period may be portrayed as a “public”, one that could participate in the exercise of power while being distinct from the state, and made of citizens acting in common as an independent constituency. However, this Babylonian “public” played a fairly active role in an ongoing dialogue and negotiation with the royal authority as far as it was made up of Babylonians. The scope, language and frame of this dialogue can be compared with that held by the Seleucid king with other political subjects within the kingdom (esp. the cities of western Asia Minor); the Babylonians knew at least part of this language and tried to use it to their advantage, within a framework that would benefit them and the king at the same time. At least traces of a bottom-up relationship can be found; the advent of Parthian rule changed the overall political landscape, although apparently leaving some things unaltered. The Greek community of Babylon becomes the only political and administrative interlocutor, the Babylonians of Esagila being relegated to a somewhat marginal role. Although elements of innovation, both formal and substantial, are present in the discourse, the quality and intensity of the relationship between court and city seem to be declining together with the importance

54. An analysis of the archive is undertaken in Van der Spek 1998. Rahīm-Esu himself was probably not of Babylonian descent.

55. For instance in BCHP 14: obv. 1–7, CE 3 -124B: rev. 14’–16’, CE 3 -77B: rev. 16’. See Van der Spek 2005: 399–400 for a fuller treatment.

56. BCHP 14: obv. 2 (Van der Spek 2005: 403–44): “the Greeks, as they are called, the *p[ol]itai*”. The passage is very damaged, however, and the possible biases of the compiler of the Chronicle should perhaps be kept into account: in the eyes of a traditionalist Babylonian, those who joined the community and anointed themselves with oil (obv. 4) may have been Greeks tout court, even if they had an indigenous Babylonian origin.

57. See Boiy 2004: 206. This turns out not to be conclusive either, however, if the biases of the sources are considered: the very authors of the Diaries and Chronicles will have regarded themselves as the true Babylonians, and from the point of view of someone focusing on the temple, whichever option is preferred, they would have seen a community of *politai* as being something basically alien and separated.

58. See above, n. 36.

59. Reading and interpretation in Van der Spek 2001: 454.

of the Babylonians in the city, the dialogue becoming more of a royal monologue. As for this aspect, the evidence from the Parthian period is useful in suggesting an attempt at political manipulation by the imperial power, which openly tried to switch its interlocutors for the sake of some practical convenience, yet in the end resulting in the “linguistic” impoverishment of its counterpart. We could say, again using the words of J. Ma (2002: 206), that the shared, institutionalized language which had allowed the ruled to turn transactions into a dialogue had reverted to the state of being owned exclusively by the empire.

Appendix

Early Hellenistic and Seleucid

<i>date and reference</i>	<i>terminology</i>	<i>addressee(s)</i>	<i>subject</i>
CE 1 -330: rev. 6'–7' (Tašrīt: 8.X–5.XI 331 BCE)	1) <i>šipištu</i> 2) <i>tēmu ša Aliksandaris</i>	Unclear; probably the Babylonians and the “people of the land” (DUM ^{meš} E ^{ki} u UN ^{meš} [KUR])	Official address to the city (possibly the entire population): see above, p. 231 and nn. 27–8
CE 1 -273B: rev. 34'–38' (Addar, day 9 = 23.III 274 BCE)	^{kuš} <i>šipištu</i> (of the satrap of Akkad and the dignitaries of the king)	the Babylonians (^{lū} DUM ^{meš} E ^{ki})	Fiscal policy (<i>diagramma</i> ?); see above, p. 232 and n. 34
CE 2 -249B: rev. 15'–16' (Šabāt: 7.II–7.III 249 BCE)	Passage broken: probably ^{kuš} <i>šipištu</i>	[the <i>šatammu</i> of Esagila and] the Babylonians ([^{lū} ŠA.TAM É.SAG.GÍL u ^{lū} E ^{ki.meš})	Unclear; possibly land policy (<i>diagramma</i> ?)
CE 2 -241: 9'–10' (Ajjar: 19.V–17.VI 242 BCE)	^{kuš} <i>šipištu</i>	the Babylonians (^{lū} E ^{ki.meš})	Unknown (passage broken)
BCHP 16: rev. 1–4	Passage broken (van der Spek proposes [^{kuš} <i>šipirtum ša</i>] ^{lū} GAL. [UKKIN?], “a letter of the satrap”)	the <i>šatammu</i> of Esagila Nergal-(ina-)teši-eṭir	Possibly land policy (<i>prostagma</i> ?)
ABC 13b (= BCHP 12): obv. 3'–8' (before Nisan, day 8, 88 SE = 7.IV 224 BCE)	^{kuš} <i>šipištu ša</i> LUGAL	the <i>šatammu</i> of Esagila, Nergal-(ina-)teši-eṭir	Assignment of sacrificial animals at the king's command (<i>prostagma</i>)
CE 2 -168A: rev. 12'–13' (Arahsamnu, day 6 = 20.XI 169 BCE)	^{kuš} <i>šipištu ša</i> LUGAL	a jeweller (^{lū} KAB.SAR), brother of the <i>šatammu</i> , and possibly the <i>šatammu</i> himself together with the temple council	Appointment of a <i>zaza-kku</i> (superintendent of temples)

60. The passage is damaged and its interpretation problematic, although a letter was probably mentioned in the text: according to Del Monte's reconstruction (1997: 90) it is possible that the *pāhāt Bābili* and the *politai* might have received a letter of the king via the chief *stratēgos*. This, however, is far from certain and the possibility that the royal message was addressed simultaneously to the *politai* community and to the chief *stratēgos* cannot be ruled out.

61. The gap in the central part of the tablet, between the sender (king Demetrius) and the possible addressee is far too wide to allow for any reasonable interpretation to be made about the latter; possibly more addressees or the content of the royal message were lost in the break. Del Monte (1997: 95) has a different translation for ^{lū}GAL ERIN₂^{meš} *šá* É LUGAL ^{lū}á-tá' *gab-bi*: “tutti i generali delle truppe regie”.

CE 3 -155A: rev. 12–14 (Dûzu: 26.VI–25.VII 156 BCE)	Passage broken: probably ^{kuš} <i>šipištu ša</i> LUGAL. A messenger of the king (DUMU <i>šipri ša</i> LUGAL) is mentioned	[<i>pāhātu</i> and] <i>politai</i> and the chief <i>stratēgos</i> ⁶⁰	Unclear; possibly some judicial issue (Del Monte 1997: 90–1)
CE 3 -144: obv. 14' (Ulûl, day 17 = 8.IX 145 BCE)	^{kuš} <i>šipištu ša Dimiṭri</i> [LUGAL]	Unclear; perhaps “the commander of all the troops of the Royal House” (CE 3: 94–95) ⁶¹	Unknown

Parthian

CE 3 -140A: rev. 2'–3' (Simān: before 2.VII 141 BCE) rev. 5'–6' (Simān: day 22 = 2.VII 141 BCE)	^{kuš} GÍD.DA ^{kuš} GÍD.DA	the entire population of Babylon <i>pāhātu</i> and <i>politai</i>	Introduction of the Arsacid Era Appointment of a new General of Akkad (<i>prostagma</i>)
CE 3 -140A: u.e. 3–4 (Dûzu: 10.VII–8.VIII 141 BCE)	^{kuš} <i>šaṭar</i> ^{meš}	Unclear: possibly the entire population of Babylon (the message was probably read in the streets at the king's command)	Confirmation of a pre-existing royal cult (Del Monte 1997: 103–4) or of the old land grant made by Antiochus II and Laodice
CE 3 -137B: rev. 19'–20' (Simān, day 18 = 20.VI 138 BCE)	[^{kuš} <i>šipi</i>]štu ša <i>Aršaka</i> LUGAL	Unknown	Judicial issue (death sentence for a <i>stratēgos</i> ?)
CE 3 -134B: obv. 15–16 (Tašrīt, day 20 = 21.X 153 BCE) obv. 16–17 (Tašrīt, day 23 = 24.X 135 BCE) obv. 17 (Tašrīt: between 25.X and 30.X 135 BCE)	^{kuš} <i>šaṭar</i> ^{meš} ša <i>Mēnophilos</i> <i>ana</i> LUGAL ^{kuš} <i>šaṭar</i> ^{meš} ša LUGAL GABA.RI ^{kuš} <i>šaṭar</i> ^{meš}	The king Recipient unknown; most probably the <i>pāhātu</i> and <i>politai</i> Recipient unknown	Unknown (context broken) Appointment of Bagayāša as representative of the king Copy of a previous letter (<i>antigraphon</i>)?
CE 3 -132B: rev. 23–25 (Tašrīt, day 24 = 1.XI 133 BCE)	^{kuš} SAR ^{meš} ša <i>Aršaka</i>	<i>pāhātu</i> and <i>politai</i>	Appointment of a new chief <i>stratēgos</i>
CE 3 -132D ₂ : rev. 14' ff (Ṭebēt: 5.I–2.II 132 BCE)	Unknown (van der Spek proposes ^{kuš} GÍD.DA)	[<i>pāhātu</i> and] <i>politai</i>	Royal propaganda? ⁶²
CE 3 -132D ₁ : rev. 29' (Ad-dar, day 14 = 18.III 132 BCE)	^{kuš} SAR ^{meš} ša LUGAL	Unknown	Unknown
CE 3 -129A ₁ : obv. 7' (Nisan: between 14.IV and 2.V 130 BCE) obv. 8' (Nisan: between 14.IV and 2.V 130 BCE) obv. 12' (Nisan: after 2.V 130 BCE)	^{kuš} <i>šipištu ša</i> LUGAL ^{kuš} <i>šipištu ša</i> LUGAL ^{kuš} <i>šipištu ša</i> LUGAL	[<i>pāhātu</i> and?] <i>politai</i>	Summoning of the <i>politai</i> to the encampment of the king (see Del Monte 1997: 130–1) idem Unknown

62. In light of the parallels from the same period, anyway, ^{kuš}SAR^{meš} (or even ^{kuš}*šipištu*) seems more likely.

CE 3 -124A Ab (12.VIII–10.IX 125 BCE)	Unknown (it is uncertain whether two different letters are cited or if the same is mentioned twice)	Unknown (<i>pāhātu</i> and <i>politai</i> ?)	1) Appointment of a non-Babylonian as substitute <i>šatammu</i> of Esagila (see above, n. 36) 2) Royal propaganda?
CE 3 -124B: rev. 12'–14' (Ṭebēt, day 2 = 8.I 124 BCE) rev. 17'–19' (Ṭebēt: after 21.I 124 BCE) rev. 20' (Ṭebēt: after 21.I 124 BCE)	kuš ^{SAR} meš <i>ša Aspasine</i> LUGAL kuš ^{SAR} meš [LUGA]L KIN ² .GI ₄ LUGAL (a message of the king?) ⁶³	the General of Akkad; [<i>pāhātu</i> and] <i>politai</i> <i>pāhātu</i> and <i>politai</i>	Royal propaganda Royal propaganda
CE 3 -119C: obv. 11'–12' (Ajjar, day 4 = 23.V 120 BCE)	kuš ^{SAR} meš <i>ša</i> LUGAL	<i>pāhātu</i> and <i>politai</i>	Appointment involving a son of the regent Bagayāša and a certain Urrahšu (context damaged)
CE 3 -118A: rev. 18'–21' (Tašrīt, day 15 = 18.X 119 BCE)	kuš ^{SAR} meš <i>ša Aršaka</i> LUGAL	<i>pāhātu</i> and <i>politai</i>	Royal propaganda
CE 3 -118B: u.e. 3–4 (Arahsamnu: 3.XI–2.XII 119 BCE)	Unknown (<i>ša</i> LUGAL?) ⁶⁴	[<i>pāhātu</i> and] <i>politai</i>	Royal propaganda
CE 3 -105D ⁶⁵ : 10'	kuš ^{SAR}	Unknown	Unknown
CE 3 -93A: rev. 24–26 (Ab: 31.VII–29.VIII 94 BCE)	kuš ^{SAR} meš (<i>ša</i> LUGAL?)	the <i>šatammu</i> of Esagila and the Babylonians (lúŠA.TAM É.SAG.GÍL u lúE ^{ki} .meš)	Work obligation imposed on the Babylonians? (see Van der Spek 2001: 454)
CE 3 -90: obv. 30'–31' (Kislīm: 23.XI–22.XII 91 BCE)	kuš ^{SAR} meš (<i>ša Aršaka</i> LUGAL: the letter is probably brought by a royal messenger; see reconstruction proposed by Del Monte, 1997: 169)	<i>pāhātu</i> and <i>politai</i>	Royal propaganda
CE 3 -87A: rev. 15'–16' (Ulūl, day 21 [?] = 12.IX 88 BCE)	Unknown	<i>pāhātu</i> and <i>politai</i> (passage broken, but the context supports this solution)	Appointment of a <i>politēs</i> from Kar-Aššur to an unknown position
CE 3 -87C: rev. 30'–32' (Ad-dar, day 3 = 18.II 87 BCE)	kuš ^{SAR} meš (<i>ša</i> LUGAL?)	<i>pāhātu</i> and <i>politai</i> (addressee unspecified, but the letter is read in the theatre)	Royal propaganda

CE 3 -129A: obv. 17' (Ajjar: between 20.V and 27.V 130 BCE) obv. 20'–21' (Ajjar, day 24 = 4.VI 130 BCE) obv. 22'–23' (Ajjar: after 4.VI 130 BCE)	k[^u s]šip]ištu <i>ša</i> LUGAL kuš[šipištu Unknown; passage broken	the <i>politai</i> (the addressee is not explicitly stated, but the context supports this solution) Unknown [the <i>šatammu</i> of Esagila and] the Babylonians	Appointment of a <i>politēs</i> to the position of <i>pāhātu</i> Unclear, perhaps having to do with one Himeros, <i>rab kumāri</i> of the Treasury Unclear, possibly an appointment
---	--	---	---

CE 3 -82A: rev. 19'–20' (Tašrīt, day 7 = 3.X 83 BCE)	kuš ^{SAR} meš	[<i>pāhātu</i> and] <i>politai</i>	Unknown
CE 3 -79: rev. 9'–10' (Ulūl, day 20 = 13.IX 80 BCE)	kuš ^{šipirtu} ša x[(the sender was stated: possibly LUGAL or some other intermediate official)	Unknown	Royal propaganda?
CE 3 -77A: obv. 26' (Ajjār: before 22.V 78 BCE)	kuš ^{SAR} meš	the <i>politai</i>	Appointment of a <i>politēs</i> to the position of <i>pāhātu</i>
BCHP 19: rev. 5'–7' (year and month unknown)	kuš ^{šipištu} ša LUGAL	Unspecified; very likely the <i>politai</i>	Appointment of a new <i>pāhātu</i>

CE 3 -124A: obv. 6' (Nisan: 16.IV–15.V 125 BCE) obv. 7' (Nisan: 16.IV–15.V 125 BCE)	[ku] ^{šSAR} meš ša LUGAL [kuš ^{SAR}]meš ša LUGAL (it is uncertain whether two different letters are cited or if the same is mentioned twice)	the <i>politai</i>	1) Appointment of a new <i>pāhātu</i> (the relevant passage is damaged, but the context supports this solution)
---	--	--------------------	---

Abbreviations

ABC = Grayson, A. K. 1975

CE 1 = Sachs, A., & Hunger, H. 1988

CE 2 = Sachs, A., & Hunger, H. 1989

CE 3 = Sachs, A., & Hunger, H. 1996

BCHP = Van der Spek, R. J., & Finkel, I. L. 2004

SAA I = Parpola, S. 1987

SAA XVI = Luukko, M., & Van Buylaere, G. 2002

SAA XVII = Dietrich, M. 2003

SAA XVIII = Reynolds, F. 2003

References

Assar, G. F.

2006 A Revised Parthian Chronology of the Period 165–91 BC. *Electrum* 11: 87–158.

63. This is quite puzzling: ¹⁶KIN.GI₄.A, which appears in this very Diary and others, means just “messenger” (*mār šipri*), while here the translation as “message” is unavoidable, since the Diary goes on to say that this KIN.GI₄ LUGAL “was read”. Considering that this passage follows the description of a sacrifice, arranged by the Babylonians for the same messenger who had brought the letter addressed to the *pāhātu* and *politai* and mentioned previously in the same Diary, it could be assumed that the same message was read to the Babylonians too. This, however, remains highly speculative.

64. It would be safe to assume that all the letters used for propaganda were issued on behalf of the king.

65. The dating of this fragment is far from certain, as is the month to which it was related. See Del Monte 1997: 163 n. 271 and CE 3: 397.

Barjamovic, G.

- 2004 Civic institutions and self-government in Southern Mesopotamia in the mid-first millennium BC. Pp. 47–98 in *Assyria and beyond: studies presented to Morgens Trolle Larsen*, ed. J. G. Dercksen. PIHANS 100. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Bertrand, J.-M.

- 2006 Réflexions sur les modalités de la correspondance dans les administrations hellénistiques. La réponse donnée par Antiochos IV Épiphanes à une requête des Samaritains (Flavius Josèphe, Antiquités juives 12.258–264). Pp. 89–104 in *La circulation de l'information dans les états antiques*, ed. L. Capdetrey and J. Nelis-Clément. Ausonius Éditions, Études 14. Paris: De Boccard.

Boiy, T.

- 2004 *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon*. OLA 136. Leuven: Peeters.
 2005 Akkadian-Greek Double Names in Hellenistic Babylonia. Pp. 47–60 in *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1–4 July 2002*, ed. W. H. van Soldt et al. PIHANS 102. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
 2006 Aspects chronologiques de la période de transition. Pp. 37–100 in *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques (vers 350–300 av. J.-C.)*. Actes du colloque au Collège de France (22–23 novembre 2004), ed. P. Briant & F. Joannès. Persika 9. Paris: De Boccard.

Bongenaar, A. C. V. M.

- 1997 *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: its administration and its prosopography*. PIHANS 80. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Briant, P.

- 1996 *Histoire de l'empire perse: De Cyrus à Alexandre*. Paris: Fayard.

Canali de Rossi, F.

- 2004 *Iscrizioni dello Estremo Oriente Greco: un repertorio*. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 65. Bonn: Habelt.

Capdetrey, L.

- 2006 Pouvoir et écrit: production, reproduction et circulation des documents dans l'administration séleucide. Pp. 105–25 in *La circulation de l'information dans les états antiques*, ed. L. Capdetrey & J. Nelis-Clément. Ausonius Éditions, Études 14. Paris: De Boccard.
 2007 *Le pouvoir séleucide. Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312–129 avant J. C.)*. Collection Histoire. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Cotton, H. M., & Wörle, K.

- 2007 Seleukos IV to Heliodoros: A new dossier of royal correspondence from Israel. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 159: 191–205.

Del Monte, G. F.

- 1997 *Testi dalla Babilonia ellenistica. Vol. I: Testi cronografici*. Studi Ellenistici IX. Pisa: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

Dietrich, M.

- 2003 *The Babylonian correspondence of Sargon and Sennacherib*. SAA 17. Helsinki: Helsinki University Press.

Dmitriev, S.

- 2005 *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Oxford: Oxford University Press.

Étienne, R., & Migeotte, L.

- 1998 Colophon et les abus des fermiers des taxes. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 122: 143–57.

- Fowler, R.
2005 'Most Fortunate Roots': Tradition and Legitimacy in Parthian Royal Ideology. Pp. 125–56 in *Imaginary Kings: Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, ed. O. Hekster & R. Fowler. Oriens et Occidens 11. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Geller, M. J.
1990 Babylonian astronomical diaries and corrections of Diodorus. *BSOAS* 53: 1–7.
- Grainger, J. D.
1997 *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*. Leiden: Brill.
- Grayson, A. K.
1975 *Assyrian and Babylonian Chronicles*. TCS 5. Locust Valley, NY: Augustin. Repr. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000.
- Hackl, J.
2007 *Der subordinierte Satz in den spätbabylonischen Briefen*. AOAT 341. Münster: Ugarit-Verlag.
- Hallock, R. T.
1969 *Persepolis Fortification Tablets*. OIP 92. Chicago: The University of Chicago Press.
1978 Selected Fortification Texts. *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran* 8: 109–36.
- Henkelman, W. F.M.
2008 *The other gods who are: studies in Elamite-Iranian acculturation based on the Persepolis fortification texts*. Achaemenid History 14. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Hunger, H., & Pingree, D.
1999 *Astral Sciences in Mesopotamia*. HdO 44. Leiden: Brill.
- Kuhrt, A.
1996 The Seleucid Kings and Babylonia: New Perspectives on the Seleucid Realm in the East. Pp. 41–54 in *Aspects of Hellenistic Kingship*, ed. P. Bilde et al. Studies in Hellenistic civilization 7. Aarhus: Aarhus University Press.
2007 'Ex Oriente Lux': how we may widen our perspectives on ancient history. Pp. 617–32 in *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt*, ed. R. Rollinger, A. Luther & J. Wiesehöfer. Oikoumene 2. Frankfurt am Main: Verlag Antike.
- Kuhrt, A., & Sherwin-White, S. M.
1993 *From Samarkhand to Sardis: a new approach to the Seleucid Empire*. London: Duckworth.
- Lehmann, C. F.
1892 Noch einmal Kassû: Kíssiôi, nicht Kossaîoi. *ZA* 7: 328–34.
- Luukko, M., & Van Buylaere, G.
2002 *The political correspondence of Esarhaddon*. SAA 16. Helsinki: Helsinki University Press.
- Ma, J.
2002 *Antiochos III and the cities of Western Asia Minor*. Reprinted, Oxford: Oxford University Press.
- MacGinnis, J.
1995 *Letter orders from Sippar and the administration of the Ebabbara in the Late-Babylonian period*. Poznan: Bonami.
- Martinez-Seve, L.
2003 Laodice, femme d'Antiochos II: du roman à la reconstruction historique. *Revue des Études Grecques* 116: 690–706.
- McEwan, G. J.P.
1984 A Greek Legal Instrument in Hellenistic Uruk. *AoF* 11: 237–41.

- Oelsner, J.
 1974 Keilschriftliche Beiträge zur politischen Geschichte Babyloniens in den ersten Jahrzehnten der griechischen Herrschaft (331–305 v. u. Z.). *AoF* 1: 129–51.
- Parker, R. A., & Dubberstein, W. H.
 1946 *Babylonian Chronology, 626 BCE – A. D. 45*. Chicago: University of Chicago Press.
- Parpola, S.
 1987 *The correspondence of Sargon II. Pt. 1: Letters from Assyria and the West*. SAA 1. Helsinki: Helsinki University Press.
- Pearce, L. E.
 1999 *sepīru* and ¹⁴A.BA: Scribes of the Late First Millennium. Pp. 355–68 in: *Languages and cultures in contact: at the crossroads of civilizations in the Syro-Mesopotamian realm. Proceedings of the 42nd RAI*, ed. K. van Lerberghe & G. Voet. OLA 96. Leuven: Peeters.
- Rochberg-Halton, F.
 1991 Babylonian Astronomical Diaries. *JAOS* 111: 323–32.
- Reynolds, F.
 2003 *The Babylonian correspondence of Esarhaddon and letters to Assurbanipal and Sin-šarru-iškun from northern and central Babylonia*. SAA 18. Helsinki: Helsinki University Press.
- Sachs, A., & Hunger, H.
 1988 *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia. Vol. I. Diaries from 652 BCE to 262 BCE*. ÖAW, Denkschriften 195. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
 1989 *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia. Vol. II. Diaries from 261 BCE to 165 BCE*. ÖAW, Denkschriften 210. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
 1996 *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia. Vol. III. Diaries from 164 BCE to 61 BCE*. ÖAW, Denkschriften 247. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Sancisi-Weerdenburg, H.
 1987 Decadence in the empire or decadence in the sources? From source to synthesis: Ctesias. Pp. 33–46 in *Sources, structures and synthesis: proceedings of the Groningen 1983 Achaemenid History Workshop*, ed. H. Sancisi-Weerdenburg. Achaemenid History 1. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Sarkisian, G. Ch.
 1974 Greek Personal Names in Uruk and the Graeco-Babyloniaca Problem. *ActAnt* 22: 495–503.
- Sherwin-White, S. M.
 1983 Babylonian Chronicle Fragments as a Source for Seleucid History. *JNES* 42: 265–70.
- Smith, S.
 1924 *Babylonian historical texts relating to the capture and downfall of Babylon*. London: Methuen.
- Stolper, M. W.
 1990 Chronicle of the Diadochi r. 3 f. *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires* 1990/1, no. 7: 4–5.
- Van der Spek, R. J.
 1985 The Babylonian Temple during the Macedonian and Parthian Domination. *Bibliotheca Orientalis* 42: 541–62.
 1986 *Grondbezit in het Seleucidische Rijk*. Amsterdam: VU Uitgeverij.
 1993a New Evidence on Seleucid Land Policy. Pp. 61–77 in *De Agricultura. In Memoriam Pieter Willem de Neeve (1945–1990)*, ed. H. Sancisi-Weerdenburg et al. Dutch monographs on ancient history and archaeology 10. Amsterdam: Gieben.

- 1993b The Astronomical Diaries as a source for Achaemenid and Seleucid History. *Bibliotheca Orientalis* 50: 91–101.
- 1998 Cuneiform Documents on Parthian History: The Rahimesu Archive. Materials for the study of the standard of living. Pp. 205–58 in: *Das Partherreich und seine Zeugnisse. The Arsacid empire: sources and documentation. Beiträge des internationalen Colloquiums, Eutin (27.–30. Juni 1996)*, ed. J. Wiesehöfer. Historia Einzelschriften 122. Stuttgart: Steiner.
- 2000 The *šatammus* of Esagila in the Seleucid and Parthian Periods. Pp. 437–46 in *Assyriologica et semitica: Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*, ed. J. Marzahn & H. Neumann. AOAT 252. Münster: Ugarit-Verlag.
- 2001 The theatre of Babylon in cuneiform. Pp. 445–56 in *Veenhof Anniversary Volume. Studies presented to Klaas R. Veenhof on the occasion of his sixty-fifth birthday*, ed. W. H. van Soldt et al. PIHANS 89. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- 2005 Ethnic segregation in Hellenistic Babylon. Pp. 393–408 in *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1–4 July 2002*, ed. W. H. van Soldt et al. PIHANS 102. Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten.
- Van der Spek, R. J., & Finkel, I. L.
 2004 *Babylonian Chronicles of the Hellenistic Period*. <http://www.livius.org/cg-cm/chronicles/chron00.html>.
- Villard, P.
 2006 Acheminement et réception de la correspondance royale dans l'empire néo-assyrien. Pp. 17–33 in *La circulation de l'information dans les états antiques*, ed. L. Capdetrey and J. Nelis-Clément. Ausonius Éditions, Études 14. Paris: De Boccard.
- Waters, M.
 2002 A Letter from Ashurbanipal to the Elders of Elam (BM 132980). *JCS* 54: 79–86.
- Welles, C. B.
 1934 *Royal Correspondence in the Hellenistic period: A Study in Greek Epigraphy*. New Haven: Yale University Press.

La liste Lú A et la hiérarchie des fonctionnaires sumériens

Alexandra Bourguignon

BRUXELLES

Dans la présente communication, je chercherai à déterminer si les hauts fonctionnaires répertoriés dans la liste lexicale thématique Lú A – attestée par de nombreux témoins dès Uruk IV et tout au long du III^e millénaire – sont classés selon un ordre hiérarchique strict ou aléatoire. Pour ce faire, j’analyserai, outre les critères classificatoires internes à la liste, quelques textes administratifs d’Uruk (Uruk III) et de Fara (ED IIIa)¹, qui, dans la mesure où ils attribuent une quantité variable de denrées aux différents hauts fonctionnaires mentionnés, pourraient nous éclairer sur l’organisation de la société sumérienne et l’importance accordée à chaque fonction.

H. J. Nissen avance que « bien que nous ne comprenions pas tous les termes de cette liste (sc. Lú A), il est cependant tout à fait évident que les titres, les noms de métiers et les désignations de fonctions n’ont pas été classés arbitrairement (dans le texte), mais qu’au contraire, ils suivent ici un ordre déterminé »²; c’est également l’opinion de N. Veldhuis³. Cela peut sembler évident d’après certains critères classificatoires internes à la liste. En premier lieu, la nette distinction opérée entre les termes précédés de NAM₂, « maître », qui sont une dizaine, tous placés en tête de liste – sauf un, le *nam₂-gara₂*, le « maître de la production de crème » (21)⁴ – et les autres, précédés pour la plupart de GAL, « chef », mais aussi de SANGA, TUR, MES, *abgal*, *arkab₂*, MUŠ₃, GADA, SIG₇, *lagar*, TAR, et d’autres signes dont la valeur déterminative est moins claire.

1. J’ai choisi ces deux villes pour les raisons suivantes : aux périodes susmentionnées, elles fournissent les plus beaux exemples de la liste Lú A et une quantité de tablettes administratives suffisante, je l’espère, pour donner une idée de la vie économique fidèle à la réalité de l’époque.

2. H. J. Nissen, P. Damerow, R. K. Englund, *Frühe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient: Informationsspeicherung und –verarbeitung vor 5000 Jahren*, Bad Salzdetfurth, 1991, p. 156.

3. N. Veldhuis, *The Archaic Lexical Corpus* (DCCLT; Berkeley, 2003–2004) §4 ; <http://cdl.museum.upenn.edu/dcclt/intro/arch_intro.html> (18/07/08, 14h10) : « It is very likely that the list of professions, Lu A, was organized along hierarchical lines ». Voir également W. von Soden, *Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient* (Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur / Wiesbaden: Franz Steiner, 1974) 11–16 (« IV. Zur Struktur der wissenschaftlichen Literatur in Babylonien »), notamment p. 13, où il s’interroge sur le fait que les Sumériens n’utilisaient pas toutes les ressources de leur langue dans les œuvres lexicales.

4. Les nombres entre parenthèses renvoient au numéro d’ordre des termes de la liste Lú A (voir en annexe).

Ensuite, le fait que le premier terme de la liste, ŠITA GIŠ *nam₂*, représente le premier personnage de la cité, le « souverain », si l'on en croit la valeur des signes qui le composent : en effet, comme ŠITA.GIŠ (cf. *šita₂*) peut signifier « massue », le ŠITA GIŠ *nam₂* pourrait être le « maître de la massue » dans le sens de « détenteur du plus grand pouvoir » et donc le « roi »⁵. En outre, cette lecture correspond à la traduction akkadienne *šarru*, proposée dans la série LÚ-ša du II^e millénaire⁶.

Mais qu'en est-il des autres termes ? Sont-ils absolument tous classés hiérarchiquement ? C'est ce que pourrait laisser imaginer un troisième critère classificatoire interne à la liste, le fait qu'il existe, au sein des fonctionnaires en GAL, des sous-groupes, dans lesquels les fonctionnaires sont rassemblés par domaine de compétence et semblent, à l'observation des paires *gal-IM* – *tur-IM* (35 et 36) et *gal-umbisaĝ* – *mes-umbisaĝ* (46 et 47), classés selon un ordre hiérarchique : en effet, elles présentent en premier lieu la fonction en GAL, en l'occurrence le « chef de la production d'argile » et le « chef-scribe », puis celle en TUR, « petit », ou en MES, « jeune (homme) », déterminatifs qui doivent indiquer une fonction subalterne, peut-être « l'assistant (du chef) de la production d'argile » et « l'apprenti-scribe »⁷.

Cependant, on rencontre dans d'autres sous-groupes un ordre inverse à celui que l'on pourrait attendre. Par exemple, dans la paire *gal-ga* – *nam₂-gara₂*, « chef de la production de lait » et « maître de la production de crème » (20 et 21), la fonction en NAM₂ vient après celle en GAL, alors qu'il a été souligné plus haut que les termes en NAM₂ avaient été rassemblés en tête de liste, avant les termes en GAL. Dans la paire *sanga-suhur* – *gal-suhur* (66 et 67), le « secrétaire (du chef) de la réalisation des coiffes (?) » a été placé avant le « chef de la réalisation des coiffes (?) », alors que nous avons l'ordre inverse dans la paire *gal-kurušda* – *sanga-kurušda*, « chef des engraisseurs d'animaux » et « secrétaire (du chef) des engraisseurs d'animaux » (96 et 97).

Comme le montrent les exemples précédents, les critères classificatoires internes à la liste Lú A présentent des incohérences et ne forment pas un cadre rigide ; ils ne permettent donc pas à eux seuls d'affirmer sans nuance que les hauts fonctionnaires mentionnés dans cette liste sont classés selon un ordre hiérarchique strict.

En ce qui concerne les textes administratifs, certains exemplaires d'Uruk, qui indiquent l'octroi d'une quantité d'orge proportionnelle à la position du fonctionnaire dans la liste Lú A, pourraient constituer un argument en faveur du classement hiérarchique de cette liste – par exemple MSVO 3, 64, dans lequel le *kingal* (16) reçoit plus d'orge que le *tiru* (17), qui en reçoit plus que le *<pa->dag-enku* (82)⁸, ou MSVO 3, 85, dans lequel le *kingal* (16) reçoit plus d'orge que le *gal-iš* (44).

Cependant, plus nombreuses sont les tablettes économiques qui supposent le contraire ; en effet, dans ces dernières, la position du haut fonctionnaire dans la liste ne semble pas influencer la quantité d'orge ou d'autres biens qu'il reçoit. Les quelques exemples présentés ci-dessous pourront suffire, à mon sens, à mettre en

5. W. G. Lambert, « Studies in UD.GAL.NUN », *OrAnt* 20 (1981) 81–97, en particulier 94–97.

6. LÚ-ša I 26 (MSL XII, p. 93). Cependant, selon R. K. Englund, dans les textes archaïques, la désignation NAMEŠDA (version archaïque de ŠITA GIŠ *nam₂*) ne semble pas avoir qualifié une fonction aussi importante (J. Bauer, R. K. Englund & M. Krebernik, *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, [Annäherungen 1; ed. P. Attinger & M. Wäfler; OBO 160/1; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag & Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998] 105). Voir également l'article de P. Charvát dans ce volume.

7. Mon hypothèse trouve un appui partiel chez H. J. Nissen, « Zur Frage der Arbeitsorganisation in Babylonien während der Späturuk-Zeit », *ActAnt.* 22, 1974, p. 5–14, en particulier p. 13.

8. Dans l'ordre, ca. 7 776 l., 4 752 l. et 1 176 l., selon les indications numériques de P. Damerow et R. K. Englund (*Frühe Schrift*, 66).

lumière cette divergence. Dans MSVO 3, 11, le *nam₂-tuku* (2), pourtant deuxième fonctionnaire de la liste, reçoit moins de cruches de bière que les autres personnes mentionnées sur la tablette. Dans MSVO 3, 61, le *nam₂-iri* (5), bien qu'il reçoive plus d'orge que le *gal'-dag-enku* (82), en reçoit autant que le *gal-sukkal* (18) et moins que le *kingal* (16), qui lui-même en reçoit moins que le *tiru* (17)⁹. Dans MSVO 3, 60, le *gal-BADxDIŠ* (12) reçoit moins d'orge que le *tiru* (17) et le *gal-sukkal* (18)¹⁰.

À Fara, à l'époque des dynasties archaïques (IIIa), les textes administratifs ne semblent pas non plus attribuer les quantités d'orge ou d'autres denrées proportionnellement au rang des fonctionnaires dans la liste Lú A. Par exemple, dans la tablette TSS 78, le *sa₁₂-dun₃* (48), qui est un superviseur, comme l'*ugula* et le *nimgir*, mais de très haut rang¹¹, bien qu'il reçoive plus d'orge que le *gal-kiri₆* (109 ; 11 *gur*), en reçoit la même quantité que le *gal-nagar* (102 ; 21 *gur*), alors que ce dernier se trouve bien après lui dans la liste Lú A¹². Dans TSS 181, les hauts fonctionnaires qui apparaissent également dans la liste Lú A ne reçoivent qu'une charrette quelle que soit leur position dans la liste. Ce sont l'*abgal* (15), le *gal-nagar* (102), le *gal-ašgab* (104), le *gal-simug* (106), le *gal-kiri₆* (109) et le *gal-bahar₄* (125). Dans TSS 668, le chef-coq ou *gal-muḫaldim*, que l'on peut identifier, me semble-t-il, à l'*engiz* et l'*endib* de la liste Lú A (60–61) – étant donné que ces derniers, qui signifient en général « cuisinier »¹³, doivent représenter dans cette liste les « chefs-coqs », c'est-à-dire les personnages de leur domaine de compétence les plus hauts placés, comme c'est le cas pour tous les autres fonctionnaires répertoriés – reçoit plus d'ânes (3) que le *gal-kiri₆* (2 ; 109), mais moins que le *gal-ašgab* (4 ; 104), qui se situe pourtant après lui dans la liste. À moins que ces « *gal-Prof.N* », bien que non précédés d'un anthroponyme, ne représentent que les subordonnés des hauts fonctionnaires ainsi évoqués, leur nom ayant été omis parce qu'il n'était pas connu du scribe ou qu'il lui importait peu¹⁴. L'hypothèse, bien que défendable¹⁵, présente l'inconvénient d'installer une

9. Par ordre décroissant quant à la quantité d'orge attribuée, ca. 9 101 l. (17), ca. 8 640 l. (16), ca. 1 901 l. (5 et 18) et ca. 1 011 l. (82).

10. À savoir ca. 1 876 l. pour le premier, contre ca. 9 101 l. et ca. 1 901 l. pour les deux autres.

11. Il serait, plus précisément, le « chef du cadastre » ; Fr. Pomponio, « I Mezzi di pagamento nei contratti di Fara », en Préparation. Pour la lecture *sa₁₂-dun₃* des signes DUN₃ SAG, voir MEE 3, p. 23 ; voir également la liste Lú E, ligne 12 et MEE 3, 43, col. I, ligne 14, ainsi que, parmi les textes postérieurs, OB Proto-lú, ligne 62 et LÚ = ša I 143 b (MSL XII, p. 35 et 79). Pour l'occurrence de cette fonction dans les textes administratifs, voir A. Deimel, *Die Inschriften von Fara. 3 : Wirtschaftstexte aus Fara* (WVDOG 45; Leipzig: Hinrichs, 1924) 7 ; D. O. Edzard, *Sumerische Rechtsurkunden des III. Jahrtausends, aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur* (München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1968) 217 ; J. Bauer, *Altsumerische Wirtschaftstexte aus Lagash* (Studia Pohl 9; Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1972) 240 et IV 7. Sur le rang du *sa₁₂-dun₃*, de l'*ugula* et du *nimgir*, voir F. Pomponio & G. Visicato, *Early Dynastic Administrative Tablets of Šuruppak* (Istituto Universitario Orientale di Napoli, Dipartimento di Studi Asiatici, Series Maior 6; Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1994) 138, 208 et 211 (abrégé en EDATŠ, dans la suite de la présente communication).

12. L'absence d'adéquation entre la quantité d'orge attribuée et la position du fonctionnaire dans la liste Lú A pourrait trouver une explication dans le fait que l'orge ainsi octroyée n'ait pas été destinée à la consommation personnelle du haut fonctionnaire, mais lui ait servi de salaire pour ses subordonnés ; la quantité aurait alors dépendu du nombre de subordonnés à payer et non du statut du haut fonctionnaire (communication personnelle de Fr. Pomponio). Cependant, on pourrait imaginer aussi que plus un fonctionnaire était haut placé, plus il avait de subordonnés à sa charge et donc d'orge à recevoir pour les rétribuer.

13. Comme *muḫaldim*, qui est un officiel de rang moyen (Fr. Pomponio et G. Visicato, EDATŠ, p. 32).

14. Fr. Pomponio & G. Visicato, EDATŠ, 418.

15. Sinon il faudrait admettre qu'un fonctionnaire comme l'*ensi₂-GAR-gal*, pourtant le premier personnage de la cité, puisse ne pas recevoir plus de denrées que les autres, puisque dans cette même

grande confusion dans les textes administratifs et rend leur comparaison avec la liste Lú A moins aisée.

Quoi qu'il en soit, même si l'on admet l'interprétation de Fr. Pomponio selon laquelle un artisan (« Prof.N ») mentionné dans les textes administratifs de Fara comme destinataire de parcelles de terre et de leur exploitation ne représente pas l'artisan lui-même, mais le responsable de la catégorie d'artisan ainsi évoquée (« gal-Prof.N »), et selon laquelle, comme nous venons de le voir, un « gal-Prof.N » n'indique qu'un subordonné du haut fonctionnaire ainsi mentionné, les attributions ne sont pas liées à la position des hauts fonctionnaires dans la liste Lú A. Par exemple, les termes de la liste Lú A qui apparaissent dans les textes de distribution de parcelles (en tenant compte de l'inversion entre « Prof.N » et « gal-Prof.N » proposée par Fr. Pomponio) sont les suivants : *en-IB* (13), *abgal* (15), *kingal* (16), *gal-sukkal* (18), *gal-kisal* (23), *gal-iš* (44), *gal-umbisaĝ* (46 ; si l'*umbisaĝ* – qui signifie « scribe » et est écrit au moyen du signe SANGA – peut être considéré ici comme l'équivalent de *dub-sar*, terme étonnamment absent de la liste Lú A¹⁶), *sa₁₂-dun₃* (48), *engiz* et *endib* (60 et 61 ; en tant que chefs des *muḫaldim*), *gal-nar* (77), *gal-enku* (80), *gal-nagar* (102), *gal-ašgab* (104), *gal-zadim* (105), *gal-simug* (106) et *gal-munu₄* (113), mais ces fonctionnaires appartiennent aussi bien au début qu'à la fin de la liste Lú A et leur position dans cette dernière ne semble pas influencer la taille de la parcelle qu'ils reçoivent.

Par ailleurs, les plus hautes autorités à Fara, après l'*ensi₂* (-GAR), sont les suivantes : le PA.PA, le *sanga*-GAR, le *sa₁₂-dun₃*, l'*enku*, le *šuš₃* et le *sukkal*. Selon G. Visicato, le *sukkal* est à considérer ici comme le *gal-sukkal*¹⁷. Si l'on peut, de la même manière, considérer l'*enku* et le *šuš₃* comme les plus hauts représentants de leur domaine, c'est-à-dire le *gal-enku* et le *gal-šuš₃*¹⁸, nous retrouvons alors ici quatre, voire cinq fonctionnaires de la liste Lú A, à savoir le *gal-sukkal* (18), le *sanga*-GA₂×GAR-ME (41 ; s'il peut être assimilé au *sanga*-GAR), le *gal-iš*¹⁹ (44 ; *šuš₃* étant l'une des lectures envisageables pour le signe IŠ), le *sa₁₂-dun₃* (48) et le *gal-enku* (80), mais ces termes ne font pas exclusivement partie du début de la liste.

En réalité, l'organisation de l'administration à l'époque de Fara a dû beaucoup évoluer depuis la période d'Uruk III et l'on pourrait ne pas s'étonner du fait que de nombreux termes de la liste Lú A n'apparaissent dans aucun texte économique de Fara²⁰ ; cependant, certains noms de fonctions n'apparaissent même pas dans les

tablette TŠ 668, son titre est suivi de la mention « quatre ânes », c'est-à-dire ni plus ni moins que le *gal-ašgab* ; les lignes AN.URUDU-*si ensi₂*-GAR-*gal 4 anše* semblent donc effectivement devoir être lues « (à) AN.URUDU-*si* (le subordonné de l'*ensi₂*-GAR-*gal* : quatre ânes », tout comme les autres mentions de « gal-Prof.N » semblent devoir être lues « (le subordonné du) gal-Prof.N ».

16. Selon A. Westenholz, le *sanga* écrit les textes littéraires et lexicaux et représenterait un savant (« scholar »), alors que le *dub-sar* se charge plutôt des documents légaux et représenterait un clerc (« Old Akkadian School Texts. Some Goals of Sargonic Scribal Education », *AfO* 25 (1974–1977) 95–110, en particulier p. 107 et note 15). De fait, selon M. Krebernik, dans les colophons des textes littéraires et lexicaux de Fara, ce sont des *sanga* qui sont mentionnés, tandis que les *dub-sar* sont plutôt bien attestés dans les textes économiques (J. Bauer, R. K. Englund & M. Krebernik, *Mesopotamien. Späturuk-Zeit*, 314).

17. Fr. Pomponio & G. Visicato, *EDATŠ*, 63, n. 18, et 403.

18. En effet, dans les textes de Fara, les exemples d'échange entre le nom de profession avec ou sans *gal-* sont fréquents (Fr. Pomponio & G. Visicato, *EDATŠ*, 184).

19. Pour la lecture *iš*, voir MEE 3, p. 23.

20. Un simple coup d'œil aux fonctionnaires dont il est question dans les deux volumes consacrés à l'organisation administrative de Fara (Fr. Pomponio & G. Visicato, *EDATŠ* et G. Visicato, *The Bureaucracy of Shuruppak : Administrative Centres, Central Offices, Intermediate Structures and Hierarchies in the Economic Documentation of Fara* (ALASP 10; Münster: Ugarit-Verlag, 1995) permet de se rendre

textes retrouvés à Uruk pour la période d'Uruk III. Plus surprenant encore, une tablette administrative de l'époque d'Uruk IV (W 9656g) semble bien indiquer un certain parallélisme entre l'ordre de succession des termes qui la composent et celui des termes de notre liste, comme on pourrait s'y attendre étant donné que l'élaboration de la liste est contemporaine de la tablette, mais les quantités de denrées attribuées à chaque haut fonctionnaire ne sont pas absolument décroissantes²¹ – ce qui aurait pu plaider en faveur d'une stricte hiérarchisation de la liste Lú A au moins au moment de son élaboration.

En conclusion, je dirais que la liste Lú A me semble être « globalement » hiérarchique. En effet, malgré les incohérences internes à la liste et malgré les exemples d'absence de correspondance exacte entre la position occupée par chaque fonctionnaire dans la liste et la quantité de biens qui lui est octroyée dans les textes économiques, inadéquations auxquelles on peut trouver des explications qui ne remettent pas nécessairement en cause la hiérarchisation de la liste Lú A, on ne peut nier le fait que les dix premiers fonctionnaires, qualifiés de NAM₂, « maître », ont comme domaine de compétence les institutions de base : par exemple, la justice (DI), l'urbanisme (UMUŠ), la cité (IRI), l'utilisation du bois de cèdre (ERIN), les sacrifices (ŠUBUR), l'agriculture (ENGAR) ou l'orge (ŠE). On ne peut nier non plus le fait que des fonctionnaires haut placés dans la liste recevaient, lors de la distribution de l'orge, des quantités considérables, attestant par là, d'une manière ou d'une autre, un rang élevé dans la hiérarchie²². Et si chaque fonctionnaire mentionné dans la liste Lú A n'occupe pas, dans l'administration, un rang strictement plus élevé que celui qu'occupent les fonctionnaires qui lui succèdent dans la liste, il semble admis que celle-ci répertorie, dans son ensemble, les plus hauts représentants du pouvoir.

L'assertion de N. Veldhuis, « Copying this list, by far the most frequently attested list in the archaic record, reconfirmed and thus implicitly justified the order of the society that the aspiring scribe was going to serve »²³, bien que très séduisante du fait qu'elle souligne la valeur performative bien connue de l'écriture cunéiforme²⁴, ne peut être admise que si l'on accepte les termes « order of the society » au sens large. Plutôt qu'un miroir de la société ou un manuel pour le nouvel appareil administratif²⁵, je pense que la liste Lú A a exclusivement constitué, dès

compte que la liste Lú A n'est ni un miroir, ni même un résumé ou un échantillon de la situation réelle à l'époque d'ED IIIa.

21. Les quatre premiers, le NAMEŠDA, le NAM₂ KAB, le NAM₂ DI et le NAM₂ NAM₂, qui correspondent aux quatre premiers termes de la liste Lú A, reçoivent respectivement 60, 60, 40 et 40 unités de ZATU 679xTI, tandis que le GAL KISAL (23) en reçoit 100. L'apparente correspondance entre les professions représentées sur cette tablette et celles de la liste Lú A avait été mise en évidence par R. K. Englund, *Archaic Administrative Texts from Uruk. The Early Campaigns* (ATU 5, Berlin : Gebr. Mann, 1994) 49.

22. Ce qui avait été souligné par R. K. Englund (J. Bauer, R. K. Englund & M. Krebernik, *Mesopotamien. Späturuk-Zeit*, 105–6).

23. Et de poursuivre: « Listing as many bird or fish names as possible and coming up with writings for each of these words – quite apart from their actual relevance in writing practice – has an intellectual value and must have given intellectual satisfaction. The project of listing every word that might come up in a transaction may as well have been coupled with such ideological and intellectual ends. The archaic lexical texts represent first of all the manuals of a new administrative tool. Second, they open the door to intellectual and

24. Telle qu'on peut la percevoir, par exemple, dans le célèbre récit « Enmerkar et le seigneur d'Aratta », qui raconte, notamment, l'invention de l'écriture par Enmerkar.

25. Contrairement à ce que suggère N. Veldhuis (*The Archaic Lexical Corpus*, §4), la possibilité, pour la liste Lú A, d'avoir servi d'outil administratif ne serait-ce qu'en des temps reculés me semble

ses débuts, une élaboration théorique, un exercice intellectuel motivé par l'invention de l'écriture proto-cunéiforme en large part idéographique : la création d'une liste de tous les hauts fonctionnaires imaginables, rassemblés par rang et/ou par domaine de compétence – autrement dit, par idéogramme commun²⁶ – et qui se voulait la plus complète possible²⁷. Et c'est probablement à ce titre qu'elle fut augmentée de plusieurs termes un certain temps, puis recopiée telle quelle des siècles durant, selon une conception et une organisation très conservatives du savoir, bien attestée chez les Mésopotamiens.

Annexe : la liste Lú A

- 1 ŠITA GIŠ NAM₂ (nam₂ ŠITA GIŠ)
- 2 nam₂-tuku
- 3 nam₂-di
- 4 nam₂-umuš
- 5 nam₂-iri
- 6 nam₂-šeš₂
- 7 gal-ŠUL/ŠUBUR
- 8 nam₂-engar
- 9 ŠE+NAM₂
- 10 nam₂-PA ŠITA₃ (PA NAM₂ ŠITA₃)
- 11 išib-eš₃ (AB ME)
- 12 gal-BAD×DIŠ.tenû
- 13 en-IB
- 14 gal-šita
- 15 abgal (NUN.ME)
- 16 kingal (gal-UKKIN)
- 17 tiru (gal-TE)
- 18 gal-sukkal
- 19 gada-sukkal
- 20 gal-ga
- 21 nam₂-gara₂
- 22 santana (gal-NI)
- 23 gal-kisal
- 24 gal-sila₄
- 25 gal-ŠAB
- 26 bu-ŠAB
- 27 gal-NESAĜ₂
- 28 gal-šilam_x (gal-TUR₃)
- 29 gal-umun₂
- 30 adkin_x-umun₂
- 31 sangal-umun₂

compromise par l'absence d'adéquation parfaite avec les documents économiques de l'époque d'Uruk IV, absence d'adéquation que l'on a pu constater à propos de la tablette W 9656g, qui date de cette période.

26. Sur le classement de la liste Lú A et des autres listes lexicales selon des critères purement graphiques, voir également l'article de Kl. Wagensonner dans ce volume.

27. À l'instar de la fameuse liste des cinquante noms de Marduk dans l'*Enuma elish*, ou des listes de présages, qui évoquent absolument toutes les possibilités qui pourraient se présenter (« si un mouton naît avec 1, 2, 3, 4, 5, 6, . . . , pattes »). Il semblerait que le même désir d'exhaustivité, basé sur des critères graphiques et sans lien nécessaire avec la réalité, soit à l'origine de l'élaboration des autres listes lexicales archaïques, notamment la liste des vases (communication personnelle de Th. J. H. Krispijn).

-
- 32 ab-UMUN₂.KUG
 33 gal-UMUN₂.KUG
 34 gal-AK
 35 gal-IM
 36 tur-IM
 37 gal-ŠA
 38 gal-ADKIN_x
 39 gal-ĝišgal
 40 gal-GA₂×DI-ME
 41 sanga-ĜA₂×GAR-ME
 42 sanga-GA₂×UD-ME
 43 sanga-GA₂×SAL-ME
 44 gal-iš
 45 gal-TAG
 46 gal-umbisaĝ (gal-SAĜĜA)
 47 mes-umbisaĝ (mes-SAĜĜA)
 48 sa₁₂-dun₃ (DUN₃ SAG)
 49 ub-SAG
 50 DUB₂
 51 DAM.ME
 52 abgal-KA×KAR₂
 53 KAR₂:ME
 54 abgal-GA₂×GAR ME
 55 arkab₂-IB
 56 arkab₂-GAR
 57 muš₃-ME
 58 gal-KAK.BI.SI
 59 gal-sanga₂
 60 engiz (me-EN.GI)
 61 endib (me-EN.MU)
 62 gal-niĝir
 63 sig₇-niĝir
 64 enkum (sig₇-NUN.ME.EN.PAP ?. EZEN×KASKAL)
 65 ninkum (sig₇-NIN.NUN.ME. EZEN×KASKAL)
 66 sanga-suhur
 67 gal-suhur
 68 mar-APIN
 69 bu-nun
 70 bu-nun-SANGA
 71 nun-SANGA
 72 gal-TUKU
 73 gal-EZEN
 74 muš₃-EZEN
 75 du-EZEN
 76 isimud (sig₇-PAP.NUN.ME)
 77 gal-nar
 78 gal-balaĝ
 79 gal-šud₃
 80 gal-enku_x (gal-ZAG)
 81 nisaĝ-enku_x (nisaĝ-ZAG)

- 82 pa.dag-enku_x (pa.dag-ZAG)
- 83 dilmun-enku_x (dilmun-ZAG)
- 84 ^dsud.pa.sikil-enku_x (AN SUD PA SIKIL ZAG)
- 85 sug_x-enku_x (SUD PA SIKIL ZAG)
- 86 idigna-enku_x (idigna-ZAG)
- 87 gal-lab_x (gal-DU6)
- 88 kur-lab_x (kur-DU6)
- 89 kisal-lab_x (kisal-DU6)
- 90 ba.ku-lab_x (ba.ku-DU6)
- 91 tar-lab_x (tar-DU6)
- 92 gal-unud
- 93 nun.me.en-unud
- 94 tar-unud
- 95 gal-PA:USAN
- 96 gal-kurušda
- 97 sanga-kurušda
- 98 ušumgal (gal-BUR₂)
- 99 sanga-ab₂-udu
- 100 lagar-ab₂-udu
- 101 gal-PA:DU6-ab₂-udu
- 102 gal-nagar
- 103 gal-DUN₃
- 104 gal-ašgab
- 105 gal-zadim
- 106 gal-simug
- 107 gal-DIM.PA
- 108 gal-e₂
- 109 gal-kiri₆
- 110 gal-UŠ
- 111 gal-ġuruš
- 112 gal-muš
- 113 gal-munu₄
- 114 gal-SANGA
- 115 gal-GANA₂.SANGA
- 116 gal-hursaġ (gal-PA.DUN₃)
- 117 gal-TI
- 118 gal-PA.SAG₉
- 119 gal-LUHŠU
- 120 gal-HUB₂
- 121 gal-MUŠ&KAK&MUŠ
- 122 gal-zermušku_x (gal-TAK₄.ALAN)
- 123 gal-PA:URUDU
- 124 gal-HAL:DUR
- 125 gal-bahar₂
- 126 gal-MES:KEŠDA
- 127 gal-E₂
- 128 kid
- 129 gal-kid

Königslisten als Appellativ-Quellen

Pavel Čech

PRAHA

Im Folgenden wird die These vorgestellt, dass einige Namen aus der eblaitischen königlichen Genealogie erfunden worden sind und deshalb – zumindest was ihren Ursprung betrifft – den Appellativen nahe kommen. Diese These wird durch den Vergleich mit strukturell gleichen Erscheinungen in anderen altorientalischen Königslisten unterstützt, namentlich der assyrischen und der ugaritischen Königsliste. Zum Schluss wird die Frage aufgeworfen, ob die gewonnenen Ergebnisse auf die alttestamentliche Welt anwendbar sind.

Folgende Erwägungen entstanden als Nebenprodukt der Erforschung des eblaitischen Wortschatzes. Die Abgrenzung des Korpus ist kaum ohne subjektive Entscheidungen möglich; eine davon ist die Entscheidung über die Eigennamen (Onyma). Im Falle einer Trümmersprache – wie Eblaitisch – ist die Einbeziehung dieses Segmentes besonders wünschenswert; es gibt jedoch auch gute Gründe dafür, sie außer Acht zu lassen. Zum ersten, weil schon mehrere Sammlungen des onomastischen Materials aus Ebla bestehen;¹ zum zweiten, weil hier manches immer noch sehr unklar bleibt;² und zum dritten, weil Eblaitisch mehr oder weniger synchron bezeugt ist, während die Eigennamen bekanntlich konservativ sind und oft einer sprachlich älteren Stufe angehören.³

Doch werden Eigennamen gerade in Lexika der altorientalischen Sprachen gern aufgenommen. Es gibt kaum ein Wörterbuch des biblischen Hebräisch ohne Einbeziehung des onomastischen Materials, und auch in dem Standard-Wörterbuch des Ugaritischen wurden sie berücksichtigt. Vielleicht ist dies dadurch verursacht, dass die altorientalischen Namen ihren Träger nicht nur individualisieren, sondern auch sehr stark charakterisieren. Deshalb hatten die biblischen Propheten solchen Erfolg mit ihren symbolischen Namen, deshalb ließen sich einige Könige umnennen, von den Thronnamen ganz zu schweigen. In solchen Fällen wird die *individualisierende* Funktion des Anthroponyms unterdrückt, damit die *charakterisierende*

Author's note: Unterstützt durch die Karls-Universität Prag (*A Concise Dictionary of Eblaitic*).

1. Krebernik 1988, ARES 1–3.

2. Z. B. das Verhältnis der verbalen Prädikation der satzhaltigen Eigennamen gegenüber den Verbalformen in den sumerisch-eblaitischen Wörterbüchern und in den Texten der Administrative bleibt strittig, was man mit der Situation im Amurritischen vergleichen kann: die Existenz des Präsens wird überschneidend verneint, nur weil eindeutige Belege in den Eigennamen fehlen, ungeachtet dessen, dass Präsens in den Eigennamen so wie so äußerst selten vorkommt (Stamm 1939: 95–96.).

3. So über Eblaitisch schon Müller 1981: 211 (siehe jedoch Dombrowski 2003: 16); zu anderen semitischen Sprachen z.B. Huehnergard (1987: 174), Rechenmacher (1997: 6), Streck (2001: 141–144; 2002).

Funktion besser zum Ausdruck kommt: der neue Name wird zugleich zu einem *Charactonym*. Für die weiteren Erwägungen ist wichtig, dass ein *Charactonym* – also ein künstlich geformter Name, welcher die Eigenschaften seines Trägers ver-rät – im Gegensatz zu den Onyma notwendigerweise einen Bezug zum aktuellen Sprachgut haben muß.

Es besteht die Möglichkeit, dass auch in den eblaitischen Königslisten Appellativa vorhanden sind und zwar ist mit zwei Gruppen zu rechnen: 1) Appellativa in den verkannten Rubriken und 2) hinter scheinbaren Königsnamen verborgene Appellativa.

Appellativa in den verkannten Rubriken

Allgemein bekannt sind die Überschriften der assyrischen Königsliste: “Könige, die in Zelten wohnten”, “Könige, derer Ahnen bekannt sind”, usw. In Ebla ist Vergleichbares nur selten bezeugt. In der kürzeren Liste ARET 7 150⁴ findet man zehn Königsnamen und eine anschließende logographisch geschriebene Zusammenfassung en-en, welche als Plural von *malikum* “König” zu verstehen ist.

Daß auch die längere, retrograde Liste TM.74.G.120⁵ (ARES 1: 213) eine Rubrik enthält, wurde vor acht Jahren auf diesem Forum durch M. Bonechi (2001: 57–60) bekanntgegeben. Auch diese Rubrik ist logographisch geschrieben: auf der Vorderseite V 2 kommt sa-gáz ég vor, von Bonechi als “wanderers of the (land of the) leve(s)”, in der Tabelle unten vereinfacht als “Umherirrende” übersetzt (früher wurde diese Zeile als Königsname *Sa-kum-e* gelesen). Dies kommt den assyrischen “in Zelten wohnenden Königen” ziemlich nahe; beides informiert uns, dass die ältesten Glieder der Dynastie Nomaden waren. Dann aber ist klar, dass sich diese Rubrik nicht auf alle eblaitischen Könige bezieht – die letzten von ihnen herrschten ja doch in einem respektablen Palast. Es ist also gut möglich, dass in der Liste noch weitere Rubrik(en) vorhanden ist. Zwei Stellen bieten sich an: Es liegt nahe, den schwer beschädigten Eintrag Nr. 13 (Vs. III 7: *da-ʿx-xʿ*) heranzuziehen, was aber zu keinem tragfähigen Ergebnis führt. Erfolgversprechender erscheint der Eintrag Nr. 21 (Vs. II 6), wo man *dal-da-li-im* findet. *talda* – oder vielleicht *rida*? – kommt im eblaitischen Onomastikon oft vor.⁶ An Deutungsversuchen mangelt es nicht, das verbale Prädikat wird meistens von dem akkadischen *redû* “führen” oder dem semitischen *warādu* “herabsteigen” abgeleitet.⁷ Weil diese Zeile die erste ist, welche auf der kürzeren Liste ARET 7 150 nicht vorhanden ist, wäre auch eine andere Analyse denkbar. Vorausgesetzt dass die kürzere Liste alle Mitglieder einer Dynastie zählt, wäre es möglich, dass *dal-da-li-im* kein Königsname ist, sondern eine Überschrift dieser Dynastie darstellt und als */dardar Liʿm/* “Dynastie Lim” normalisiert werden muß. Obwohl diese Hypothese an sich verlockend ist, scheint aber das gerade aufgeführte onomastische Material dagegen zu sprechen.

Man kann nicht ausschließen, dass wir auch im Fall der ugaritischen Königsliste mit einer ähnlichen Überraschung rechnen können. Ich würde in dieser Hinsicht den vierten ugaritischen König favorisieren, dessen Namen der Herausgeber

4. Photo und Bearbeitung: Archi 1986.

5. Autographie der Vs: Pettinato 1979: 50.

6. *tal-da-gār* /tardaʿ-Kar/ “Kar led”, *tal-da-kam₄* /tardaʿ-Qawm/, *tal-da-ma-ḥu* /taltamah-u/ “she rejoiced”, *tal-da-nu* /tardaʿ-nu/ “she led us”; vgl. noch *tal-du-ud* und *tal-du-du* /tardud(-u)/ “she pursued”; *tal-kam₄* u.a. (ARES 3: 369).

7. Zusammenfassend ARES 3: 162–163.

der Liste (Arnaud 1998) *Lim-Il-Malik* liest, während andere die Lesung *Lim-Il-šarru* bevorzugen (Pardee 2002). Es wurde mehrmals erwähnt, dass der Name außergewöhnlich ist – als einziger der ganzen Liste besteht er aus drei Elementen, was bei amurritischen Namen (und westsemitischen allgemein) eine Seltenheit ist. Vielleicht ist deshalb vielversprechender, das erste Zeichen šī zu lesen und das dadurch gewonnene Namenselement als Partizip passiv mit ugaritisch gut bezeugter Vokalharmonie zu deuten, also Šī'il-milku, „der erbetene König“. Ein so gewonnener Name ist mit dem biblischen Saul Ganz vergleichbar: nicht nur, was die Bildung betrifft, sondern auch im Sinne der fraglichen Historizität seines Trägers.

Zusammenfassend muß man einräumen, dass, auch wenn die gerade besprochene Liste neben den schon erwähnten Rubriken sa-gáz ég und en-en noch weitere enthielt, diese in der gegenwärtigen Gestalt nicht mehr eindeutig zu erkennen sind.

Hinter scheinbaren Königsnamen verborgene Appellativa

Wie die assyrische, so ist auch die längere eblaitische Liste aus mehreren Teilen zusammengesetzt. Aber wo sind die Nahtstellen, und wie kann man sie ohne Hilfe der Rubriken erkennen? Eine solche Nahtstelle wurde hier schon aufgefunden: die letzten elf Namen in TM.74.G.120 Vs. entsprechen mehr oder weniger der Opferliste ARET 7 150; die Tatsache, dass in zwei parallelen Listen die Königsreihe mit Abur-Lim beginnt, deutet auf eine Grenze hin. Als die Nummer 6 (TM.74.G.120 Vs. IV 5) lesen wir dann das eponyme Ibla, was an sich wieder eine Grenze signalisiert.⁸

Weiteren Aufschluss liefern die Paralleltexte ARET 11 1 und 2, die den Verlauf der königlichen Hochzeit beschreiben (oder vorschreiben?). Am vierten Tag der Prozession wird dem königlichen Ahnen Abur-Lim (Nummer 22) in der Nähe von Irad geopfert. Dass es sich hier um den Dynastiegründer handelt, ist daraus zu schließen, dass er am Anfang des letzten Abschnittes der königlichen Genealogie steht. Am darauf folgenden Tag wird bei Uduḫudu ein Opfer für Amanu dargebracht. Für diesen Amanu (Nummer 11) wird wiederum am Schluß des ganzen Rituals in Nenaš (bzw. Binaš) ein Opfer dargebracht. Es ist daher zu vermuten, dass Amanu ein weiterer Dynastie-Gründer ist. Die Teilanfänge sind in der Tabelle durch Strich gekennzeichnet. Namen aus den Anfängen – grau markiert – reimen sich: Abur-Lim // Agur-Lim, Amanu // Namanu. Der erste König aus jedem Paar ist immer auch außerhalb der Liste bezeugt, der zweite kein einziges Mal. Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, dass letzterer als mnemotechnisches Hilfsmittel umgenannt, umgedeutet, umgestaltet, oder vielleicht schlicht erfunden wurde. Sein Name ist – zumindest gelegentlich – aus einem Appellativum gebildet, das ähnlich klingt und vorzugsweise Synonym oder Antonym zu dem vorhergehenden Namen ist. Im Fall von Abur-Lim und Agur-Lim ist leider die Etymologie undurchsichtig, ähnlich wie bei den häufigen sich reimenden Namen vom Anfang der assyrischen Königsliste. Bei Namanu ist dagegen höchstwahrscheinlich, dass dieser Name aus dem Adjektivum *na'im* „angenehm, gut“ durch die Zufügung des Suffixes *-ān* gebildet wurde. Der Lexem *na'im*, oder *na'am*—übrigens eine wichtige westsemitische

8. Nach den „umherirrenden“ Königen der Stadtgründer? Die Korrektur Ibla^{<ki>} von Bonechi (2001: 56) ist jedenfalls unnötig. Auch die Ibla umgebenden Königsnamen sind oft von Toponymen abgeleitet, wie schon Astour (1992: 22) bemerkte.

Vergleichende Tafel der eblaitischen Königslisten

ASSYRISCHE KÖNIGSLISTE	UGARITISCHE KÖNIGSLISTE	EBLAITISCHE KÖNIGSLISTEN			
			TM. 74.G. 120	ARET 7 150	Beleg in ARET 11 Beleg anderswo
Ṭudija	d'Ugarānu		Umherirrende:		
Adamu	d'Amqūnu	1	Šu [?] [. . .]		
Jangi	^d Rap'ānu	2	La-da-ù		
Suḫlāmu	^d IGI.IL.LUGAL	3	A-bù-gàr		
Ḫarḫaru	^d cAmmuḫarrāšī	4	Bir ₅ -bí-la-nu		
Mandaru	^d cAmmušamar	5	Du-mu-dar		
Imšu	^d cAmmistamru	6	Ib-la		
Ḫaršu	^d Niqmêpa'	7	Kul-ba-nu		
Didānu	^d Mapu	8	Aš-sa-nu		
Ḫanû	^d Ibirānu	9	Sa-mi-ù		+
Zuabu	^d Ja'ḏur-Haddu	10	Zi-a-lu		
Nuabu	^d Niqmêpa'	11	'À-ma-nu		+
Abazu	^d Ibirānu	12	Na-ma-nu		+
Belû	^d cAmmurāpi'	13	Da[-x-x]		
Azaraḫ	^d Niqmêpa'	14	Sa-gi-su	+	
Ušpia	^d Ibirānu	15	Da-ne-um'	(+)	
Apiašal	^d Niqmêpa'	16	I-bí-ni-li-im	+	
Zus. 17 Könige, Zeltbewohner	^d Ibirānu	17	Iš ₁₁ -ru ₁₂ -ud-da-mu	+	
Aminu mār n+1	^d Niqmaddu	18	I-si-du		
Ilu-kabkabi mār n+1	^d Jaḡaru	19	Iš ₁₁ -ru ₁₂ -ud-ḫa-lab _x		
Jazkur-el mār n+1	^d Ibirānu	20	Iḡ-su-ud		
Jakmeni mār n+1	^d Niqmaddu	21	Tal-da-li-im	Könige:	
Jakmesi mār n+1	^d Niqmêpa'	22	A-bur-li-im	dingir A-bur-li-im	+
Ilu-Mer mār n+1	^d cAmmistamru	23	A-gur-li-im	dingir A-gur-li-im	
Ḫajāni mār n+1	^d Niqmaddu	24	I-bí-da-mu	dingir I-bí-da-mu	
Samāni mār n+1	^d Niqmêpa'	25	Ba-ga-da-mu	dingir Ba-ga-da-mu	+
Ḫalê mār n+1	^d cAmmistamru	26	En-ār-da-mu	dingir En-ār-da-mu	+
Apiašal mār Ušpia	^d Ibirānu	27	I-šar-ma-lik	dingir I-šar-ma-lik	+
Zus. 10 Könige mit ihren Vätern	^d Niqmaddu	28	Kùn-da-mu	dingir Kùn-da-mu	+
Sulili mār Amini	^d cAmmurāpi'	29	A-dub-da-mu	dingir A-dub-da-mu	
Kikkia		30	Iḡ-rí-iš-ḫa-lab _x	dingir Iḡ-rí-iš-ḫa-lab _x	+
Akia		31	Ìr-kab-da-mu	dingir Ìr-kab-da-mu	+
etc.		32	Iš ₁₁ -ar-da-mu		+

lexikalische Isoglosse—ist in dem Onomastikon von Ebla gut bezeugt,⁹ *naṣmānu* ist aber einzigartig.

Wenn wir uns nun der ugaritischen Liste zuwenden, ist die Ähnlichkeit verblüffend: sie beginnt nämlich mit dem Paar Ugaranu—Amqunu. Der Name des eponymen Gründers des ugaritischen Königshauses kann verglichen werden mit dem sechsten Namen der längeren eblaitischen Liste (Ibla). Der Name Ugaranu und der des Nachfolgers reimen sich und sind synonym. Dies hilft bei der Entscheidung, welche der möglichen Bedeutungen der Wurzel /ʿ-m-q/ die Ableitung *ʿamqūnu* repräsentiert: sicher “der aus dem Tal” und nicht “der Kräftige”, “der Pfleger” oder “der Weise”.¹⁰

Die bisherigen Ausführungen, die fast ausschließlich auf der Beobachtung der Mikro-Struktur der Namen und der Makro-Struktur der Liste basieren, könnten als wenig zwingend empfunden werden. Aber in einem Eröffnungsvortrag dieser Rencontre wurde anhand der Gründer der Ḫammurapi-Dynastie, Sumu-abum und Sumu-la-Il, gezeigt, dass auch die Anfänge anderer vorderasiatischer Dynastien nach gleichen, ja universellen Regeln dargestellt wurden.¹¹

Zu den Punkten, welche D. Charpin überzeugend gegen die Historizität des Sumu-abum aufgeführt hat, kommt aus dieser Sicht noch die Namensähnlichkeit beider Herrscher. Das Element *sumu* ist gleich, und mit *abum* “Vater” ist sowohl die Stellung des Dynastiegründers als auch der Bezug zum Subjekt des zweiten Namens – der Gestalt des Gottesvaters El – ausgedrückt.

In einem weiteren Schritt könnte man die Frage stellen, ob sich durch diese Beobachtungen die Geschichte des alten Israels, konkret die Historizität und Etymologie einiger königlicher Gestalten, erhellen läßt. Hier steht im Vordergrund natürlich nicht die Suche nach verschollenen Lexemen, sondern nach einer Methode, die durch strukturelle Analyse objektiv sagen würde, in welchem Maße die Abfolge der alttestamentlichen Patriarchen und Herrscher die historischen oder ahistorischen Merkmale der Königslisten teilt. Bisher standen im Mittelpunkt unserer Überlegungen notwendigerweise die paradigmatischen Verhältnisse. Im Alten Testament gibt es keine Königsliste, dagegen aber zahlreiche Königsgeschichten,¹² was uns einen syntagmatischen Blickwinkel öffnet. Was also in der linearen Liste als aufeinanderfolgend tabelliert wird, erscheint in der Erzählung als gleichzeitig. Zwei Beispiele bieten sich sofort an. Zuerst die ersten Könige der geteilten Königreiche, Jerobeam und Rehabeam: obwohl von J. J. Stamm (1971) nicht erwogen,¹³ haben wir nach dem Gesagten doch gute Gründe, für beide Herrscher eine synonymische Namensbedeutung postulieren, etwa “das Volk wird zahlreich”.

Ein zweites Beispiel stellen zwei Herrscher des nördlichen Reiches aus dem 9. Jahrhundert dar, der Dynastie-Gründer Omri und sein Nachfolger Tibni. Die Dynastie der Omriden ist als *bīt ḫumri* in den neuassyrischen Quellen bezeugt, der

9. *na-a-ma*, *na-am₆*, *na-am₆-da-mu*, *na-am₆-ḫa-al₆*, *na-am₆-ḫa-lu*, *na-am₆-ḫal'-lu*, *na-am₆-l.GIS*, *na-am₆-lu-AN*; *na-im* (ARES 3: 353).

10. In der ugaritischen alphabetischen Keilschrift nach DUL: *ʿmq* I “valley”, *ʿmq* II “tough, strong”. Akkadisch nach AHw: *emūqu* “Armkraft; Macht, Gewalt” *emēqu* II “pflegen”, *emēqu* I “weise sein”.

11. Diese Universalität übertrifft mehr oder weniger die zeitlichen und geographischen Grenzen des alten Orients, wie uns die mittelalterlichen Gründungslegenden über Henqist und Horsa, Čech und Lech u.a. belehren (Čech 2002). W. Röllig sei gedankt, dass er im Rahmen der Lektüre durch seine Bemerkungen zur besseren Klärung dieses Punktes beigetragen hat.

12. Ähnlich ist die Quellenlage z.B. im Falle der Gründung von Karthago.

13. Mehr Sensitivität hat der andere große Namensforscher M. Noth (1966: 206–207) gezeigt.

Nachfolger Tibni aber nirgendwo außerhalb der Bibel. Heute herrscht mehr oder weniger Einigkeit darüber, dass Omri ein arabischer Name ist und "der Lebende" bedeutet. Aber wie wurde dieser Name von den alten Israeliten etymologisiert? Sehr wahrscheinlich von dem Segolatum 'omer "Garbe"; danach erübrigt es sich, nach der Etymologie von Tibni zu fragen: natürlich von dem Segolatum *teben*, "Stroh".

Abkürzungen:

- ARES 1 Archi (ed.) 1988
 ARES 2 Archi et al. 1993
 ARES 3 Pagan 1998
 ARET 7 Archi 1988
 ARET 11 Fronzaroli 1993
 DUL Olmo Lete & Sanmartín 2003

Literatur

- Archi, A.
 1986 Die ersten zehn Könige von Ebla. *ZA* 76: 213–7.
 1988 *Testi amministrativi: registrazioni di metalli e tessuti (archivio L. 2769)*. ARET 7. Roma: Missione Archeologica Italiana in Siria del Università di Roma "La Sapienza".
- Archi, A. (ed.)
 1988 *Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving. Papers of a Symposium held in Rome July 15–17, 1985*. ARES 1. Roma: Missione Archeologica Italiana in Siria del Università di Roma "La Sapienza".
- Archi, A.; Piacentini, P. & Pomponio, F.
 1993 *I Nomi di Luogo dei Testi di Ebla (ARET I–IV, VII–X e altri documenti editi e inediti)*. ARES 2. Roma: Missione Archeologica Italiana in Siria del Università di Roma "La Sapienza".
- Arnaud, D.
 1998 Prolégomènes à la rédaction d'une histoire d'Ougarit II: Les bordereaux de rois divinisés. *SMEA* 41: 153–73.
- Astour, M.
 1992 An Outline of the History of Ebla (Part 1). Pp 3–82 in *Eblaitica: Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language*, vol. 3., ed. C. H. Gordon and G. Rendsburg. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Bonechi, M.
 2001 The Dynastic Past of the Rulers of Ebla. *UF* 33: 53–64.
- Čech, P.
 2002 Königslisten und ihre (Ir)relevanz für die Geschichtsforschung. *UF* 34: 39–44.
- Dombrowski, B. W. W.
 2003 Eblaitic. A Study Towards the Grammar of the Semitic Language Used in Most Ancient Ebla – a Demonstration of the Usefulness of Etymology and Semantics. *Studia Etymologica Cracoviensia* 8: 15–81.
- Fronzaroli, P.
 1993 *Testi rituali della regalità (archivio L. 2769)*. ARET 11. Roma: Missione Archeologica Italiana in Siria del Università di Roma "La Sapienza".
- Huehnergaard, J.
 1987 *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*. HSS 32. Atlanta, GA: Scholars.
- Krebernik, M.
 1988 *Die Personennamen der Ebla-Texte. Eine Zwischenbilanz*. BBVO 7. Berlin: Dietrich Reimer.

Noth, M.

- 1966 *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament III/11, Hildesheim: Olms.

Pagan, J. M.

- 1998 *A Morphological and Lexical Study of Personal Names in the Ebla Texts*. ARES 3. Roma: Missione Archeologica Italiana in Siria del Università di Roma "La Sapienza", del Olmo Lete, G. & Sanmartín J. *Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. HdO I/67. Leiden: Brill, 2003.

Pardee, D.

- 2002 *Ritual and Cult at Ugarit*. WAW 10. Leiden: Brill.

Pettinato, G.

- 1979 *Ebla. Un impero inciso nell'argila*. Saggi 126. Milano: Arnoldo Mondadori.

Rechenmacher, H.

- 1997 *Personennamen als theologische Aussagen. Die syntaktischen Strukturen der satzhaften theophoren Personennamen in der hebräischen Bibel*. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 50. St. Ottilien: EOS.

Stamm, J. J.

- 1939 *Die akkadische Namengebung*. MVAeG 44. Leipzig: J. C. Hinrichs.
1971 Zwei alttestamentliche Königsnamen. Pp. 443–452 in *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, ed. H. Goedicke. Baltimore & London: Johns Hopkins Press. Repr., Pp. 137–146 in *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde*. ed. E. Jenni & M. A. Klopfenburg. OBO 30. Freiburg, Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Streck, M. P.

- 2001 *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit*. AOAT 271/1. Münster: Ugarit-Verlag.
2002 Sprachliche Innovationen und Archaismen in den akkadischen Personennamen. Pp. 109–122 in *Altorientalische und semitische Onomastik*. ed. M. P. Streck–S. Weinger. AOAT 296. Münster: Ugarit-Verlag.

From King to God: The NAMEŠDA Title in Archaic Ur

Petr Charvát

PLZEŇ

This article takes up the question of our evidence for one of the elite titles of the early Sumerian states of the transition between the 4th and 3rd pre-Christian millennia. In view of the fact that the titles of rulers belonged to the important attributes of incipient state organization and that they can supply evidence of the first steps of organized polities towards established statehood, their study can give us important clues to these state-building social processes.

The following article should be regarded within this frame-work; it is a further contribution to the discussion of the earliest Sumerian title for a ruler, NAMEŠDA (Lambert 1981; Glassner 2000: 130–2, 203–4, 268–76; Glassner 2003: 98–9, 155–6, 204–12; Selz 2000: 187–8).

The Early History of the NAMEŠDA Title

This lexeme, which is assumed to have originally meant to be a title of a sovereign or paramount ruler, occurs first in the Late Uruk – Jemdet Nasr texts. The editors of ZATU have already noted that it appears predominantly in lexical lists (published as ATU 3) probably from the very beginning of cuneiform writing at the Uruk IV stage (cf. ATU 5: 14, fn. 20 of the Introduction; also Glassner 2000: 130 with fn. 14, and 251–6; Glassner 2003: 98 fn. 14, and 193–7; Veldhuis 2006).

New publications of protocuneiform texts from Uruk furnish us with a few more details about the activities of the NAMEŠDA. The archaizing Uruk III text W 9168, a (ATU 5: 39, 76, and Pl. 38) shows him as a recipient or supplier of goods which he might possibly deliver to—or take away from—a KISAL. The other text of the series, W 9656, ib1, probably found under a pavement of *Riemchen* bricks (ATU 5: Introduction, p. 16 fn. 21, for the text cf. ATU 5: 54, 104, and Pl. 113) has suffered heavy damage but a small trace of the NAMEŠDA sign is still visible, accompanied on the text's reverse by the reference to an amount of beer, implying perhaps supplies which were to be given to labour hands belonging to the NAMEŠDA. Text W 11985, d shows him in connection with the TE toponym(?), as well as with other geographic entities, in a text ending by a heavily restored BA sign (ATU 6: 17, 36–7, Taf. 16), making it likely that he directed his own personnel, or managed some livestock, both receiving rations. Text W 15897, c8, mentions him together with a group of two or three other dignitaries, each of whom received two entities (of unknown character), while the whole was summarized as GU₇, making the NAMEŠDA master of living beings who or which need to be fed (ATU 6: 28, 66 and Taf. 81).

Tell Uqair might have been the site where another text mentioning the NAMEŠDA title turned up (MSVO 4 No. 28: 23, 37 and Pls. 16–17, on the provenance of this group of texts *ibid.*, 9–14). Robert Englund is inclined to see in this short text a receipt of the sale of a slave(?) referred to by name. Be that as it may, the reverse of tablet yields important evidence. There, the NAMEŠDA title is accompanied by the signs E₂, ZATU 776, depicting most probably the head of an animal, and PAP BU. The structure of this inscription, presumably naming the subordinate agencies of the NAMEŠDA(?) E₂ ZATU-776 and PAP BU, constitutes a parallel and a predecessor of the archaic Ur text which in turn constitutes the theme of this contribution.

Another important feature of this tablet is represented by its seal impression. Roger Matthews describes it as a “possible temple façade, undulating streams and unclear motifs” (MSVO 4: 31). This is the first time that the (administration of) NAMEŠDA employs a sealing procedure.

The NAMEŠDA did not fail to appear in the texts from Jemdet Nasr either. First and foremost, we meet him in text MSVO 1: 112 (p. 23, 61, Pl. 43, and also Neumann 1996: 26 with fn. 21), presumably a ration list (ŠE NAM₂) giving important evidence of the formalization of bureaucratic procedures by listing the recipients in much the same order as they turn up in the “Archaic Officials List”. Text 121 from the same site (MSVO 1: 23, 63 and Pl. 46) is a “mixed account” registering rations of grain for sheep and other animals(?) and listing Uruk as the supervising authority(?), on the reverse displays a NAMEŠDA AN (R0103).

In addition to written sources, we may possess other information on the NAMEŠDA, features that are conveyed by the works of art. A figure frequently commented upon in Uruk-Jemdet Nasr-age art is the *Mann im Netzrock* (man in a netted skirt), a male character appearing in socially important tasks (cultic proceedings, ceremonial hunts, military activities). A common opinion makes him the EN but I see no reason why he could not be identified with NAMEŠDA. At least one aspect of the *Mann im Netzrock*’s activities, warfare, has recently received a vivid, if somewhat gruesome, illumination from excavations of the site of Majnuna close to Tell Brak. The cultural layers of that site have yielded dispersed remains of 67–79 men and women 25–36 years old (no babies). Only skulls and long bones remained, hands and feet were apparently missing; the remnants bore traces of gnawing by predatory animals. The excavators’ impression is one of a group of dead bodies, left lying in the open ground for weeks or months, subsequently taken to one place and solemnly buried (MacMahon & Oates 2007: 155–63).

The NAMEŠDA in Archaic Ur (Beginning of the 3rd Millennium BCE)

In order to elucidate sufficiently this period of the beginning of the third millennium, when the heritage of the pristine cuneiform civilization of the Late Uruk period (3500–3200 BCE) passed the ordeal of its survival, we will be well advised to choose historical sources informative enough, as well as being as close as possible to the common everyday tasks of the administrative elites. These conditions are met especially in the case of sealings on clay, abundantly represented among the finds from Leonard Woolley’s excavations at Ur (Woolley 1955, on the early strata of Ur cf. now Sørenhagen 1999 and Dittmann 2006). They occurred in the so-called

“Seal Impression Strata” (SIS, numbered 1–8 from top to bottom), excavated below the cemetery with the famous “Royal graves” and above the so-called “Jamdat Nasr cemetery”, and datable to the early 3rd millennium BCE (on the interpretation of seal impressions and especially their application on the reverse of tablets cf. Martin et al. 1993, esp.: 37).

The most recent assessments put the date of the SIS 4–5 strata, from which our sealing comes, at ED I or early ED II (Dittmann 2006: 38–9; Marchetti 2006: 71–83, esp.: 72–6), and confirm that they precede in time the Fara-age texts (Dittmann 2006: 40).

I offer herewith the assessment of one item of evidence linked with this particular archaeological context. Such data can potentially be of considerable interest, shedding light on the economic activities of the first elite personages known to human history. In this particular case, I would like to focus on a seal impression which, upon examination, shows a group of signs comprising the NAMEŠDA (ŠITA + GIŠ + NAM₂) title (on the find cf. also MSVO 2, No. 1: 61, and Scott 2005: Image ID 76, p. 352).

*Description of the sealing and its impression*¹

My serial No. 1773	Ur excavation field No. U 18 397	Ur excavation serial No. 919	University Mu- seum No. UM 33-35-293	Publication: UE III: 429; Scott 2005, #76, p. 352	Stratigraphical data: Pit W, SIS 4–5
-----------------------	-------------------------------------	---------------------------------	--	---	--

Data from the catalogue of the University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania, Philadelphia, U. S.A.: “Ur PG. PIT W. SIS IV-V”. Obverse: Two impressions of an inscribed seal, bearing two superimposed inscriptions divided by a horizontal line. The length of the second impression with city names can be measured: 34.2 mm, thus a radius of the relevant cylinder seal would amount to 5.45 mm. The first inscription comprises the “City league” toponym list. The other inscription includes a sign read by Eric Burrows as UTUL; I propose the reading ŠITA.GIŠ.NAM₂. Reverse: impression of two imprints of chopped wood at right angles to each other. The bigger imprint is pierced through by a hole through which a spherical object of a diameter of at least 37.8 mm is protruding. Matthews 1993, No. 1 on p. 61 defines the functional type as “?package/box”. Red-brown clay without visible admixtures.

Inscription

Upper line

ŠITA + GIŠ + NAM₂ = ZATU No. 387: 252, MSVO 1: 127, UET II : 391, a sovereign title. Lambert 1981: 94–7 on NAM₂, the earliest Sumerian title of a ruler. The

1. The material is published here with kind consent of the Near Eastern Section of the University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania, Philadelphia, PA. I could not have completed the research presented here without the support of several academic sponsoring bodies. The academic year 2003–2004 I spent in Philadelphia thanks to a research grant from the Prague office of the John William Fulbright Foundation. In 2005, I could continue my work with the aid of the American Philosophical Society, as well as of the Grant Agency of the Academy of Sciences of the Czech Republic at Prague. In addition to that this contribution has been made possible by another grant, conferred on me jointly by the Grant Agency of the Czech Republic and by the Deutsche Forschungsgemeinschaft. I am grateful to all these institutions for the support they gave me.

ED Lu list A (probably of Uruk III origin) has ŠITA + GIŠ + NAM₂, read possibly nám^{giš}šita, “lord of the mace”, while ED Lu list E (Fara Period origin) has none. NAM₂ was dropped as early as the Fara texts, where the usual title is en₅-si (*ibid.* p. 94). NAM₂ occurs in divine epithets and also royal names in the ED age, for instance at Abu Salabikh, where “600 kings”, “600 maces”, and similar turn up. The surviving ŠITA + GIŠ acquired the meaning “purification priest” (*ibid.* p. 95). On the title cf. also Mander 1986, 52 and 114 (a divine name^{dingir} ŠITA + GIŠ + NAM₂). K. Szarzyńska (1996: 240) prefers reading NAM₂.ŠITA₂, as attested in later texts (a Sargonic personal name of Nam-šita). The same reading is proposed by Steinkeller 1995: 706 sub No. 387. The title occurs at Abu Salabikh (Biggs 1966: table on p. 77).

E₂ = ZATU No. 129 p. 196, MSVO 1: 98–9 (for the reading cf. Steinkeller 1995: 700 sub No. 129). In Šuruppak, E₂ can also refer to a cluster of arable fields, “agricultural district” (Pomponio 1987: 298). A likely alternative is KID = ZATU No. 291: 230, MSVO 1: 119 (for the reading cf. Steinkeller 1995: 702–3 sub No. 291).

EN = ZATU No. 134: 197, MSVO 1: 99–102, for the sign cf. also Edzard 1993: 139.

In MSVO 2, No. 1: 61, Roger Matthews reads E₂ EN as EN.KID (Nippur) as well as Steinkeller 2010, 240 Fig 1. On this cf. also Visicato 1989, with reference to the ED city list (Lista delle città): copies known from Abu Salabikh, Fara, Ur and Uruk list the cities of Ur, Nippur, Larsa, Uruk, Keš, Zabalam, Ereš. UD.UNUG = Larsa; ereš₂^{ki} = ŠE.NAGA, identical with the Fara domain, possibly the ki-en-gi confederation.

GAN₂ = ZATU No. 195 p. 209, MSVO 1, pp.105–106. In Šuruppak, gána = “arable land” (Pomponio 1987: 217). GÁNA = gán = “Feld” (Wilcke 1996: 4 fn. 10). Gán = “field” (Gelb, Steinkeller & Whiting 1991: 213–4).

U₄ = BABBAR = ZATU No. 566: 298, MSVO 1: 153–4. This sign has also the value HUD₂ = “morning” (Steinkeller 1995: 710 sub No. 566:). Szarzyńska 1993, understands this sign as “day”.

Translation

“NAMEŠDA (ŠITA + GIŠ + NAM₂), house of EN or Nippur, field of Utu(?) White field(?)”

Lower Line

ARARMA₂ = ZATU No. 34: 176, a city, has bad₃; in archaic Ur texts PN 792 = UET II : 254 = ARARMA, Burrows reads KA-AŠ-BABBAR. Cf. Deimel 1950: No. 1631, but such a sign (UET II : 254) does not exist in ZATU. In the Uruk IV period, this was the depiction of a divine standard, a crescent mounted on a shaft (Steinkeller 1995: 698 sub No. 34). The relation of this sign to U₄ + AB, documented since Uruk III, is “suspect”. Denotes Larsa (cf. Visicato 1989).

KEŠ₃ = neither in ZATU nor in MSVO 1 but cf. MEA No. 546: 227. The Keš hymn is Old Babylonian, the reading of the sign is ŠU₂ + AN DUG₃ + GADA = keš₃. The goddess Ninhursag was worshipped at Keš. Earliest evidence comes from the Ur sealings where it turns up at least twice together with Adab. It also appears in the Fara and Abu Salabikh texts as well as on Eannatum’s Stele of the Vultures (Gragg 1969: 159–164). Fara Period texts have a “maškim kèš” (Visicato 1995: 81 ad text 215, WF 103). Other references come from the Agade Period; Urnammu rebuilt the city for Ninhursag. On Keš₃ cf. also Molina 1991: 143, as well as Selz 1995:

399 (register). É-kèš^{ki} = “temple of Ninhursag at Keš, also temple of Nintu. It had been rebuilt by Urnammu, and was the site of Rimsin II’s elevation to kingship. In liturgical texts: é-gal kèš^{ki}-a, listed parallel to é-mah adab^{ki}” (George 1993: 108 No. 578). Other references: Steinkeller & Postgate 1992: 37; Gelb, Steinkeller, & Whiting 1991: 102 (close to Adab, = Tell al-Wilaya?); Mander 1986: 75 and 107 (^dkeš₃ in Abu Salabikh texts).

LAK 475 = a sign most probably close to UET II: 282, *hapax legomenon*.

URI₅ = ZATU No. 596: 306. The sign is ŠEŠ + AB (Steinkeller 1995: 710 sub No. 596). In archaic Uruk, ŠEŠ is Nanna, not Ur (Szarzyńska 1992: 281 fn. 12). Ur is ŠEŠ.AB (Michalowski 1993: 120–1). The sign ŠEŠ is to be understood as URI₃ since Uruk III; depicts a standard that can be planted into earth, such standards may stand in pairs flanking doors (Pongratz-Leisten 1992: 306, s. v. URI₃.GAL).

ADAB = ZATU No. 19: 172. Cf. also Steinkeller 1995: 698 sub No. 19, and Szarzyńska 1996: 238, on UD.NUN = ADAB, and related issues, also Michalowski 1993. It occurs in Fara-age texts (Visicato 1997, 135).

On the “City league” seals in general cf. MSVO 2. The seal discussed here combines the “Sovereign” title (ŠITA + GIŠ + NAM₂ = NAMEŠDA) and a version of the “City league” list. There exists but one single impression of this seal, assigned to the Philadelphia University Museum of Archaeology and Anthropology (Scott 2005: 76, p. 352). This seal considerably contributes to our knowledge of the NAMEŠDA office. First and foremost, we conclude that this high official was still present in the Period of archaic Ur. Second, he obviously did not only possess the same social rank as the (almost) entire “City league” put together, but even the administrative structure within which he exercised his rights closely resembled that of the Uruk III / Jemdet Nasr Period (cf. *supra*, text MSVO 4 No. 28: 23, 37 and Pls. 16–17, from Tell Uqair). In both cases we observe the E₂ as the first of the lower ranks of the NAMEŠDA administration, denoted either by ZATU 776 (Uqair) or by EN (Ur), and finally the production unit itself: PAP BU (Uqair, an “overseer” of a locality?) and GAN₂ U₄, of unclear meaning, but likely to refer to an agricultural estate.

A variant interpretation of the E₂ EN as NIBRU would make the NAMEŠDA partner of rather faraway Nippur. In view of the hitherto unknown roots of the exclusive position of Nippur as an agency exerting its supreme authority on Sumer, this would be even more interesting. Yet, I hesitate to accept definitely this reading, chiefly because of the above-mentioned earlier parallel from Uqair.

Unfortunately it is difficult to identify the object or structure which the Ur sealing sanctioned. Roger Matthews – with some reserve – interprets it as “package/box”. My impression is that a mere peg put through a hole without any additional fastening apparatus is hardly likely to hold firmly during transport. Therefore, a closing device of a storage-space door seems to me to be the most likely candidate, though I am certainly ready to accept Matthew’s solution. The Ur administration thus seems to have collected the revenues due to NAMEŠDA by means of (at least) one of its “contribution stores”, sealed in the name of the “Sovereign”. After re-opening, the commodities were probably turned over to NAMEŠDA’s managers who took further care of them.

The Final Phase of NAMEŠDA’s Career

In the same chronological range as the above-mentioned Ur sealing, we have two references to NAMEŠDA from the archaic texts of Ur, of the same stratigraphical

position (SIS IV-V: UET II: No. 163 iii 3, and *ibid.* No. 262 iv = reverse, Glassner 2000: 269 with fn. 17; Glassner 2003: 207 with fn. 17). The first text probably lists plots of land and the NAMEŠDA seems to receive seed grain for fields. More interesting is the other text, 262, a school tablet joining with text No. 283. The obverse bears what appears as a list of words (toponyms and personal designations?) while the reverse displays one single big NAMEŠDA sign. Here the notion of superiority – or at least of the responsibility for educational activities – of the NAMEŠDA comes to the fore again.

Finally, in the Fara Period, NAMEŠDA, having accomplished his “Himmelfahrt”, appears among the divine names of the Fara and Abu Salabikh deity lists (cf. above, and also Glassner 2000: 269 with fn. 18; Glassner 2003: 207 fn. 18).

The Legacy of NAMEŠDA

The later historical development of the NAMEŠDA title gives us, first and foremost, a good example of the descent of ancient designations of suzerainty to (i. a.) priestly titles in later historical periods. Such a procedure might be surmised in the case of EN and NIN, and the fate of NAMEŠDA could constitute another example of this kind.

I have noted above that the possible linking of NAMEŠDA’s office with Nippur could offer a precious clue with respect to the origins of Nippur’s authority over Sumer as a city where Enlil conferred legitimacy on the claims of those rulers who vindicated the hegemony over all the “Black-headed people”. Let us hope that more evidence will shed light on this problem in the future.

But it is also interesting to observe that three simultaneous processes take place in the Fara age (roughly 27th–26th century BCE):

- The NAMEŠDA ceases to be an administrative official, and his title falls apart and decomposes into such designations as a petty king, or as “purification priest”;
- Henceforth, the title is connected with a heavenly being, presumably venerated as a deity;
- At the same time, the title “king of Kiš” appears in historical documents (Glassner 2000: 272 with fn. 24 for Mebaragesi, and 273 with fn. 25 for Meskalamdu and Mesanepada of Ur and Kiš) and in lexical lists (Marchetti 2006: 223–5, “Names and Professions List” from Abu Salabikh, where LUGAL KIŠ^{KI} is Zababa).

Are these processes in causal relationship to one another? Is the Kiš title an earthly bequest of the now deified NAMEŠDA?

Such an assumption would provide a welcome explanation for the emergence of the Kiš LUGAL title which otherwise appears as a complete innovation, without precedents in the earlier history of Sumer. While the LUGAL of Ur seems to have taken over the role of the sovereign of Uruk after 3000 BCE by means of a *translatio regni* procedure, the Kiš title shows up, so to speak, “out of the blue”, without any previous tradition. The need to anchor it in the stream of tradition must have been felt by the extremely conservative Sumerian sages, and taking over the mundane substance of the NAMEŠDA title would offer a feasible transformation device. We could even speculate on a two-phase legitimization procedure, first to Nippur and then from there to Kiš, or *vice versa*.

The Early Dynastic kingdom of Kiš has recently re-emerged as a topic of scholarly debate, and at least some specialists seem to assign it a role of considerable social significance (Czichon 2006: esp. 183–6; Haul 2004: 260; Marchetti 2006: esp. 96–105 and 216–25; Sommerfeld 2004: esp. 287 with fn. 13; Steinkeller 2004). Regardless of whether the hypothesis presented here will prove true or false, the origins of the kingdom of Kiš will doubtlessly attract further investigations in the future.

Abbreviations

ATU 3:	Englund, R. K. & H. J. Nissen 1993
ATU 5:	Englund, R. K. & R. M. Boehmer 1994
ATU 6:	Englund, R. K., H. J. Nissen, & R. M. Boehmer 2005
MEA:	Labat R.1988
MSVO 1:	Englund, R. K., J. P. Grégoire, & R. J. Matthews 1991
MSVO 2:	Matthews, R. J. 1993a
MSVO 4:	Englund, R. K. & R. J. Matthews 1996
UE III:	Le Grain, L. 1936
UET II:	Burrows, E. 1935
ZATU:	Nissen, H. J. 1987

References

- Biggs, R. D.
 1966 The Abū Šalābīkh Tablets – A Preliminary Survey. *JCS* 20: 73–93.
- Burrows, E.
 1935 *Archaic Texts*. UET 2. Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia, to Mesopotamia. London: Trustees of the two Museums.
- Charvát, P.
 1986 The name Anzu-^dSud₃ in the texts from Fara. Pp. 45–53 in *Keilschriftliche Literaturen – Ausgewählte Vorträge des XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale, Münster 8. – 12. 7. 1985*, ed. K. Hecker & W. Sommerfeldt. Berlin: Dietrich Reimer.
 2002 *Mesopotamia Before History*. London: Routledge.
- Czichon, R. M.
 2006 Neue Überlegungen zur Bedeutung und Entstehung der frühdynastischen Beterstatuetten. *AoF* 33/2: 179–88.
- Deimel, A.
 1950 *Pantheon Babylonicum*. Roma: Pontificum Institutum Biblicum.
- Dittmann, R.
 2006 Bemerkungen zu Ur, Pit F. *BaM* 37: 23–44.
- Edzard, D. O.
 1993 Review of ZATU. *ZA* 83: 136–41.
- Englund, R. K.; Grégoire, J. P. & Matthews, R. J.
 1991 *The Proto-Cuneiform Texts from Jemdet Nasr I: Copies, Transliterations and Glossary*. MSVO 1. Berlin: Gebr. Mann.
- Englund, R. K. & Nissen, H. J.
 1993 *Die lexikalischen Listen der Archaischen Texten aus Uruk*. ATU 3. Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 13. Berlin: Gebr. Mann.

- Englund, R. K. & Boehmer, R. M.
 1994 *Archaic administrative texts from Uruk – The early campaigns*. ATU 5. Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 15. Berlin: Gebr. Mann.
- Englund, R. K. & Matthews, R. J.
 1996 *Proto-Cuneiform Texts from Diverse Collections*. MSVO 4. Berlin: Gebr. Mann.
- Englund, R. K., H. J. Nissen, & R. M. Boehmer
 2005 *Archaische Verwaltungstexte aus Uruk – Vorderasiatisches Museum II*. ATU 6. Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 16. Berlin: Gebr. Mann.
- Gelb, I. J.; Steinkeller, P. & Whiting, Jr., R. M.
 1991 *Earliest Land Tenure Systems in the Near East: Ancient Kudurrus*. OIP 104. Chicago, IL: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- George, A.
 1993 *House Most High – The Temples of Ancient Mesopotamia*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Glassner, J.-J.
 2000 *Écrire à Sumer – L'invention du cunéiforme*. Paris: Editions du Seuil.
 2003 *The Invention of Cuneiform – Writing in Sumer* (translation of Glassner 2000 into English by Z. Bahrani and M. van de Mieroop). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Gragg, G.
 1969 The Keš Temple Hymn. Pp. 155–88 in *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, ed. A. Sjöberg & E. Bergmann. TCS 3. Locust Valley, NY: J. J. Augustin.
- Haul, M.
 2004 *Lú an-še ba-e₁₁-dè, Der Mythos von Etana um 2000 v. Chr.* Pp. 237–62 in *2000 v. Chr., Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende*, ed. J.-W. Meyer & W. Sommerfeld. CDOG 3. Saarbrücken: SDV.
- Labat, R.
 1988 *Manuel d'épigraphie akkadienne*. Sixième édition, ed. Florence Malbran-Labat. Paris: Geuthner.
- Lambert, W. G.
 1981 Studies in UD.GAL.NUN. *OrAnt* 20: 81–97.
- Legrain, L.
 1936 *Archaic Seal Impressions*. UE 3. Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia, to Mesopotamia. London: The Trustees of the Two Museums.
- MacMahon, A. & J. Oates
 2007 Excavations at Tell Brak 2006–2007, *Iraq* 69: 145–71.
- Mander, P.
 1986 *Il panteon di Abu-Šālabīkh, Contributo allo studio del panteon sumerico arcaico*, Istituto universitario orientale, Dipartimento di studi Asiatici, Series Minor XXVI. Napoli.
- Marchetti, N.
 2006 *La statuaria regale nella Mesopotamia protodinastica*. Roma: Bardi Editore, Editore Commerciale.
- Martin, H. P. et al.
 2001 *The Fara Tablets in the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology*. Bethesda, MD: CDL. Matthews, R. J.
 1993 *Seals and Sealings* (1–261). Pp. 23–81 in *The 6G Ash-Tip and its contents: cultic and administrative discard from the temple?*, ed. A. R. Green. Abu Salabikh Excavations 4. London: British School of Archaeology in Iraq.

- Matthews, R. J.
1993a *Cities, Seals and Writing: Archaic Seal Impressions from Jemdet Nasr and Ur*. MSVO 2. Berlin: Gebr. Mann.
- Michalowski, P.
1993 On the early toponymy of Sumer. Pp. 119–33 in *kinattūtu ša dārāti – Raphael Kutscher Memorial Volume*, ed. A. F. Rainey et al. Tel Aviv: Institute of Archaeology of the Tel Aviv University.
- Molina, M.
1991 Tablillas sargónicas del Museo de Montserrat, Barcelona. *AuOr* 9: 137–54.
- Neumann, H.
1996 Review of MSVO 1. *OLZ* 91/1: 22–27.
- Nissen, H. J.; Green, M.; Damerow, P.; & Englund, R. K.
1987 *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk*. ATU 2. Berlin: Gebr. Mann.
- Pomponio, F.
1987 *La prosopografia dei testi presargonici di Fara*. Roma: “La Sapienza”.
- Pomponio, F. & Viscato, G.
1994 *Early Dynastic Administrative Tablets of Šuruppak*. Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli, Dipartimento di Studi Asiatici, Series Maior v. VI. Pongratz-Leisten, B.
1992 1. Mesopotamische Standarten in literarischen Zeugnissen. *BaM* 23, 299–340.
- Scott, S. J.
2005 *Figure, Symbol and Sign: Semiotics and Function of Early Dynastic I Cylinder Seal Imagery from Ur*. A Dissertation in The History of Art Presented to the Faculties of the University of Pennsylvania in Fulfilment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Philadelphia.
- Selz, G.
1995 *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 13. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.
2000 Schrifterfindung als Ausformung eines reflexiven Zeichensystems. *WZKM* 90: 169–200.
- Sommerfeld, W.
2004 Die inschriftliche Überlieferung des 3. Jahrtausends aus Tutub. Pp. 285–92 in *Von Sumer nach Ebla und zurück, Giovanni Pettinato zum 27. September 1999 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, ed. H. Waetzoldt. HSAO 9. Heidelberg: Heidelberg Orientverlag.
- Steinkeller, P.
1995 Review of ZATU. *BiOr* 52: 689–713.
2004 Studies in Third Millennium Paleography 4: Sign KIŠ. *ZA* 94: 175–85.
2010 More on the Archaic Writing of the Name of Enlil/Nippur, in Alexandra Kleinermann, Jack M. Sasson (edd.), *Why Should Someone Who Knows Something Conceal It? Cuneiform Studies in Honor of David I. Owen on His 70th Birthday*, Bethesda: CDL Press, 239–244.
- Steinkeller P. & Postgate, P.
1992 Third-Millennium Legal and Administrative Texts in the Iraq Museum, Baghdad. *MesCiv* 4. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Sürenhagen, D.
1999 *Untersuchungen zur relativen Chronologie Babyloniens und angrenzender Gebiete von der ausgehenden Ubaidzeit bis zum Beginn der Frühdynastisch-II-Zeit 1., Studien zur Chronostratigraphie der südbabylonischen Stadtruinen von Uruk und Ur*. HSAO 8. Heidelberg: Heidelberg Orientverlag.
- Szarzyńska, K.
1992 Names of Temples in the Archaic texts from Uruk. *Acta Sumerologica* 14: 269–87.

- 1993 Archaic Sumerian signs indicating successive days. Pp. 273–85 in *ŠULMU IV*, ed. J. Zabłocka & St. Zawadzki. Poznań: Adam Mickiewicz University Press.
- 1996 Some Comments on Individual Entries in the Uruk Sign-List ZATU. *Acta Sunerologica* 18: 235–42.
- Veldhuis, N.
- 2006 “How did they learn cuneiform?”. Pp. 181–200 in *Approaches to Sumerian Literature: Studies in Honour of Stip (H. L. J. Vanstiphout)*, ed. P. Michalowski & N. Veldhuis. Leiden: Brill.
- Visicato, G.
- 1989 Fara ed Ebla – Nuove prospettive storico-politiche nel periodo protodinastico. *OrAnt* 28: 169–76.
- 1995 *The Bureaucracy of Šuruppak – Administrative Centres, Central Offices, Intermediate Structures and Hierarchies in the Economic Documentation of Fara*, Münster: Ugarit Verlag.
- 1997 *Indices of Early Dynastic Administrative Tablets of Šuruppak*, Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli, Dipartimento di Studi Asiatici, Series Maior VI/A.
- 2000 *The Power and Writing – The Early Scribes of Mesopotamia*, Bethesda, MD: CDL Press.
- Wiggermann, F.
- 1996 Scenes from the shadow side. Pp. 207–30 in *Mesopotamian poetic language: Sumerian and Akkadian*, ed. M. E. Vogelzang & H. L. J. Vanstiphout. Groningen: Styx Publications.
- Wilcke, K.
- 1996 Neue Rechtsurkunden der altsumerischer Zeit. *ZA* 86: 1–67.
- Woolley, C. L.
- 1955 *Ur Excavations vol. IV: The Early Periods, a report on the sites and objects prior in date to the third dynasty of Ur discovered in the course of the excavations*. Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the Museum of the University of Pennsylvania to Mesopotamia, Philadelphia.

The Uses of the Cylinder Seal as Clues of Mental Structuring Processes inside Ur III State Machinery

Alessandro Di Ludovico

ROMA

Most documents written in antiquity, as well as modern media and communication tools, can be considered multiform media, that is media which carried and still can carry multiple contextual messages, both implicitly and explicitly. A fundamental difference is that ancient written media and communication procedures seem to be much more connected to some concrete objects, if compared to modern ones. On the other hand, it has also to be considered the incompleteness and fortuity of the corpus of documents available to us and the kinds of values assigned to the written and to the oral word. Both concrete clues and abductive reasoning lead, in fact, to think that in a number of ancient literate contexts orality was much more used and credited than literacy¹. This seems to be the case of Southern Mesopotamian cultures in the end of third millennium².

Seals and Tablets

The present work concerns the preliminary results of a research project dealing with a corpus of Ur III administrative documents from Umma stored in the Yale Babylonian Collection, mostly tablets³. The approach here adopted to administrative documents is not of a philological kind. It is in fact centred on archaeological and material culture study perspectives. Theoretically, the strategy this work is based on has systemic and cognitive investigation grounds, while some of the tools and investigating techniques here employed are of linear and non-linear mathematical kind.

Though the corpus is quite limited, involving 314 specimens, its study can satisfy a first general mapping of the way administrative tablets were managed in Ur III Umma. The documents here examined have been drafted between Šulgi's 28th

1. Such problems, which have been largely discussed in the field of anthropology of communication and cognitive history, have been partly dealt with in Di Ludovico, in press a.

2. Such a cultural tendency can be found, for example, in the juridical field: Démare-Lafont 2008: 80–2; Lafont & Westbrook 2003: 194–97; Stone 2002: 82.

3. The author of this work is deeply grateful to Dr. U. Kasten, Prof. M. Sigrist, and Prof. B. R. Foster for their kindness, help, suggestions, and friendship during his stay at the Yale Babylonian Collection and for the permission to study the mentioned tablets.



Fig. 1. NBC 11627, obverse and reverse.

year and Ibbi-Suen's 5th year: of them, 115 date to Šulgi's reign, 95 to Amar-Suen's one, 83 to Šu-Suen's, and 21 to Ibbi-Suen's.

The drafting structure and history of administrative documents dating to Ur III times mainly seem to vary according to their geographical origins⁴. Scholars are inclined to agree on the persistence in the main Lower Mesopotamian cities of local traditions of managing the instruments of administration, though embodied in the general tendency to a standardized central control on administrative activities, at least since Šulgi's reign⁵. Among the first important features one notices in administrative tablets there are apparently the traces left on the clay by the seal and the stylus: two classes of signs that fall within a complex intentional communication system. Cuneiform signs incised in the tablet and the impressions left on them by the seals can be interpreted as the remains of a sequence of gestures which were functionally and cognitively interconnected. They were therefore an advanced step in the process of transforming and culturally organizing clay, so that it could acquire quite well defined and recognizable meanings in Mesopotamian official logics and nonverbal languages.

On the grounds of such assumptions, the surfaces of the tablets and the traces of their manipulation have been considered and described in the present work with reference to a supposed vertical direction of cuneiform writing in Ur III period (Fig. 1),⁶ what seems to agree with the orientation of seal impressions too.

4. The different local traditions very likely persisted in many traits of Ur III documents drafting, even after Šulgi's 'reforms'; Steinkeller 1987: 21; Sharlach 2004: 159–62.

5. Steinkeller 1987: 21; Waetzoldt 1991: 638; Sallaberger 1999: 148; Sollberger 1954–56: 18.

6. B. Studevent-Hickman (2007), S. A. Picchioni (1980; 1984–85; 1986) and M. Fitzgerald (2003) summarize the current theories concerning the direction of cuneiform writing and their evolution, highlighting some still unsolved logical problems. Based on the observation of the physical interrelations between the seal impressions and the written signs, in the present work the choice has been made to consider the Ur III clay tablets cuneiform writing as developing by columns. Picchioni's critical analyses of rotation theory and the assumptions concerning cuneiform writing directions still appear very topical, as well as the importance (and the need) of considering this subject and a number of other relevant subjects, from an archaeological and anthropological viewpoint. The author of the present work is thus convinced that those problems should be faced by a (still faraway) serious multidisciplinary approach (see also what has been stated in Di Ludovico 2010).

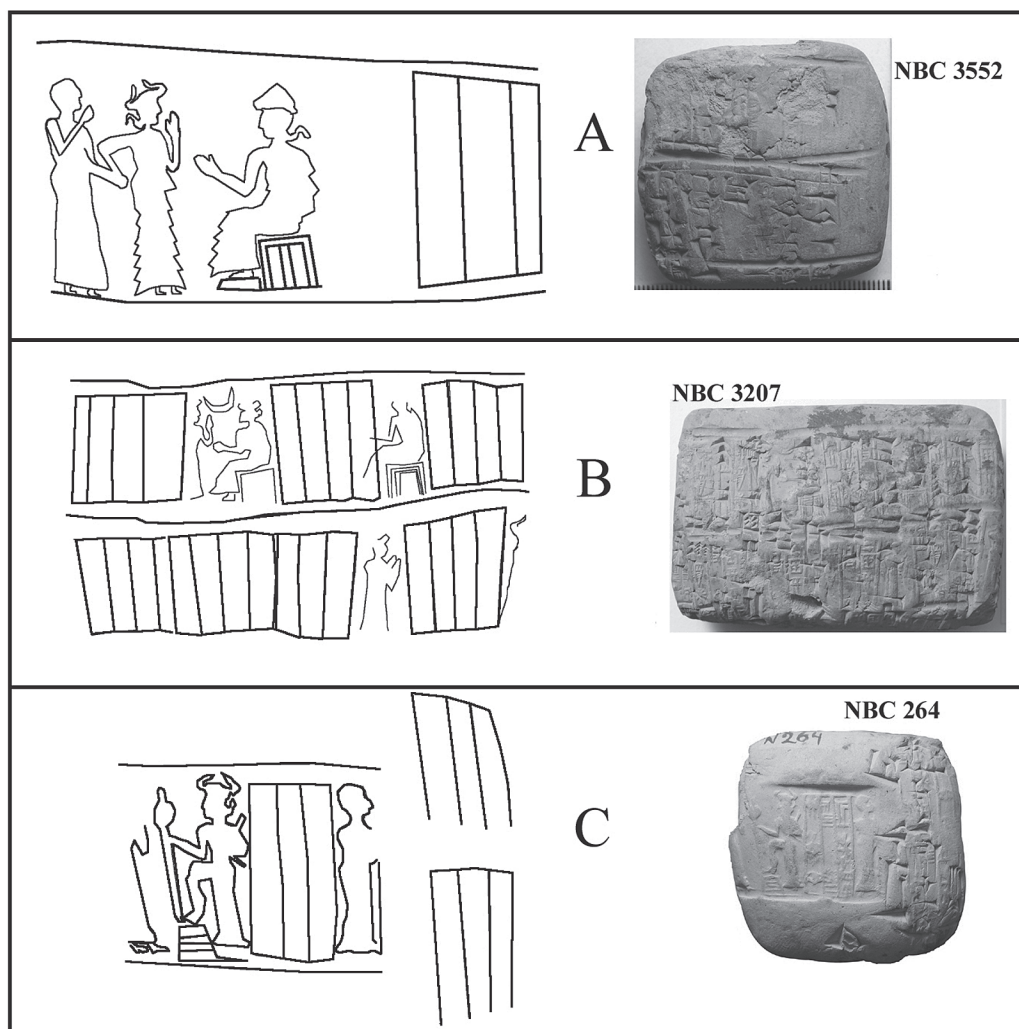
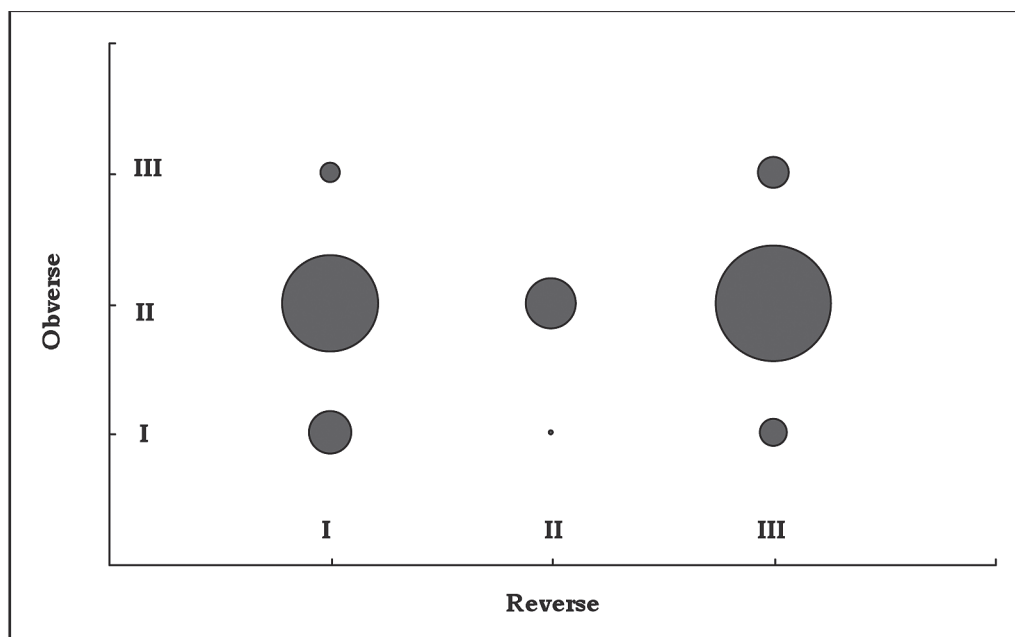


Fig. 2. The three kinds of impressions that can be set apart on the Umma documents.

The chronological relationship between the drafting of the documents and their sealing has been often questioned. According to what Hattori suggests in a recent contribution, Ur III Umma tablets and labels were almost always sealed after their drafting, and the examples given in that article seem to fit well the specimens of the corpus here considered⁷.

On Ur III Umma administrative documents one can set apart by abstraction three kinds of sealings (Fig. 2). A first kind of use of cylinder seals (A) leaves on the document an impression which shows partly or completely the scene and the legend of the seal, seemingly not betraying any intention to put emphasis on a specific part of them.

7. The idea that most Umma administrative tablets have been sealed after being drafted is asserted, for example, by A. Hattori (2001: 98). Dealing with a small number of tablets, Zettler (Biggs & Zettler 1990: 31–2) records a different practice for four specimens from Umma.



Graph 1. Obverse-reverse combinations of sealings (I, II, III correspond, respectively, to the above described and shown A, B, C kind of sealings).

Another administrative employ of seals seems to be directed towards the producing of “legend impressions”, that is impressions showing just the legend cut in the cylinder’s surface, very often displayed in parallel series on the documents’ faces (B).

The third kind of impression (C) one can find in these documents appears as a combination of the former two: some series of impressions showing just the legend interval are close to a wider impression which shows a large or limited part of the scene starting from the legend itself.

Observed in their historical development, the combinations on tablets of the three described kinds of sealings seem to conform to some specific associations which increasingly reduce their variety.

In fact, a general survey of the ways administrative tablets were sealed suggests that most frequently sealing practices in Ur III administration consisted in a different treatment of the obverse and reverse faces of the same document (Graph 1).

It seems that obverse faces were very often sealed according to the second kind of impressions, so that they show series of impressions which repeat the legend cut in the cylinder. On the reverse, these tablets used to bear other kinds of impressions, that is those showing the scenes. In many occasions they followed the above described third kind of impression and joined series of juxtaposed legend impressions. Less frequent are combinations of sealings of the first or third kind on both faces, while not attested at all are sealings of the third kind on the obverse combined with second kind ones on the reverse. This latter datum does not surprise anybody who has some familiarity with Ur III administrative tablets. In fact, on the specimens from Umma, and very likely also on other contemporary documents,

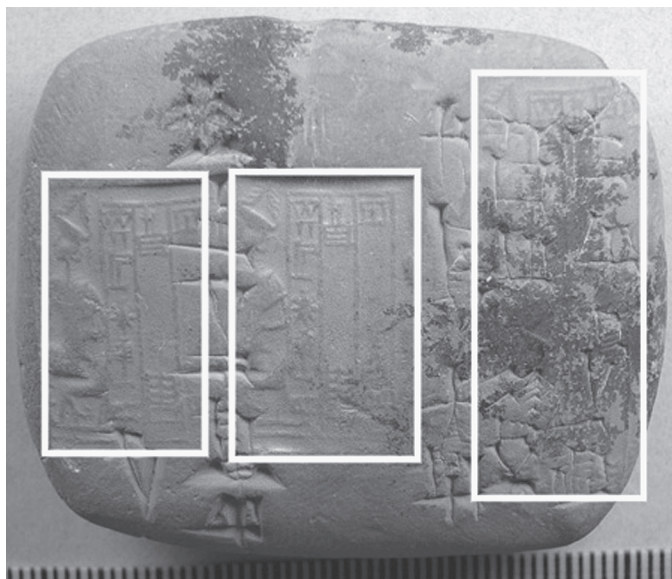


Fig. 3. Distribution of the impressions on the reverse of NBC 11627.

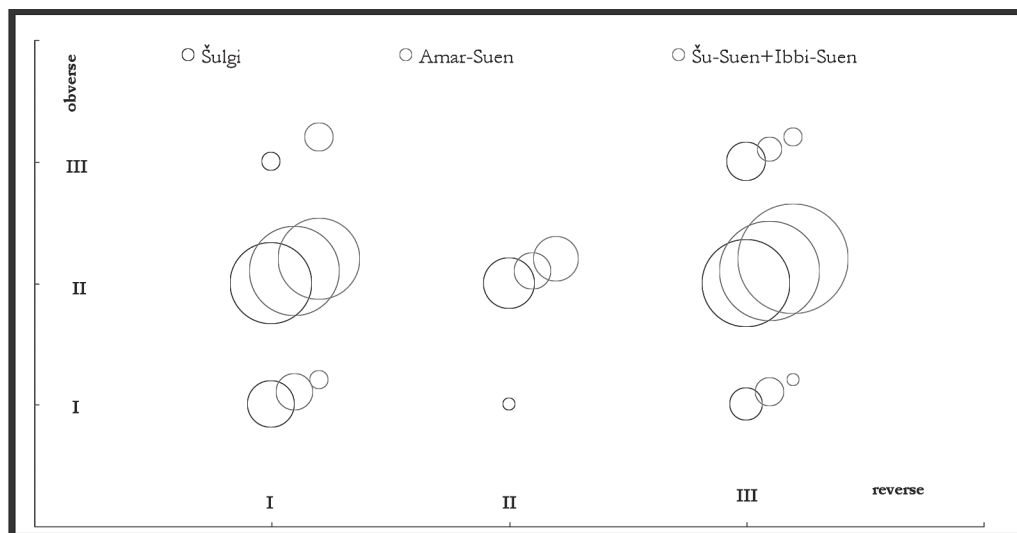
the sealings cover the text written by the stylus. Such a custom can be interpreted as the logical way to certify the content of some documents and as the cultural act which definitively gave that content an official context: the sealing spread over the clay surface in a sort of validating texture and was therefore essential in giving a contextualized sense to signs written in clay. The obverse faces of administrative documents are very often homogeneously filled with signs. This can be due to the usual presence in them of a large part of the text of the tablet, including its beginning, and maybe also to a habit many scribes had to follow the spatial ideal of a rhythmical distribution of signs on the whole obverse and its complete filling. The well-known rhythmical repetition of the legends impressed on the obverse could have been part of this general logical frame.

On the reverse, this way of sealing can very often be combined with the one of the first kind, since part of the text of the tablet (i.e., its final lines) can require some space on this face. In specimens showing such a treatment of the reverse, the impression which covers the remaining part of the surface is usually placed in the middle of the face and begins with the legend of the seal juxtaposed to the end of the document's text.

The topological feedback of such a use of the seal on the tablet seems to be betrayed by the position of written signs, which use to segment the tablet surface in quadrilateral areas (Fig. 3). So, the faces of the document seem to tend to be mentally organized according to the usual shape of the seal legend, though in most cases the sealing is involved in the last steps of the tablet drafting, after the act of writing.

In any case, probably together with other similar phenomena which had been able to affect scribes' *brainframe*⁸, this supposed cognitive process of feedback led to

8. The concept of 'brainframe' has been introduced and defined by D. De Kerckhove (1991), especially in the field of the study of communication technologies and their relationships with the cognitive history of individuals and societies.



Graph 2. Distribution through the reigns of the attested combinations of sealings (I, II, III correspond, respectively, to the above described and shown A, B, C kind of sealings).

the development of what looks to be a course to heavy standardization of administrative drafting practices.

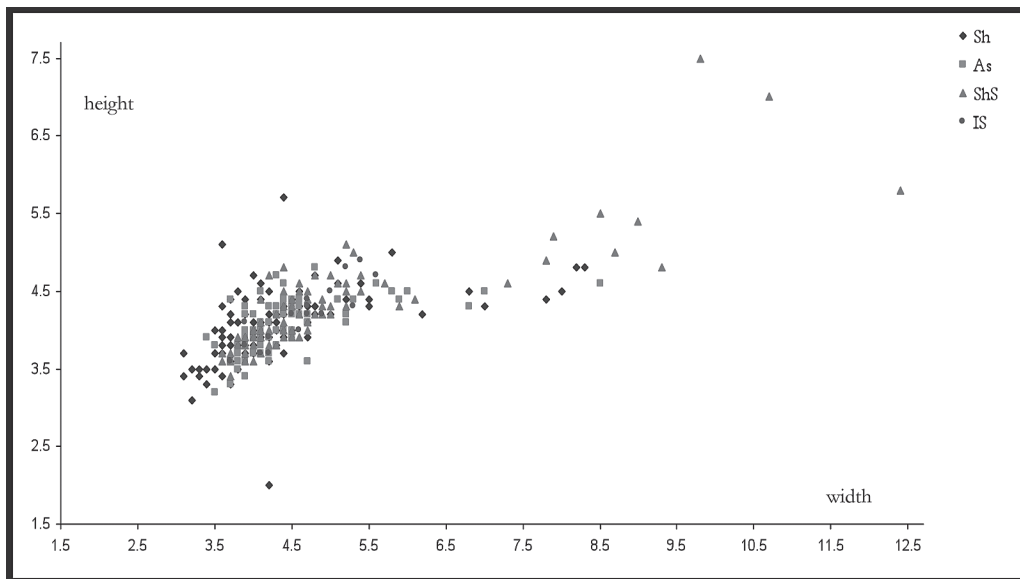
Between Šulgi and Amar-Suen: Der Wandel?

The beginning of such a standardization process since long has been located in the reign of Šulgi, and it might not only have been the result of a consciously planned program, but also the advanced cognitive stage of a complex of logical courses⁹. A symptom of this standardization process' results is portrayed in the diachronic development of the combination of the different kinds of sealings (Graph 2).

It is evident that some kinds of treatment of tablets' surfaces by the seal have been increasingly subject to fall into disuse, and it is as much clear that the overall most frequent associations of Ur III period did follow the opposite tendency. After the reign of Šulgi, for instance, treatments of the first kind tend to be no more used on obverse faces of administrative tablets, and less and less used on these sides are also treatments of the third kind. It seems meaningful that, in general, one can notice a reduction in the number of combinations recorded on tablets. The picture of the diachronic tendency leads, in fact, to infer that not only the way tablets were sealed, and maybe also the way their content was expressed, became more and more standardized after Šulgi, but also that the procedures, so the sequence of gestures, carried out in drafting a tablet became more and more defined and strict. This means that changes happened in the way scribes considered and looked at administrative tablets.

On the other hand, though the graph concerning them betrays some potentially important changes after Šulgi (Graph 3), the ratios between the length and height

9. The cognitive context concerned and the related cultural phenomena has been investigated in Di Ludovico in press a.



Graph 3. Diagram representing the width and height of all tablets, arranged by reigns.

of tablets and the absolute dimensions of administrative tablets themselves seem not to have varied much.

The picture concerning the dimensions of administrative seals appears less definable, since the use of cylinders could have been prolonged in different ways in Ur III period and the span of time involving the documents here considered is too short¹⁰.

Anyway, the recording of the heights of the seal impressions observed on the documents may give a slight indication of a general tendency to reduce dimensions of seals in the late age of Ur III (Graph 4).

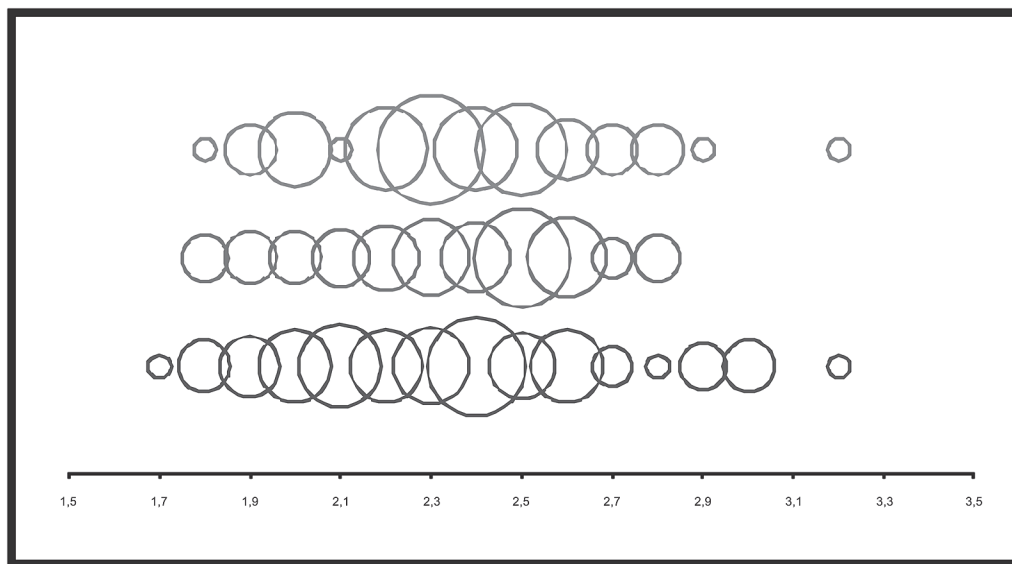
The same meaning could be attributed to the chronologic sequence of sealing and writing a tablet, though useful specimens are here very few. According to the criteria suggested by Hattori¹¹, just 27 documents out of 314 seem to have been written after being sealed, and 15 of them date to the reign of Šulgi, 8 to that of Amar-Suen, and 4 to Šu-Suen's years.

The Auto-Contractive Map

In the approach to the physical traits and the historical manipulation and transformation of Mesopotamian administrative documents some non-linear mathematical approaches have been here experimented. The first aim of such approaches is that of finding clues and connections between features which could help the mapping of the development of Ur III administrative writing and recording systems.

10. About the subject of the official "outliving" its owner by the seal, an interesting contribution has been offered by Waetzoldt 1995, in which the substitution of the seals legends in Ur III times have been investigated.

11. Hattori 2001: 98. Such criteria have been here adopted for experimental purpose, but the author of this work is aware of the disagreements still persisting among scholars about the chronological sequence of the gestures of sealing and drafting the administrative tablet in the Ur III period.



Graph 4. Heights of the seal impressions of the documents through the different periods (Šulgi below, Amar-Sin in the middle, and Šu-Sin+Ibbi-Sin above); measurements are in centimetres.

Each administrative document has been segmented into a discrete string of information concerning its physical features, such as its dimensions and its shape, its scribal treatment, involving the traces of sealings and writing, few traits of the iconography and legend of the seal employed, and its date. The latter is the only formalized trait of the documents that has to deal with their epigraphic content. In fact, the fundamental choice of studying administrative documents from the point of view of an archaeology of *brainframe*-structuring and nonverbal languages required to abandon explicit categories founded on conscious shared linguistic phenomena. A new comparison with such categories could be useful later, after the whole examination. The importance of the method here followed lies also in the possibility, in each step of the process itself, of a critical review of the assumptions on which the formalization was based.

Since the main problems on which this research focuses do concern the recognizing of structural relationships existing between the main features that have been singled out in the documents, variables representing the structure and the basic nodes of their formalization have not been weighted. So, no kind of distinction in value has been recorded nor processed in the training phase, and the value of each discrete trait recorded in every document has been progressively determined on the bases of its concrete relationships with all other features. It is therefore the weight of the relations that plays a prominent role in establishing the general understanding of documents' traits values.

A first training has been processed on a matrix consisting of 314 records and 95 variables, and after a reduction of the number of variables to 89 a second training was carried out, giving the same results.

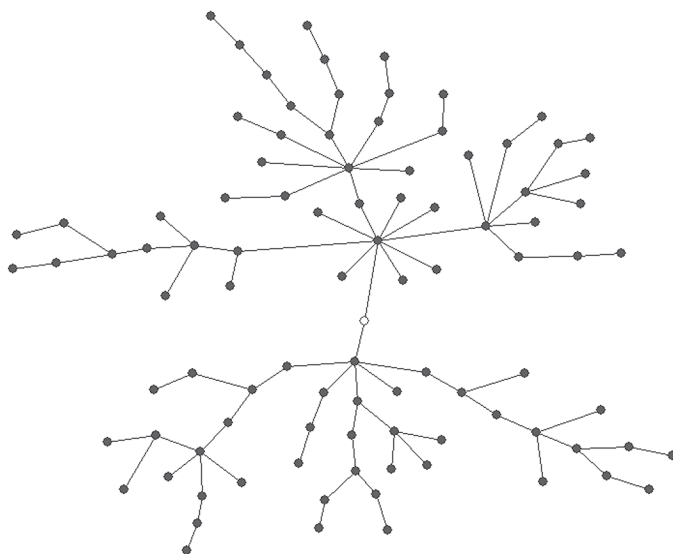


Fig. 4. Minimum Spanning Tree (the centroid is the white vertex).

Distances and connections of the traits of the documents formalized in the data-set were determined and quantified by a process based on an Auto-Contractive Map Artificial Neural Network (Auto-CM ANN). The processing by the Auto-CM is generally made of three layers Networks: the input layer, corresponding to the submitted data, the hidden layer, where data are processed, and the output layer, corresponding to the results.¹²

The Auto-CM tends to find a state of equilibrium based on the internal evidence of the data set. Between the hidden and output layers maximum gradient connections find place, and the process of energy minimization is employed by the model during its learning phase to modify the connections.

Results are graphically rendered in two forms, giving two interrelated kinds of general pictures of the corpus considered: the Minimum Spanning Tree (MST) and the Maximally Regular Graph (MRG).

The Minimum Spanning Tree represents the whole minimum set of connections (or edges) emerging from the Auto-Contractive Map results; that is the less expensive, in terms of energy employed, minimum set of edges which involves all its vertices. The Maximally Regular Graph shows, on the contrary, all the edges pertaining to connections among vertices, including cycles whose relations are particularly strong and whose structures present many regularities.¹³

12. The author of the present work is deeply grateful to Prof. M. P. Buscema, Dr. S. Terzi, Dr. M. Intraligi, and the whole Semeion Research Centre of Sciences of Communication (www.semeion.it). Semeion has developed all mathematical models and software used for this research. Detailed and full descriptions of the functioning and the structure of the Auto-Contractive Map have been published in Buscema, Petritoli, Pieri, & Sacco 2008. Important examples of applications of these models have been discussed, for example, by: Buscema, Didoné, & Pandin 1994; Buscema 1995; Buscema & Grossi 2007; Licastro *et al.* in press.

13. The Auto-Contractive Map processing and the results presentation in the forms of the MST and MRG have been already employed by the author of this work in a research work recently presented at the 36th CAA conference and dealing with the “presentation scenes” in Ur III glyptic: see Di Ludovico in press b.

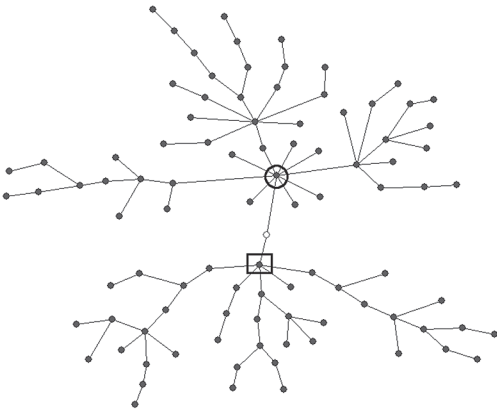


Fig. 5a. Vertices expressing the back in time (in the square) and the normal chronological (in the circle) progressions.

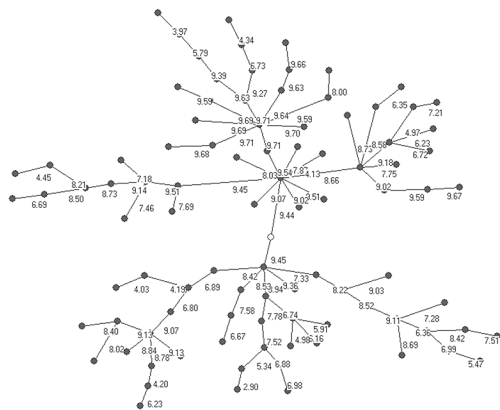


Fig. 5b. Weighted edges of the tree.

MST

The Minimum Spanning Tree that represents the results of the Networks process shows as centroid of the set of variables the dimensions of the seal impressions, that is the height of the seal impression one finds on the administrative document (Fig. 4, the white vertex).

Two very large branches are connected to it, approximately the two halves of the tree, and both are introduced by the chronological variables: one measures time in its chronologic progression, the other one goes back in time, from the more recent date to the older one (Fig. 5a).

In particular, the branch beginning with the back-in-time vertex seems to be representative of the administrative ideals under Šulgi's reign, while the opposite branch has rather to deal with features typical of later reigns.

It might be very significant that the vertex corresponding to the dating of the document to year-names of Šulgi has a stronger (or heavier) connection with the back-in-time vertex than the connections of vertices referring to later kings with the vertex representing the regular course of time (Fig. 5b). The edges which connect the latter to the dates of Amar-Suen, Šu-Suen, and Ibbi-Suen have a weight that reduces the more they refer to a later date (Fig. 6). It is furthermore interesting to notice that the two big branches of the tree seem to follow a reciprocal symmetrical relationship logic also in other vertices.

First, there is a confirmation of the suggestion above stated that the writing of administrative documents before their sealing was probably becoming a constant practice in Umma in Šulgi's later years or just after him. The vertex corresponding to the practice of writing the document before its sealing is directly connected to the one referring to later years, while the vertex corresponding to the use of seals before writing has been directly connected by the Map to the one concerning older years. Significantly, the edge which connects the latter ones is clearly weaker than that joining the former (Fig. 6).

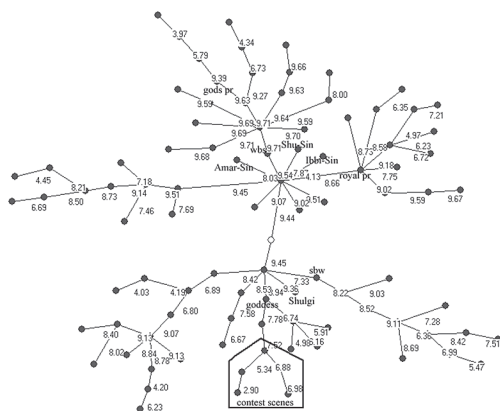


Fig. 6. Reign vertices, practices of writing documents before (wbs) or after (sbw) their sealing, “receiving goddess” (godess), “receiving king” (royal pr), “receiving male god” (gods pr) features, and “contest scenes”.

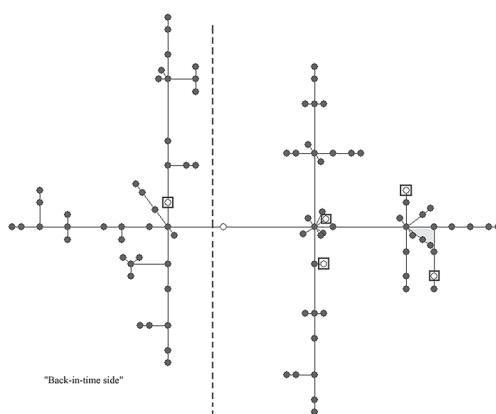


Fig. 7. Spatial relationships of the date formulas and the seal impressions (inscribed in squares).

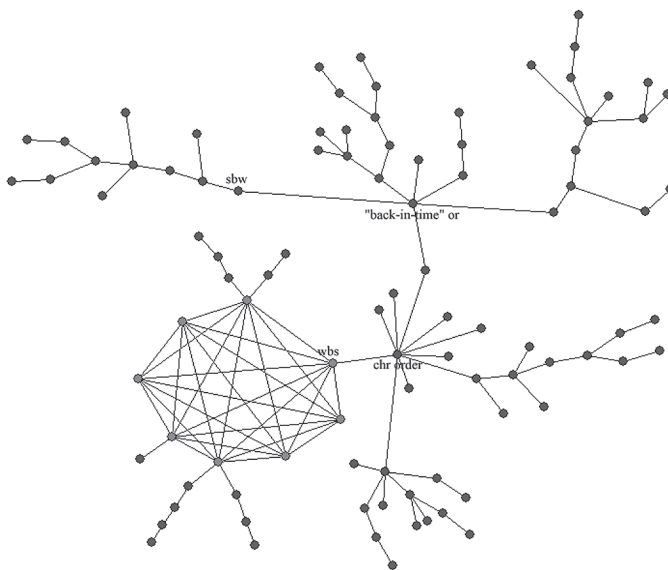
Also impressions of presentation scenes in which the receiving figure is a goddess are directly connected to the earlier years, while the so-called “royal presentations” and the presentations before male gods appear to be respectively directly and non directly related to the later years variable. This probably does not mean that seals bearing presentation scenes before goddess are all older than other presentations, but rather that the concept on which this group of scenes is based tends to be excluded from the symbolic logics of the administrative sphere of Umma. A very different situation is that of “royal presentations”, which remain very topical in the semantics of administrative iconographical language.

Finally, as one could have expected even before the Auto-Contractive Map processing, contest scenes are placed in a very peripheral branch of the tree (Fig. 6).

Among the other connections showed by the Tree, it is worth mentioning those regarding the spatial relationships on administrative tablets of the date formulas and the seal impressions¹⁴. In fact, in the large branch of the tree which includes the vertices of the later dates, these relationships are all represented by peripheral vertices, but many of them are directly or indirectly connected to the core of the branch by quite strong edges (Fig. 7). Furthermore, all these vertices refer to occasions in which the dating formula overlaps some areas of a “long impression” showing at least part of the scene. In the other big branch of the Tree, instead, one can find, placed in a not peripheral position, the vertex representing the overlapping of date formulas with series of impressions which show just the legend. This seems to be a further clue highlighting the role played by the use of cylinder seals in Umma administration in the structuring and organizing the perception of space on the tablets’ surfaces.

14. It is worth remembering that these “spatial relationships” are here considered as the more or less accidental way the date formula and the elements forming the seal representation meet each other on the document’s surface.

Fig. 8. Maximally Regular Graph and the position of the vertices expressing the chronologic sequence (chr order) and the writing before sealing feature (wbs). In the upper part, the back-in-time-order vertex and the sealing-before-writing one are indicated.



It deserves to be noticed that in the Tree the above described three kinds of sealing treatments of the faces of the administrative documents are all corresponding to vertices placed in peripheral or almost peripheral positions. This phenomenon seems to be related to the kind of semantic contribution such treatments bring by themselves to the document. On the one hand, in fact, it is meaningful that the treatments that tend to become the most frequent ones are connected to the main branches of the Tree by quite “heavy” edges, what highlights that they could be among the essential traits of the document. On the other hand, this could be a symptom that those treatments, though essential in the drafting of administrative documents, give a slight semantic contribution to their form and to their comprehension on a diachronic perspective.

MRG

A synthesis of the fundamental features of the Ur III Umma administrative documents that have been investigated can be observed in the Maximally Regular Graph projection of the relationships drawn by the Auto-Contractive Map (Fig. 8).

In the graph, a quite dense set of edges connects the vertices representing the main features of the administrative document, a group of traits which outline the basics of what tended to be established as the ideal shape of such a scribal work¹⁵.

The connection between this region of the graph with its remaining part is in the edge which joins the normal chronologic sequence with the custom of writing a document before sealing it. The latter is one of the most connected vertices. Besides it, variables concerning the distribution of sealings and written signs on the docu-

15. The eight variables represented by the vertices of this region of the graph have as well been recognized as a whole set of fundamental features of the administrative document in a new approach to the data set which has been processed by Dr. G. Pieri, using the PST (Pick-and-Squash Tracking) model (developed by Semeion). An in depth work about these experiments is currently in preparation by Dr. Pieri, to whom the author of this work is grateful, and the author himself.

ments are placed in the region that is densely populated of edges. Among them one finds the homogeneous distribution of cuneiform signs on the obverse, the double series of sealings of the second kind on the same face, one series of sealings on the reverse and the use of seals whose legends mention the patronymic and the professional qualification of the owner.

This general picture is also a confirmation to what has been above stated about the semantic value of the kind of sealing treatments of the documents' faces.

Conclusion

Considered as products and witnesses of state machineries logics, as well as instruments which play a feedback role in organizing administration activity and politics themselves, administrative tablets of the age of the Third Dynasty of Ur are densely provided of signifiers that are part of a complex and multiform message of which the written text was just one of the most explicit parts. In fact, besides the use of the stylus, that of the cylinder seal was an activity which produced very intense feedback effects in the middle and long period structuring and organizing Ur III administrative documents.

A larger scale study would surely allow to acquire more inferential firmness, but the most important and no more gainable data are the tablets' finding contexts. The lack of such information is extremely harmful to any kind of research approaching ancient cultures from the viewpoints of cultural and political history, but also from the archaeological and philological ones.

Bibliography

- Biggs, R. D., & Zettler, R. L.
1990 Cuneiform Texts in Chicago Collections. *ASJ* 12: 15–49.
- Buscema, M.
1995 Self-Reflexive Networks. Theory, Topology, Applications. *Quality & Quantity* 29: 339–403.
- Buscema, M., & Grossi, E.
2007 A novel adapting mapping method for emergent properties discovery in data bases: experience in medical field. Pp. 3457–63 in *Proceedings of the IEEE International Conference on Systems, Man, and Cybernetics, October 7–10 2007*, ed. Y. Nakamori, Z. Wang, J. Gu & T. Ma. Montreal: IEEE Omnipress.
- Buscema, M.; Didoné, G.; & Pandin, M.
1994 *Reti Neurali AutoRiflessive, Teoria, Metodi, Applicazioni e Confronti*. Quaderni di Ricerca 1. Rome: Armando.
- Buscema, M.; Petritoli, R.; Pieri, G.; & Sacco, P.
2008 *Auto Contractive Maps*. Technical Paper n. 32. Rome: Semeion-Aracne.
- Démare-Lafont, S.
2008 Giudici, tribunali, procedure, sanzioni in Mesopotamia. Pp. 69–88 in *I diritti del mondo cuneiforme (Mesopotamia e regioni adiacenti, ca. 2500–500 a.C.)*, ed. M. Liverani & C. Mora. Pavia: IUSS.
- Di Ludovico, A.
2008 Between Akkad and Ur III: Observations on a «Short Century» from the Point of View of Glyptic. Pp. 321–42 in *Volume 1 of Proceedings of the 4th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East 29 March–3 April 2004, Freie Universität Berlin*, ed. H. Kühne, R. M. Czichon, & F. J. Kreppner. Wiesbaden: Harrassowitz.

- 2010 Exploiting Perceiving Frames in Late Third Millennium Mesopotamia. Remarks on Some Clues from Decomposed Communication Phenomena. Pp. 233–44 in Volume 1 of *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Rome, May 5th–10th 2008*, “Sapienza – Università di Roma”, ed. P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, & N. Marchetti. Wiesbaden: Harrassowitz.
- in press a The Reign of Šulgi. Investigation of a King above Suspicion. in *Proceedings of the LII Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, July 17–21 2006*.
- in press b Experimental Approaches to Glyptic Art by the use of Artificial Neural Nets. Investigation on the Ur III Iconological Context. in *On the Road to Reconstructing the Past, Proceedings of the 36th Annual Conference on Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology, Budapest, April 2–6 2008*.
- Fitzgerald, M.
- 2003 pisan dub-ba and the Direction of Cuneiform Script. *Cuneiform Digital Library Bulletin* 2003:2–<http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlb/2003/002.html>.
- Hattori, A.
- 2001 Sealing Practices in Ur III Nippur. Pp. 71–99 in *Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale, Part II: Yale University: Seals and Seal Impressions*, ed. W. W. Hallo & I. J. Winter. Bethesda: CDL Press.
- de Kerckhove, D.
- 1991 *Brainframes. Technology, Mind and Business*. Utrecht: Bosch & Keuning.
- 1995 *The Skin of Culture*. Toronto: Somerville.
- Lafont B., & Westbrook, R.
- 2003 Neo-Sumerian Period (Ur III). Pp. 183–226 in Volume 1 of *A History of Ancient Near Eastern Law*, ed. R. Westbrook. HdO 72. Leiden: Brill.
- Licastro, F. et al.
- In press Multivariable network associated with cognitive decline and dementia. *Neurobiology of Aging*.
- Mayr, R. H.
- 2002 The Depiction of Ordinary Men and Women on the Seals of the Ur III Kingdom. Pp. 359–66 in Volume 2 of *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2–6, 2001*, ed. S. Parpola & R. M. Withing. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Mayr, R. H., & Owen, D. I.
- 2004 The Royal Gift Seal in the Ur III Period. Pp. 147–74 in *Von Sumer nach Ebla und zurück. Festschrift Giovanni Pettinato zum 27. September 1999 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, ed. H. Waetzoldt. HSAO 9. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
- Picchioni, S. A.
- 1980 La direzione della scrittura cuneiforme e gli archivi di Tell Mardikh – Ebla. *Or* 49: 225–51.
- 1984–85 The Direction of Cuneiform Writing: Theory and Evidence. *Studi Orientali e Linguistici* 2: 11–26.
- 1986 Die Keilschriftrichtung und ihre archäologischen Implikationen. *Sumer* 42: 48–54.
- Sharlach, T. M.
- 2004 *Provincial Taxation and the Ur III State*. CM 26. Leiden: Brill-Styx.
- Sigrist, M.
- 1992 *Drehem*. Bethesda, MD: CDL Press.
- Sollberger, E.
- 1954–56 Sur la chronologie des rois d’Ur et quelques problèmes connexes. *AfO* 17: 10–48.
- Steinkeller, P.
- 1977 Seal Practice in the Ur III Period. Pp. 41–53 in *Seals and Sealings in the Ancient Near East*, ed. McG. Gibson & R. D. Biggs. BibMes 6. Malibu: Undena.

- 1987 The Administrative and Economic Organization of the Ur III State: the Core and the Periphery. Pp. 19–41 in *The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East*, ed. McG. Gibson & R. D. Biggs. SAOC 46. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Stone, E. C.
- 2002 The Ur III-Old Babylonian Transition: An Archaeological Perspective. *Iraq* 64: 79–84.
- Studevent-Hickman, B.
- 2007 The Ninety-Degree Rotation of the Cuneiform Script. Pp. 485–513 in *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, ed. J. Cheng and M. H. Feldman. CHANE 26. Leiden: Brill.
- Waetzoldt, H.
- 1995 Änderung von Siegellegenden als Reflex der ‘großen Politik’. Pp. 659–63 in *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer*, ed. U. Finkbeiner & H. Hauptmann. Mainz: Philipp von Zabern.

Research Software

- Massimo Buscema, Contractive Maps, Ver 1.0, Semeion Software #15, Rome, 2000–2002.
- Massimo Buscema, Constraints Satisfaction Networks, Ver 10.0, Semeion Software #14, Rome, 2001–2007.
- Massimo Buscema, MST, Ver 5.0, Semeion Software #38, Rome, 2006–2008.
- Giulia Massini, Trees Visualizer , Ver 3.0, Semeion Software #40, Rome, 2007.

Catalog of the Administrative Documents Used for This Research

MLC

39, 46, 54, 89, 91, 92, 96, 166, 1829, 1985, 2307, 2311, 2314, 2317, 2346, 2354, 2414, 2420.

NBC

70A, 264, 270, 304, 320, 390, 465, 557, 577, 599, 636, 654, 670, 676, 705, 719, 877, 878, 882, 1007, 1327, 1330, 1381, 1410, 1423, 1428, 1429, 1430, 1438, 1450, 1467, 1468, 1479, 1494, 1502, 1513, 1534, 1645, 1838, 1842, 1874, 1876, 1921, 1964, 1983, 1988, 2017, 2023, 2027, 2035, 2061, 2062, 2067, 2078, 2310, 2318, 2319, 2333, 2355, 2413, 2670, 2673, 2701, 2710, 2717, 2723, 2779, 2787, 2814, 2846, 2901, 2924, 2932, 2946, 2953, 2977, 3020, 3021, 3024, 3047, 3072, 3073, 3096, 3097, 3178, 3207, 3225, 3240, 3241, 3246, 3247, 3249, 3252, 3253, 3262, 3271, 3298, 3299, 3324, 3326, 3333, 3362, 3401, 3419, 3429, 3434, 3505, 3530, 3539, 3550, 3552, 3553, 3600, 3641, 3644, 4095, 4108, 4131, 4176, 4205, 4260, 4274, 4286, 4335, 4378, 4383, 4970, 5001, 5123, 5135, 5138, 5200, 5210, 5216, 5225, 5231, 5257, 5279, 5749, 5779, 8116, 9163, 9867, 10793, 10929, 10949, 11616, 11627, 11633, 11638, 11683.

NCBT

1341, 1619, 1631, 1652, 2247.

RBC

126, 135, 138, 178, 225, 306, 492, 503, 2551.

YBC

70, 255, 313, 334, 356, 379, 400, 405, 479, 520, 527, 583, 683, 742, 771, 807, 950, 952, 973, 977, 1003, 1012, 1048, 1054, 1060, 1071, 1096, 1136, 1178, 1180, 1207, 1212, 1222, 1226, 1233, 1238, 1282, 1291, 1341, 1402, 1404, 1452, 1482, 1571, 1597, 1630, 1636, 1643, 1671, 1705, 1743, 8427, 9737, 9749, 9765, 9766, 9767, 9771, 9773, 9776, 9779, 9805, 9806, 9807, 9810, 9812, 11232, 11243, 11244, 11613, 11704, 12522, 12526, 12528, 12530, 12844, 12850, 12853, 12878, 12882, 12883, 12889, 12905, 12958, 12962, 12967, 13011, 13292, 13293, 13297, 13305, 13313, 13409, 13648, 13789, 13793, 13795, 13842, 13847, 13977, 14076, 14084, 14139, 14174, 14175, 14212, 14329, 14563, 14644, 14693, 14860, 14865, 14929, 15040, 15094, 15203, 15252, 15289, 15711, 15732, 15835, 15860, 15880, 15978, 16081, 16337, 16347, 16500, 16541, 16675, 16720.

EN-Priestess: Pawn or Power Mogul?

Joan Goodnick Westenholz

JERUSALEM

Certain questions related to the pivotal figure at the apex of the temple hierarchy—the en—might be entertained in a volume devoted to the study of organization, representation, and symbols of power. These concern the possibility that the en-priestess or priest wielded power in the political sphere. It has been assumed that, being a political appointee by her father the king, the en-priestess was only a pawn in the power struggle. The authority of the religious office is doubted on no other evidence than the circumstance that those who held it were women. The fact that the position was a tenured appointment¹ could indicate either its remarkable strength or relative insignificance. Correspondingly, the holder of the post could either manipulate other symbols of power or be one herself/himself. Whether this ecclesiastical had an active or passive role in events and happenings is open to discussion.

I. Origin and Character of Ecclesiastical en-ship in the Archaic and Early Dynastic Periods

All scholars agree that the appointment of the royal en-priestess was part of a political agenda but they disagree as to whether this was a newly created ecclesiastical position or a renewal of a traditional clerical office.² This difference would be reflected in the political character of the religious office. Would the head of the civic

Author's note: The abbreviations in this essay follow the conventions of *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago* (CAD) and *The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania* (PSD) with the following additions:

CDLI = The Cuneiform Digital Library Initiative; directed by Robert K. Englund of the University of California at Los Angeles and Peter Damerow of the Max Planck Institute for the History of Science, Berlin, <http://cdli.ucla.edu>;

DCCLT = Niek Veldhuis, *Digital Corpus of Cuneiform Lexical Texts*, University of California, Berkeley (<http://psd.museum.upenn.edu/dcclt>), Berkeley, 2003-;

ePSD = electronic version of PSD, to be found at <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/>;

ETCSL = Black, J.A., Cunningham, G., Ebeling, J., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., and Zólyomi, G., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/>), Oxford: 1998–2006.

1. For a discussion of the en-priestess' tenure in office, see J. G. Westenholz 2006: 37–38.

2. For a review of both probabilities, see Zgoll 1997a: 100 who came to the conclusion that the office was of venerable age. Steinkeller 1999 presents the argument for its being a newly created position whereas A. Westenholz (1999: 38) contends that it was probably traditional. He notes that when the Sumerians in Ur III restored ancient pre-Sargonic cultic practice, they re-installed the en-priestesses.

temple hierarchy be a merely an agent of the authority of the imperial government or rather, the representative of the local civic organization? Does the mandate stem from the king or the god?

These questions revolve around the issue of the origin of this religious office which is clouded in obscurity. In the human world,³ en-ship consisted of two types: royal en-ship and priestly en-ship. Information on the first, found in text and images, presents the archaic en of Uruk as one who combined in equal measure religious and political powers.⁴ En-ship was the distinctive form of kingship found in Uruk and popularized in the Uruk period and yet continued in the outlying regions at least until the Old Akkadian period and perhaps even Ur III.⁵ The origin of the religious title is unknown. While it has been suggested that it came into being from a possible split, so that in certain cases the title was purely religious and at other times purely political (Steinkeller 1999: 115–17), such cannot be proven.⁶ As regards the religious office — Could the occupants be either male or female? Was the ideal of cross gender between the deity and his human spouse part of the theological system? Early evidence is meager. There is one king, Ġiša-kidu of Umma, who bears the religious title ‘en’ among his other royal titles: en zà kéš ^dNin-ur₄-ke₄ “en-priest attached to the side of the goddess Nin-ur₄” (Frayne RIME 1.12.6.2 line 11). The first mention of the gender of a non-royal en is the female holder of the office of en of the moon god Nanna in the Old Akkadian period and the first male holder of the office of en is that of Nanše in the Ur III period.⁷ The gender of the ‘en’ of the goddess Inana in the Ur III period is uncertain.⁸

Since written documentation of the office of religious en in pre-Sargonic period is inadequate, all theories are mere speculation. However, Winter (1987) made an

3. For deities assuming en-ship, see below. For the term en applied to deceased persons, see most recently Jagersma 2007: 296 who translates “ancestral lords”.

4. See discussion by Steinkeller 1999: 104–11.

5. See discussion by Heimpel 1992. In the Old Akkadian period, Narām-Sîn refers to the local independent rulers as EN.EN *’aliātim* “rulers of the Upper Lands” (Frayne RIME 2 131:36–37, also 90:2–3). In Ur III, Šū-Sîn described the rulers of Simaški as en-en in plural (Frayne RIME 3/2.1.4.3 ii 2 and iii 22) and Ibī-Sîn year date 14 reads mu ^dI-bi₂-^dSîn lugal uri₂^{ki}.ma-ke₄ Šušan^{ki} A-dam-dun^{ki} A-wa-an^{ki} u₄-gin₇ ka bi-in-gi₄ u₄ l-a mu-un-gur₂ en-bi lú-a mi-ni-in-dab₅-ba-a Year: “Ibī-Sîn, the king of Ur, overwhelmed Susa, Adamdun and Awan like a storm, subdued them in a single day and seized the lords of their people”. The use of nam-en as a political-religious position held by the king continues in royal inscriptions and hymns, e.g., Išme-Dagan A 45, 87, 109. In this discussion, I have omitted the problem of NAMEŠDA, the first entry in the lexical series Lú A (the Standard Professions List) which should represent the highest-ranking official (see Selz 1998).

6. Steinkeller (1999: 115) theorized that when the secondary political centers developed under male divinities, the ruler entitled ensik wrested political power from the en and left him with religious functions.

7. Steinkeller (1999: 119 note 48) listed the names of 4 ens of Nanše. The office seems to be attested in the Old Akkadian period; there is an unnamed en probably that of Nanše to be found in an administrative text ITT 1, 1282:2. For a suggestion that the function of the en of Nanše in the Early Dynastic period was performed by the ábgal of Nanše, see Foxvog 2007. However, Early Dynastic personal names, such as en-^dNanše-ki-âg, may demonstrate the existence of the en of Nanše in this period (Marchesi and Marchetti 2011: 107).

8. See Sallaberger 1999: 150, note 95 on the uncertainty of the gender of the en of Inana in Ur III. Similarly, in his translation of Ur-Namma year dates, Frayne avoids assigning gender to the offspring of Ur-Nammu who is installed as en of the goddess Inana (RIME 3/2, p. 16 year date i). For a possible depiction of female en of Inana, see the seal of Lillum, the brewer of en-MÜŠ-ZA-zi (en) ^dInana in Suter 2007: 328–29 and fig. 7. For female en of the goddess Inana in Ur during the Isin-Larsa period, under Išme-Dagan, see below. The relationship between the titles ‘en of Uruk’ and ‘en of Inana’ also needs further investigation, see Sharlach 2000: 136. The gender of the en of Eridu has similar problems.



Fig. 1. Limestone votive plaque, U.6831, found in fill of passage in the ġipar at Ur in the fourth season of excavations, 1925–26, Leonard C. Woolley, “The Excavations at Ur, 1925–26,” *The Antiquaries Journal* VI (1926) pl. LIIIa.

excellent argument for continuity of the office of the en of the moon god Nanna in Ur on pictorial evidence. In particular, she called attention to a votive limestone relief (fig. 1) found in the ġipar, the time-honored residence of the en-priestess in Ur.⁹ The plaque is divided into two scenes of libation, the lower one before the temple and the upper one before the god. While a nude male officiant pours a libation, three figures stand behind him. The lead figure in the group can be identified as an en-priestess from her headgear, the aga-crown,¹⁰ and loose hairstyle. Her importance is indicated by her frontal depiction, a perspective predominantly used in representations of goddesses in ritual context. As argued by Julia Asher-Greve (2003: 5), frontal rendering is a rare and exclusive posture, a feature of hierarchical distinction. The en-priestess acts as a mediator between the sacerdotal space before her and the human petitioners behind her, a couple bringing an offering, possibly the secular leaders of the community (Collon 1999: 21). In the upper register, the libator is followed by three smaller and similarly dressed female figures with identical hairstyles, cloaks and wide-brim headgear (or flat headband),¹¹ probably all priestesses. Further demonstrable proof of another Early Dynastic priestess resident in the ġipar is provided by a partly preserved inscribed ED relief depicting

9. U.6831, BM 118561, UE IV pl. 39c, UE VII pl. 63. Most recently discussed by Asher-Greve 2006: 54 and see her references to earlier treatments.

10. For iconography and signification of the aga-crown in the ED period, see Asher-Greve 1995/1996: 184–6. For the depiction of the headdress of high priestesses during the Ur III and Isin-Larsa periods as a circlet, see Suter 2007: 331 and footnote 49. As demonstrated by Suter, this headdress was exclusive to them, and thus the only part of their attire that set them unambiguously apart from goddesses.

11. Suter (2007: 331 and footnote 49) makes a distinction between the headdress of the woman shown frontally in the lower register and that of the three women in the upper register. She describes the former as a circlet, like that of later high priestesses, while the latter is a flat hair band identical to that of the woman at the left of the lower register, and of later court ladies.



Fig. 2. Drawing of fragmentary limestone votive plaque, U.6691, found in fill of passage in the ġipar at Ur in the fourth season of excavations, 1925–6, after Leonard C. Woolley, *Ur Excavations 4*: Plate 41 (a).

two processional scenes (U.6691),¹² also discovered in the ġipar. There are also two registers containing processions of women; the lower register is inscribed with a dedication above the heads of the women (fig. 2).¹³ The difference between the two processions is the attire of the women, in the upper register three women are clothed in flounced tufted robes leaving one shoulder bare and in the lower register two women are similarly clothed except both shoulders are covered.¹⁴ It is recognized that women who wear flounced robes are priestesses¹⁵ and thus these scenes

12. UE IV pl. 41a, see also description on pp. 46–7, 172, as well as Asher-Greve 1985: 92–93, 205, no. 561 and Braun-Holzinger 1991: 311 W 14. For the inscription UET I 13, see Steible 1982: II 288–89. AnUr 17.

13. There has been a difference of opinion as to the gender of the figures on the upper register; whereas Woolley (1956: 46–47) saw them as male, Boese (1971: 78) thought they could also be of female gender, as did Asher-Greve (1985: 92). The costume of the figures in the upper register is not necessarily characteristic of either gender but only of status in the Early Dynastic period.

14. For the two types of female attire, see Suter 2007: 330–1 and n. 47.

15. Asher-Greve 1985: 93, Suter 2007: 330–31.

are part of a ritual procession, perhaps the missing right half might have depicted the leading high priestess and/or the deity or temple. In the inscription, it is stated that unknown individual built the temple surpassing his/her father.¹⁶ Temple building is the prerogative of the highest officers of the realm. Thus, these two reliefs provide evidence of a priestess resident in the traditional ġipar of the en-priestess of the moon god Nanna in the Early Dynastic period,¹⁷ as well as of her role as possible mediator between the secular ruler and the divine sphere and of her status as an independent temple builder. Nevertheless, Steinkeller (1999) denies this continuity and prefers to envisage an illusory appearance of the role of the religious male en in the Early Dynastic period as a native Sumerian tradition and the factual occurrence of the female en in the Old Akkadian period as a Semitic importation.

There is universal agreement that there existed priestesses as well as priests as ritual officiants in the archaic and early dynastic periods. The issues revolve around their titles, roles and functions. In my opinion, the rival Sumerian political centers had individually distinct royal and religious officialdom.¹⁸ The occupants of the highest echelon of the temple hierarchy of the most ancient gods of Sumer had unique and discrete titles (see chart, p. 296).

As can be seen in this chart, each deity was served by particular high priest/priestess whose titles were exclusive to them. In the first line appears the zirru,¹⁹ the high priestess of Nanna of Ur. The high priestesses in the ED reliefs from Ur are probably to be identified as zirru-priestesses. It is evident that the term EN was added in the OB references to these cultic designations.²⁰ The two titles first appear beside each other in the titulary of En-men-ana, daughter of Narām-Sîn:

MUNUS.NUNUZ.ZI.^dN[ANNA] DAM. ^dN[ANNA] EN ^dEN.ZU in URI₅.K[I]
(Frayne RIME 2.1.4.33)

Under the Second Dynasty of Lagash, the order of the titles changes. The titulary of En-ane-pada, daughter of Ur-Bau, is: en-^dNanna [MUNUS.NUNUZ].ZI.^dN[ANNA] [da]m²-^dNanna (Edzard RIME 3/1.1.6.12). In the titulary of the priestesses serving during the Ur III period, the long cumbersome titles were dropped in favor of the short en-^dNanna. The widespread use of the generic term en may have been one vehicle in the centralization and unification of the ecclesiastical terminology and it most likely began in the Old Akkadian period, perhaps under Narām-Sîn. Renger (2001) sets forth the proposition that en-ship per se as an ecclesiastical office was a

16. For diri ‘surpassing’ in the building inscriptions of the en-priestesses of the Old Babylonian period, see e.g. En-ane-du (Frayne RIME 4.2.13.15 Frgm. 4: 6’).

17. For the ġipar as the residence of the en, the chief administrator/ruler of the city of Uruk, in the Uruk III period, see Steinkeller 1999: 109–11.

18. See further, Sallaberger & Huber Vulliet 2003–2005: 618 §2, 625–39 §5–6.

19. Although the etymology and meaning of the title zirru is unknown, certain scholars analyze the diri-compound as if it were an izi-compound into its constituent logograms signifying “faithful woman of Nanna” which they assume is its meaning. For a discussion of the possible meaning ‘zirru-hen’, see J. G. Westenholz 1989: 541–44. See further Zgoll 1997a: 145–46, 301–2; Steinkeller 1999: 121–22 and n. 61; 128; Marchesi 2004: 170 and n. 109 (rather than zirru, he reads ^(nu)nunus_x(MUNUS)^(nus)-zi-^(d)nanna “the good (/zid/) woman or *zir*-woman(?) of Nanna”); Veldhuis 2004: 279.

20. Already pointed out by Steinkeller 1999: 121 note 61 and 128. It is interesting to note that the reference to NUNUZ.ZI.^dNANNA in the Enġeduana composition, Innin-ša-gur₄-ra line 219 maintains the pre-OB form without the en: En-ġé-du₇-an-na-me-en NUNUZ.ZI.^dNANNA (Sjöberg 1975: 198). In the ETCSL rendering, there is an attempt to change this line to conform to OB expectations: En-ġé-du₇-an-na-me-<en> zirru (ETCSL 4.07.3, Inana C), undoubtedly reading EN.NUNUZ.ZI.^dNANNA.

High Priesthood before Syncretism

Deity	Archival /Monumental Pre-Sargonic	Archival /Monumental Lagaš II-Ur III	Archival /Monumental Old Babylonian	Lexical Pre-Sargonic ¹	Lexical OB ²	Syllabic versions UET 6 390
Nanna/Sin zirru ³	SAL-ZI.ZI.NANNA ⁴ SAL.ZI.NANNA ⁵	SAL.NUNUZ.ZI. ZI. ⁴ NANNA ⁷	EN.SAL. ME.NUNUZ. ZI. ⁴ NANNA ⁸ EN.SAL.NUNUZ. ZI. ⁴ NANNA ⁹	SAL.NANNA.ZI. [SAL].NUNUZ.NU: NANNA.ZI	EN.NUNUZ. ZI. ⁴ NANNA = <i>e-nu-um</i> ša ⁴ <i>nanna</i>	EN.zi-ri = EN. ⁴ NANNA
Utu (nu)nuzzi				'SAL.UTU'.ZI, SAL.NUNUZ.NU.ZI = <i>e-nu-um</i> ša ⁴ <i>utu</i>	EN.NU.NUNUZ. ZI. ⁴ UTU	EN.ne-zi (wr. GI) = EN. ⁴ UTU
Nanše ¹⁰ šennu(r)		ME.AD.KU ¹¹		ME. ⁴ AD.KU ¹²	EN.ME.AD.KU = <i>e-nu-um</i> ša ⁴ <i>nanše</i>	EN.še-úr = EN. ⁴ Nanše
Inana uk/burrim ¹³					EN. ⁴ INANA ¹⁴ = <i>e-nu-um</i> ša ⁴ <i>inana</i>	EN.ubur-rim = EN. ⁴ Inana
Enki/Ea murub ₂				LA[GAR].SAL.UNU SAL.LAGAR.UNU	SAL.LAGAR ¹⁵ = <i>e-nu-um</i> ša ⁴ <i>en-ki</i>	

1. First entry from Deimel SF 57 col. i 3–5; second entry from OIP 99 Abs 46 i 3–5; In general, for a discussion of these lexical sources, see by J. G. Westenholz 1992: 300–301. These lexical lists limited to cult personnel have no later exemplars.

2. Diri Oxford 396–400 (MSL XV 45), cf. Diri Sippar 1 ii 09'–13' (MSL XV 59), see also new late OB bilingual Diri in Veldhuis 2005: 319f. BM 23671 rev. 9–13. A similar catalogue is found in Proto-Lu 233ff. (MSL XII 41), see also DCCLT OB Nippur Lu. For discussions of the lexical sources, see Renger 1967: 114f. and Steinkeller 1999: 121 nn. 60 and 61 and 127 n. 84.

3. Rather than *zirru*, Marchesi (2004: 170 and n. 109) reads the compound as a series of logograms and phonological signs: ^(nu)nu^(nu)zi (MUNUS)^(nu)zi-⁽⁴⁾nanna "faithful woman of Nanna". This reading would create confusion between it and the (nu)nu^(nu)zi of Utu which would then sound extremely similar and indeed Steinkeller (1999: 121 n. 61) relates the two titles and posits that the latter was the primary. Furthermore, the ancients considered SAL.NUNUZ.ZI.⁴NANNA a Diri-compound, which is a combination of several cuneiform signs in which the whole has a pronunciation and meaning that differs from that of its constituents (Civil 1995: 2310).

4. UET 2 9 i 3

5. UET 2 348 iv 2, see discussion below.

6. Enbeduana, Frayne RIME 2.1.1.16.

7. En-ane-pada, Edzard RIME 3/1.1.6.12.

8. En-ana-tuma, Frayne RIME 4.1.4.3.

9. En-ana-tuma, Frayne RIME 4.1.5.2.

10. In the standard recension of Diri IV 58f. (MSL XV 152), there is no mention of Nanše, the title of her priest has been given to Ea and the title of Ea's priest (written EN.ME.LAGAR) has been given to Nisaba. However, in this section SAL.LAGAR (Diri IV 178f., MSL XV 158), the compound is identified as that of the Ea with glosses, *u-su-uh* and *e-meš*.

11. Ur-⁴Ningirsu, Frayne RIME 3/2.1.2.2032, 3/2.1.5.2005, 3/2.2.2.1–2; Ur-⁴Nanše Frayne RIME 3/2.2.2.1; see Cavigneaux 1991b. In this period, there seems to be an additional title: EN-me-zi-an-na, used in apposition.

12. This title does not occur in the same section as the other cult officials but further down in the listing of the ME clerics: OIP 99 Abs 46 x 9, see Mander 1986: 103–8 (p. 106: 5). It is missing in the lacuna in Deimel SF 57.

13. For the [b] ~ [g] alternation in this lexeme, see Civil 1973: 60.

14. The entry in OB Proto-Lu 235 adds ME: EN.ME.⁴INANA. For a review of the lexical sources pertaining to this title, see Steinkeller 1999: 127 n. 84.

15. For a discussion of the clergy of Eridu in the Proto-Lu entries, see Charpin 1986: 379ff.

creation of the Old Akkadian kings and that these discrete earlier titles were revalued and transformed.

The earliest hint of a female officiant in the cult of Nanna might be found in the colophon of an archaic cultic calendar (W21671).²¹ This illuminating text is an account of textiles from Uruk distributed at various festivals, including the ezen^dInana-^húd “Festival of the Morning Inana” and the NAGAR_b EN_a NANNA_a “Bulug₄-festival(?) for “Lord Nanna”.²² The colophon of this text reads: EN_a EZEN_b AN ^{HI}ZATU737×SAL URI₃.²³ The colophon seems to relate the cultic festival(s) (EZEN_b) in which a human en (EN_a), probably the ruler of Uruk, participated in the house of the woman (ZATU737×SAL) either of the god Nanna (URI₃.[NA?]) or in the city of Ur²⁴ and a person AN ^{HI} was the responsible official. The written documentation even for the Early Dynastic period provides few references to the temple hierarchy and the relationship between the lugal, king of Ur, and the temple hierarchy is not known.²⁵ One of these few references occurs in an early archaic administrative text from Ur which contains the concatenation of lugal, zirru and the city of Ur (UET 2 9). It seems to refer to a festival in which they may have acted in concert. Another archaic text might shed some light on the importance of the zirru in the Early Dynastic period (UET 2 348). Despite its fragmentary state, the text seems to be a record of outlays of an unknown item to/from high dignitaries beginning with the en, possibly that of Uruk, followed by a couple of ensi(k)s, (written PA.SI), and an official of Ur. Col. ii records an event “when the en . . .” and the summary refers to distributions (ba) to the temple (èš) as the destination of the outlays, the house of the lugal of Ur possibly as the distributing institution and in the last line, the zirru-priestess. The writing SAL MAŠ NANNA_a ZI_a for zirru has puzzled scholars who expect SAL.(NUNUZ).ZI.NANNA.²⁶ I would tentatively suggest that the MAŠ is a laconic writing of the later formula for the selection of the en-priestess: MAŠ-e ì-pà

21. ATU 7, pl. 77, see Englund 1998: 127 and CDLI P004434. For a treatment of this text, see Wu 2005: 446–7.

22. In our earliest written sources, the signs EN_a and NANNA_a (URI₃ +NA) appear in conjunction in the several archaic Uruk III period texts. This cluster has been interpreted as a personal name and as a divine name. For the interpretation of the two signs EN_a NANNA_a in conjunction as representing a personal name, see Hall 1985: 56. There are two further references to that given by Hall: ATU 7, pl. 77, W 21671 and IM 134304 (unpublished, see CDLI no. P003617). See further Steinkeller 1999: 118 note 44 and he quite correctly takes me to task for my assumption in 1989 that these signs referred to the en-priestess of Nanna. For the interpretation of the two signs EN_a NANNA_a in conjunction as representing the divine name, En-an_x/anna_x^{na} ‘Lord of Heaven’, see Wu 2005. It could also been interpreted as “Lord Nanna” in which the en signifies the title ‘lord’. In the literary compositions from the Early Dynastic period, en occurs as a title of divinities; e.g. ^dEnlil en Nu-/nam-nir en du₁₁-ga nu gi₄-gi₄ “Enlil, the lord, Nunamnir, The lord whose word cannot be revoked” (zà-mì-hymn 6–9, OIP 99 p. 46).

23. This is the CDLI P004434 transliteration. That given by Wu (2005: 447) is: en ezen dingir-dùg GÁxm un us-me (ZATU743) URI₃-[na] who translates “lords’ festival, Dingir-dug, (in) the woman workshop(?) of Nanna”. Note that ZATU737×SAL is the same as ZATU743 and the transliteration of -me, stems from the second vertical which is part of (ZATU737 and later GÁ. The signs EN_a EZEN_b AN ^{HI} URI₃ also occur in the colophon of W23999,1 i 1 (Cavigneaux 1991: 74, see Englund 1998: 177, CDLI P004735).

24. It is possible that the NA is lost in the break and that the sign URI₃ could be NANNA_a. However, it is unlikely on basis of parallel texts given in the above footnote.

25. See Visicato & Westenholz 2005. See list of pre-Sargonic dedicatory inscriptions in Hall 1985: 93–7.

26. For former interpretations, see J. G. Westenholz 1989: 541 note 16.

“chosen by means of (the omens taken from the entrails) of a goat”.²⁷ Consequently, I would explain this text as relating to the events surrounding the selection of the zirru-priestess and the attendance of the international dignitaries at the momentous occasion. Unfortunately, the archaic texts as well as the later ED texts from Ur provide little further evidence as to the role or position in the hierarchy of the zirru-priestess.

Of the limited written documentation of the office of religious en in pre-Sargonic period,²⁸ the most informative is the Dedication of the Keš Temple Hymn. The staff of this unique temple are described in the following stanza:²⁹

é kù díb-bé agrun
 é kēš^{ki} kù díb-bé agrun
 é en-bi ^da-nun-na-me-eš
 nu-èš-bi ġiri₂ lá {[x x ^dI]nana} é-an-na-me-eš
 é-e lugal (Kiš^{ki})bur-ra àm-mi-gub
 en du₁₀ šà túg-ba₁₃ àm-mi-in-lá
 a-tu-e šibir (tibir) šu bí-in-du₈
 tu-e a ur₄-a àm-mu-e-de₆
 lál-e ki-kù-ga àm-mi-in-tuš
 enkum-e-ne tu₆ ki àm-ma-ġál-le-eš
 pa₄-šeš-e-ne kuš mu-un-sìg-ge-ne
 u₁₈-ru u₁₈-ru mu-ni-ib-bé-ne

The holy house, which lets the pure enter (lit. pass), is the shrine/bedroom,
 The holy house Keš, which lets the pure enter (lit. pass), is the shrine,
 The house whose en-lords are the Anuna gods,
 whose *nueš*-priests . . . Inana (ED) / are the ritual slaughterers (lit. dagger
 bearers) of E-ana (OB)

In the house the king (of Kiš ED) places stone bowls in position,³⁰

The good en-priest(ess?) has on the robe of office.

The atu-[priestess] holds the staff;

The tu-[priestess] brings the gathered waters.

The *lál*-[priestess] takes her seat in the holy place.

The *enkum*-priests are casting spells on the ground.

The *pašeš*-priests beat the drum-skins; they recite powerfully, powerfully.

(Keš Temple Hymn 104–15, ETCSL 4.80.2).³¹

Both divine and human clerics of the temple are described in this stanza. The mention of the divine ens as the Anunna gods reflects the use of the title en ‘lord’ for

27. For a later ED example, cf. ti-u₄-sù-šè [geme₂]-tar-[sír]-sír-ra ^dmes-an-du-ka maš-e pà-da-a Nik 1, 174 rev. i 5–ii 4, ED IIIB, CDLI P221943, see also Selz 1995: 178 as well as Ur-nimin dam ^dNanše maš bi-pà Frayne RIME 1.9.1.17 iii 3–6, see Selz 1995: 182, 184.

28. Other ED references: In Girsu lugal-šùd-du₁₀-ga en occurs among the shepherds in VAS 14 65 ii 7–8, DP 519 iii 3–4, in RTC 27 iii 3–4 and at other times without the designation. Bauer (1972: 510) suggested that <son> has been omitted from these references. A lú šeš en BIN 8 11 ii 6, see also rev. ii 8 comes from an unknown provenance.

29. The fragmentary archaic sections are indicated by underlining. For the most recent edition of these lines, see Wilcke 2006: 233–34.

30. On the royal bur-gi₄ rite, see Frayne RIME 1 pp. 55–56, relating to the line 107 in Keš Temple Hymn and Marchesi and Marchetti 2011: 101–2 n. 41. Also mentioned by Jacobsen (1987: 384 n. 29). On the rite in Ur III, see Sallaberger 1993: 73 and on the bur vessel, see Sallaberger 1996: 98.

31. The translation is based on that given in ETCSL with modifications based on interpretations of other scholars who have treated this text: Gragg 1969, Biggs 1971, Jacobsen 1987: 377–85, Geller 1996, Wilcke 2006.

the gods, such as Nanna discussed above. On the other hand, according to line 79 in the later recension, Šulpae is given the secular title *ensi(k)* but is credited with the performance of the *en-ship* for Nintur and this type of singular *en-ship* is more probably the priestly sort undertaken by the human *en* in line 109. Thus, the divine and human *en-priests* are linked as mirror images and if line 79 existed in the ED recension, it would demonstrate cross gender relations between the *en* and its deity. In the human realm, the *lugal* and the *en* both appear to have separate and different functions. The Early Dynastic recension makes mention of the *lugal* of Kiš, high king of the country who performs the *bur-gi₄-rite*, whilst the *en-priest* apparently stands-by observing or monitoring its proper execution. One could speculate that here is another instance of the king humbling himself in the religious sphere and the high priest as the religious figure through whom power was authorized. The importance of that type of power wielded by the highest ecclesiastic is an essential factor in the calculation of his/her status.

A generalized difference in status of female priestesses as lower than their male compatriots in the Archaic and Early Dynastic periods has been posited. Steinkeller (1999: 117–22) maintained that *en-ship* was defined by its holder being the consort of the deity, that only male *en*'s existed as consorts of the gods,³² and that female religious personnel were merely servants of their deities, acting rather as chief attendants or companions of the respective deities. Even if she was a “faithful woman”, there is no reason why the *zirru-priestess* could not have been the spouse of Nanna. The Steinkeller thesis undermines the conception that the highest cultic functionary and thus the earthly representative of the deity, was always of the opposite sex. The gender symmetry of Sumerian ideology upholds the gender order by providing a sacred example and divine warrant for the gendered structure of society. Whereas a dominant goddess is mated with a strong king because their union is the basis of a balanced system, similarly a major god should espouse a powerful human female. Nevertheless, in the absence of explicit factual evidence, neither the symmetry nor the asymmetry of the positions of the male and female clergy can be demonstrated conclusively.

II. *Enheduanna's Political Persona*

Assumptions of the origins and purpose of the office of the *en-clergy* are also dependent on and derived from inferences about the earliest holder of the office—Enheduana, daughter of Sargon of Akkade, founder of the Old Akkadian dynasty

32. The association of the title *dam DN* “spouse of a divinity” and the *en* cannot be proven on the basis of known facts. There are two references to *dam DN* in Sumerian sources: *dam nu-gig* of Mesanepada of Ur (Frayne RIME 1.13.5.2) on the assumption that *nu-gig* stands for Inana and not the priestess, and *dam Nanše* of a priest Ur-Nimin (Frayne RIME 1.9.1.17). For the relation of Inana as *nu-gig* and the king, see Zgoll 1997b: 192–94. The latter reference does indeed demonstrate that at least one male priest functioned as the consort of a goddess (Steinkeller 1999: 120) but not that the male priest was an *en-priest*. There is no reason to assume that the title of *DAM.DINGIR* for priestesses in Ebla has any relation with Akkadian practice (Steinkeller 1999: 122–3) rather than Sumerian. Furthermore, I would maintain my supposition (even if the previous documentary basis was weak) that *DAM.DINGIR* in Ebla was the equivalent of Sumerian *ereš-diĝir*. Suter (2007: 323 n. 16) compares this Eblaite office to that of the Old Babylonian *naditu* since there were several holding the same office at the same time (Archi 1998: 52–53). Further, although they were mostly members of the royal family, they served both male and female deities, the deities Idabal of Luban and his consort the Lady of Luban, as well as the goddess Adamma, see Archi 1998.

and empire, and her place in the process of the creation and development of the role of the en-priestess. According to the earliest inscription, she entitles herself as the zirru of Nanna and the spouse of the moon-god Nanna of Ur (Frayne RIME 2: 1.1.16). On the other hand, her ceremonial name, En-ḫé-du₇-an-na “En, Ornament of An/the Heavens”³³ is a programmatic title incorporating the designation ‘en’. Having limited original inscriptions,³⁴ laconic seal impressions³⁵ and no contemporary documentation but endowed with rich literary creativity, Enḫeduana has bequeathed us a skewed data base on which to build our deductions regarding her role in the power politics of her day as well a subjective view of the historical events in which she participated.³⁶ Enḫeduana’s activities relate to three sources of power relations — *the political, the religious, and the symbolic*.

(A) *First source of power relations—
the political relationship with secular head of state*

As a princess, daughter of Sargon, Enḫeduana has been relegated to the shadows of the great man. Outside of his shadow, did she exert any influence in the political arena and how can such influence be measured? Scholars³⁷ generally agree that by installing his daughter as the en-priestess of Nanna at Ur, Sargon acted upon a primarily political agenda that aimed at counterbalancing the influence of the local ruler and establishing for himself a strong and loyal power base in the south. The means is controversial. There are two major approaches to this issue. On one hand, it is stated that Sargon attacked the problem of the latent antagonism of the Sumerian-speaking south by creating the office of high priestess.³⁸ According to hypothetical reconstruction of Steinkeller (1999: 124–25), Sargon took a northern Semitic custom to counterbalance the influence of the local ensi(k) and to create for himself a power base in the south by establishing his daughter as consort of a Sumerian god, a position never before held by a woman.³⁹ According to this approach, Enḫeduana was first appointed as ‘zirru’, then turned into a consort and lastly, given the title ‘en’ reflected in her ceremonial name. Suter (2007: 321) posits that if Sargon installed Enḫeduana as zirru, it may well have been Narām-Sîn, who introduced en for Nanna’s high priestess and extended this title to high priestesses of other gods. As she points out, this would accord with the general picture showing Sargon still indebted to late ED traditions while Narām-Sîn created a new image of

33. For a discussion of the name and the occurrence of An in the names of the en-priestesses, see Zgoll 1997a: 118–9.

34. Note that the calcite vase fragment BM 123122 (Frayne RIME 2.1.1.2002) has been reassigned to Enḫeduana by A. Westenholz 1996: 118.

35. A new seal in the Rosen collection was published by Eisenberg 1998: 30, fig. 23.

36. For recent articles on Enḫeduana, her life, and her works, see Zgoll 2008 and Glassner 2009.

37. E.g. Steinkeller 1999 and Hilgert 2000.

38. Hallo (1971: 59) most clearly set forth the proposition that Sargon attacked the problem of the latent antagonism of the Sumerian speaking south by *creating* the double office of high priestess of the moon-god Nanna at Ur and of the god of the heavens, An at Uruk and investing his own daughter Enḫeduana with this double priesthood, paralleling his own assumption of the double kingship of Uruk and Ur. In a similar vein, he elaborated on this theme (1976: 29) and opined that Sargon was “thus solving a crucial problem of the new imperialism with one bold stroke: traditional Sumerian sensibilities could easily have been offended had he arrogated both the political and the cultic titles of the great southern cities to himself; by conferring some of them on his daughter, he catered to ancient custom which decreed that male deities be served by female ministrants”.

39. However, at the summit of the political hierarchy in Ur in the Early Dynastic period was a lugal; the earliest instances of ensi in Ur are post-Sargonic: Lu-saga, Frayne, RIME 2.15.01.01.

kingship. If the title *en* were an Old Akkadian innovation as suggested above, possibly adopted during the reign of Narām-Sîn, it would not be surprising that such an invention encountered strong opposition in Ur.⁴⁰ The consequential problems that would have arisen would be similar to those of a secular head of state in the medieval period creating a position of pope and installing his own pope. The result would be a schism!

The second approach advocated by the majority of scholars⁴¹ is that Sargon deployed elements of the old symbolic system in order to consolidate the Akkadian dynasty's links with the age-old Sumerian customs in the important religious and political centre at Ur. This included the strategic placement of his daughter as high priestess of Nanna at Ur (Winter 1987: 200). This would only have been possible had the office of high priestess, held by the *zirru* in Ur, already existed in Sumerian cultic practice (Winter 1987: 201, Kuhrt 1995: 50) and unless it already was a seat of power, there would be little reason for Sargon to install his daughter in that position. A slightly different angle has been suggested that by placing his daughter in a traditional female domain, Sargon could hope to both pacify and control the local powers that opposed him (Pollock 1991: 370).

Enḫeduana's political power or lack thereof can be seen in her precarious position during the Great Rebellion. This rebellion was obviously a struggle for power between a central government possessing jurisdiction over the entire territory of the state and the various localities into which it was divided. The rebellion demonstrates the resistance of local government at being transformed into an extension of the center. It has been suggested that the conflict in Ur arose out of one of Enḫeduana's political prerogatives, which was the investiture of the secular head of state.⁴² If indeed, the local ruler of Ur were invested with his title by the high priestess of Nanna, then Enḫeduana would have been responsible for his investiture. Lugal-Ane has endowed himself with a very programmatic name "king (chosen) by An" which can be compared to that of Enḫeduana "En, Ornament of An". Both names invoke the god An, the father of Nanna at this period, as the divine source of their power.⁴³ If Lugal-Ane seized control of Ur without religious blessing, it would have been considered a sacrilege. Assuming Enḫeduana withheld or denied his appointment, this would have placed them at loggerheads. In her position of religious authority, the *zirru*-priestess or *en*-priestess may have wielded the influence of an archbishop, who could make or break princes. Thus, the priestess who represented Ningal at Ur could have competed with the goddess Inana at Uruk as the female figure through whom male power was authorized, and complemented Enlil's powers to provide religious sanction.

While it is accepted that the king of the country was crowned by the high god Enlil in Nippur, the ecclesiastic who performed the coronation is not known. Was there an *en*-priestess responsible for the legitimation of the kingship over Sumer? Did Tūta-napšum, daughter of Narām-Sîn, officiate as *en* of Enlil at the coronation of her brother Šar-kali-šarrī? Contemporary archival sources from various cities shed light on the coronation ceremonies of Šar-kali-šarrī and his royal progress

40. See also Renger 2001: 374.

41. Winter 1987, Pollock 1991, Zgoll 1997a: 99–100, A. Westenholz 1999: 38, Heinz 2007: 82. "It is probable that the office already existed, but it certainly increased in importance. . . . The wider political implications of the appointment are less clear. . . ." (Kuhrt 1995: 50).

42. Zgoll 1997a: 99–107.

43. In this period, An was considered the father of Nanna, see Klein 2001.

throughout Sumer and Akkad.⁴⁴ Narām-Sîn had appointed his daughter, Tūta-
napšum, as en-priestess of Enlil⁴⁵ and her presence in his royal party and that of
her brother's testifies to her importance. Looking at the paucity of information,
Michalowski (1981: 175) believes that it is impossible to ascertain whether the ap-
pointment of an en-priestess to Enlil was perceived as interference or as a sign of
piety on the part of Narām-Sîn and speculates that there may have been opposition
to this politicization of the Nippur priesthood. Oddly, it is not counted as a damning
act in the *Cursing of Akkade*. However, it does seem to be an Akkadian innovation
since as can be seen from the chart, there is no ancient title of the high priestess of
Enlil.

In the Medieval period, there was a long drawn out investiture controversy re-
volving around the question of whether a bishop should be invested with the insignia
of his office by the secular authority of the area or by an ecclesiastical superior.
It ranged between Pope Gregory VII (elected 1073-death 1085) and the Holy Roman
Emperor Henry IV (end of minority 1065-death 1106) and led to the coronations of
anti-kings and investitures of anti-popes.⁴⁶ It was a major schism that almost tore
Europe apart.

*(B) Second source of power relations is the religious, the divine authority
given through the spousal relationship between the god and his/her
high priest and the spiritual mandate through the promulgation of
theological doctrine.*

(1) Spousal

Enḫeduana describes herself as the 'dam' spouse of the moon-god Nanna of
Ur, and thus the embodiment of the goddess Ningal. This relationship served to
emphasize the close intimacy between the divine and human realms which she me-
diated and to highlight the harmony between the two realms. This harmony was
the source for the prosperity and stability of the human realm, demonstrating the
divine favor granted to the established authorities and sanctioning their power. Fur-
ther, from her participation in the esoteric "sacred marriage" rite, the priestess of
Nanna possessed divine authority.⁴⁷ Through her identification with the spouse of
Nanna, she ascended to the divine plane and partook of divinity. The priestess was
the goddess personified. The seal of a scribe of Enmenana, daughter of Narām-Sîn,
who succeeded Enḫeduana in the office of the en-priestess of Nanna shows a seated
divine couple, adorned with the horned crowns of divinity. The crescent on his crown
identifies the seated male deity as Nanna. The identity of his female partner is un-

44. Evidence comes from his year dates mentioning "when the king went to Nippur" "when the king
came down to Sumer", see Foster 1980 and Frayne RIME 2 p. 182. For further discussion, see Volk 1992:
23–24. For Tūta-napšum, see J. G. Westenholz & A. Westenholz 1983 (note that N 420 is published in
Westenholz OSP II 178); Michalowski 1981: 173–6.

45. In her inscriptions and those of her subordinates, her title is given as 'en' in the Sumerian ver-
sion and 'EN-na-at' and 'NIN.DINGIR' in the Akkadian (Frayne RIME 2.1.4.18–20 and 2017. The year
dates of Narām-Sîn also show this alternation, see Frayne RIME 2 pp. 85–86 (year date o). For a discus-
sion of this fluctuation of one ecclesiastical title written in two orthographic systems, see J. G. Westen-
holz 1992: 302. See also Suter 2007: 319 n. 6.

46. In 1075 Pope Gregory VII enunciates the papal powers in the *Dictatus Papae* and pronounces
the first investiture decree, excommunicating Henry IV in 1076. In 1106 with death of Henry IV, the
schism between the empire and the papacy comes to an end. See Brooke 1968.

47. For the evidence concerning the 'sacred marriage' of Nanna and his priestess, see J. G. Westen-
holz 2006: 40.

certain. Some scholars suppose that she represents Enmenana despite her divine headdress while other scholars identify her with Ningal. As suggested by Claudia Suter, both interpretations are correct, since Nanna's spouse is Ningal in the divine sphere, Enmenana on earth.⁴⁸

(2) *Theologian: spiritual power and authority*

When the integrating agency in a society such as the Akkadian is religious, its theology will be extended to every secular activity. As the spiritual authority of her generation, Enheduana is also credited with supporting two different and conflicting theologies that influenced the minds and souls of the inhabitants of all the cities of the realm.

On the one hand, she is said to support the traditional Sumerian religious ideology in her position as en, the ritual leader of the most influential Sumerian temple and in her compilation of the Sumerian Temple Hymns.⁴⁹ Enheduana is credited with the collection of temple hymns that celebrate the virtues of all the major shrines of the land. Her collection expresses the political maxim that all Babylonia from Eridu to Akkade is one indivisible realm (A. Westenholz 1999: 38–39). She gives voice to the spiritual unification of all the city-states under the dominion of Akkad.

On the other hand, she is seen as innovating a new theology, exalting Inana as the greatest of the gods, the highest deity of the realm.⁵⁰ Was there ever a proclamation of Inana as Reichsgott (Zgoll 1997a: 121) in Enheduana's compositions Ninmešara and Inninšagura? If Enheduana created a new theology consisting in the exaltation of Inana,⁵¹ why did she do so? Such an innovation could have served political ends, giving divine sanction for the legitimacy of the Sargonic dynasty – kings who prided themselves on their elevation by love of Inana. On the other hand, it has been posited that Enheduana was simply giving expression to the Sargonic exaltation of Inana. Moreover, it can be easily demonstrated that there was no new Sargonic theology replacing Enlil with Inana.⁵²

(C) *Third source of power relations: The symbolic*

Religious symbols function to synthesize a people's ethos. Turner's theories of structure and *communitas* are especially useful conceptualizations to approach the Sumerian data.⁵³ His theory differentiates between the politico-legal structure based on patrilineality as the matrix of social structure contrasted with *communitas* based on the wider community as the matrix of social relationships associated

48. Suter 2007: 325–6 and see her review of earlier opinions, See also Asher-Greve 2006: 67. For the blurriness of the divine-human distinction in imagery and text, see Selz 2008: 22 in relation to the king's being the god's alter ego.

49. Winter 1987: 200–201. For various discussions relating to the issue of Enheduana's compilation of the Sumerian Temple Hymns, see Wilcke 1972: 46–49, Alster 1992: 43 n. 80, Lambert 2001, and Black 2002. One additional Temple Hymn, no. 9, addressed to Šulgi was introduced in the Ur III period and other obvious Neo-Sumerian innovations could not have come from her pen. The Ur III exemplars of the Sumerian Temple Hymns come the area of the temple of Inana at Nippur (Rubio 2000: 203–4).

50. Hallo & van Dijk 1968: 7

51. Zgoll 1997a: 110–12 (§4.3 En-hedu-Anas Stellvertreterschaft für Inana).

52. See, e.g., Cooper 2001: 138–39. For a discussion of the fidelity of the Old Akkadian rulers to Enlil, see Tinney 1996: 57. Others maintain that there was a replacement of Enlil by An (Wilcke 1993: 45).

53. Turner 1977: 113–20. In Turner's work, *communitas* in rituals also refers to liminality, marginality, inferiority, and equality (ibid. 94–97, 125–30) which are not applicable or appropriate to the en-priestess as a ritual symbol.

through spiritual links. Persons acting as symbols of *communitas* counter cleavages of structure, have weak legal authority but strong personal and mystical spiritual influences. Their power stems from their nonalignment with any specific segment of the structure. Such a person was the en priestess who embodied the wider community of Ur in her union with Nanna. She was a symbol of the Sumerian community as a whole. For this reason during the next five hundred years, these en-priestesses who outlived their fathers and some even their dynasties, could not be removed from office and could thus continue to serve and provide the unifying link even in periods of disunity.

(D) Fourth source of power relations: the economic

While Enĝeduana did not leave us any administrative records, she would have been the person at the head of a Temple Household and thus was in control of the major institution in the local economy.⁵⁴ By putting the local production in the hands of royal family, the economy came under the control of the crown. Clear evidence of such can be seen during the Old Akkadian period in Nippur (ECTJ 74 and 120) where fields are confiscated from the citizens of the city and distributed to the en and the lagar. The en of Enlil, Tūta-naṣṣum, had vast holdings stretching across the empire.

III. en-ship and Kingship in Ur III and OB Periods

The delicate political balance of powers between the holders of the office of kingship and that of en-ship continued for 500 years. The installation of an en-priest or an en-priestess continued to be an effective and powerful means to ensure the ruler's influence over the ubiquitous threat from provincial potentates by relying on a loyalty based upon blood relationship. In Ur III, the en's proximity to king can be observed. They were the only humans aside from kings who were entitled not only to regalia, but also to attributes in images and to the enthroned posture in statuary (Suter 2007: 341). Kings and high priestesses shared these privileges with deities. The power of the en-priestess is lauded in Šulgi Hymn O in these words; en nun-na mu gal-zu sikil-la-àm múš-búr-búr-^dnanna ki-tuš-du₁₀-ge inim-du₁₀-nì-si-sá-e "Princely(?) en-priestess, your great name is pure; she with the loosened hair (serving) Nanna who makes the dwelling pleasant, with good words and justice" (Praise Poem of the Ur III king Šulgi [Šulgi O] 14–15, see Klein 1976 and ETCSL 2.4.2.15).

According to sacrificial lists and curse formulae, the Ur III en-priest or en-priestess ranked second in the social, political and religious hierarchy surpassed only by the ruler himself. Enmaĝgalana ("Great, Exalted En of An/the Heavens"), probably the daughter of Amar-Suena, was installed in the 4th year of his reign as en-priestess of Nanna in Ur (Frayne RIME 3/2 p. 237). As Tūta-naṣṣum accompanied a royal progress and perhaps, made one herself, Enmaĝgalana also made various journeys around the dominion of Ur.⁵⁵ Over two decades later (IS 14),⁵⁶

54. For the Mesopotamian conception of household, and the opportunity for the culturally sanctioned roles in it for women's access to high office, see Wright 2008: 253–56. For a description of the temple economy at Ur in the OB period, see van de Mieroop 1992: 77–105 and for the economic power of the en-priestess, see *ibid.* 116–117. See also Suter 2007: 321–23.

55. For the journey of the en-Priestess of Nanna from Ur to Eridu in AS 9 I 5, see Sigrist 1995 no. 82.

56. Therefore, the attempts to emend the year date of IS 10, the installation of En-nir-si-an-an as en-priest(ess) of Inana into en-priest(ess) of Nanna are probably mistaken (e.g. Frayne RIME 3/2 p. 363

Enmahgalana is involved in two lawsuits involving the highest officials of the realm and presided over by the king. In the first (UET 3 45 and dupl. UET 9 1156) the king pronounces judgment on a legal case brought by Enmahgalana concerning a gift of the king probably relating to a prebend of the god Ninagala.⁵⁷ In the second case (UET III 52), the other litigant is the šagina ‘general’.

In the Old Babylonian period, “the assets of the temples were manifold: they owned land inside and outside the city, they were involved in agriculture and animal husbandry, they controlled the marshes near Ur, they had influence in trade, and they used their treasuries for profit making purpose.” (van de Mieroop 1992: 105) and at their head of the temple hierarchy sat the en-priestess. Enanatuma (En-an-na-túm-ma “En, befitting An/for the heavens”), daughter of Išme-Dagan of Isin (1953–1935), served as en-priestess of Nanna in Ur in the late twentieth century BCE.⁵⁸ Her titles were zirru, and beloved en of Nanna (en ki-ág ^dNanna). A diorite statuette of Enanatuma was found in Temple of Ningal (see Frayne, RIME 4 43–44, 4.1.4.13, C22), while her brick inscriptions (see Frayne, RIME 4 29–31, 4.1.4.3–4), her building dedications (see Frayne, RIME 4 114–117, 4.2.5.1–2), and various administrative texts relating to her have come to light.⁵⁹ Her father, Išme-Dagan of Isin, also had a political agenda in his manipulation of the religious system.⁶⁰ He himself took the traditional title of hoary antiquity — “en-lord of Uruk, beloved spouse of Inana (dam ki-ág ^dInana)”. As he extended his control over the cities of Sumer, he appointed en-priestesses of Nanna, Enlil, and Inana of Uruk as a means to strengthen his claim to hegemonic succession (Tinney 1996: 5). His other appointments included the ordination of a female en of Inana in Ur,⁶¹ the NIN of Ninurta in Nippur, the *egišītum*-priestess, possibly in Nippur and other priestesses. On the basis of the large number of her stamped bricks and the much smaller quantity of bricks stamped with the name Išme-Dagan, van de Mieroop (1992: 53) suggests that Enanatuma may have taken charge of some of the building projects in his name, as the king may have been preoccupied with other matters of state. When Ur was conquered by Gungunum of Larsa (1932–1906), Enanatuma continued in her powerful role of en-priestess by the divine mandate given to her by Nanna and even undertook building projects for the life of the new king. Her seal continued in use into the years of Warad-Sîn (Spada 2007: 89–91, no. II 23 U.31243), with the authority, similar to that, of a royal dynastic seal.

In the Old Babylonian period, there is more evidence that the en-priestess had access to land which she could donate and may have undertaken works to develop new agricultural areas, probably in collaboration with the Ningal temple. The last known Old Babylonian holder of the office, En-ane-du (En-an-e-du₇ “En, made suitable by An/the heavens”)⁶², daughter of Kudur-mabuk, sister of Warad-Sîn (1834–1823) and Rīm-Sîn (1822–1763) provides an example of such activities.

and Sallaberger 1999: 138, 173). See correctly CDLI year dates at http://cdli.ucla.edu/wiki/doku.php/rulers_of_mesopotamia. See also Steinkeller 1999: 127 n. 84 and Richter 2004: 470 and n. 2011.

57. For this god, see Cavigneaux & Krebernik 2000. A minor deity, Ninagala had a temple or sanctuary in Girsu (MVN 22 29 rev. 5) but no known connection to Ur. This is the only reference to such a connection.

58. For the latest discussion of the year date referring to her installation, see Frayne 1998: 24.

59. For a biographic sketch of this en-priestess, her position in society and her economic role, see van de Mieroop, 1992: 53, 56, 116. Also Richter 2004: 420–1.

60. For Išme-Dagan, see Tinney 1996.

61. For Inana in Ur, see Richter 2004: 467–470, Hall 1985: 255.

62. The writing En-an-na-e-du₇ occurs in UET 6/3 610 rev. 2 and *passim* in this literary composition.

En-ane-du seems to have been active as a moneylender (UET 5 343). Installed in the eighth year of the reign of Warad-Sîn, En-ane-du has provided us both monumental inscriptions and administrative documents: a literary account of her investiture (see Frayne, RIME 4 224–231, 4.2.13.15), a building inscription (see Frayne, RIME 4 299–301, 4.2.14.20), and seal (see Frayne, RIME 4 257, 4.2.13.32).⁶³ She is apparently the only non-reigning royal to be lauded in a praise hymn (UET 6/3 610). The pre-eminent importance of Enanedu for the country is encapsulated in the phrase: “bright light coming forth for the nation (kalam)” (Frayne RIME 4.2.14.20 line 6). Although her sexual identity is female, her gender role was considered masculine, possibly due to her position of power which she exercised. As pointed out by Brigitte Lion, the attested genealogy for Enanedu is “son (dumu) of Kudur-mabuk, and brother (šeš) of Warad-Sîn” (Lion 2009: 167–69). Furthermore, she demonstrates that this practice of male kinship terminology applied to en-priestesses may be as Old as the Neo-Sumerian period (Lion 2009: 171–76).

In the Old Babylonian period, the inscriptions of the en-priestesses were diligently copied by temple scribes and their sepulchres were the sites of state memorial ceremonies. These were left for all eternity, found in the sixth century BCE by Nabonidus⁶⁴ and rediscovered in the twentieth century CE by the excavators of Ur. The name of Enanedu was remembered and recalled when her inscription is revealed in the later rebuilding of Nabonidus — another king with another religious and political agenda who resorted to the age-old practices to introduce his innovations (Michalowski 2003).

IV. Conclusion

To sum up this cursory survey, positivist empirical data is sorely absent and we must cheer ourselves with the old adage that absence of evidence is not evidence of absence. It has been maintained that women were able to attain positions of high status and power through ritual rather than secular political domains. The en-priestess is one major example of an elite woman in a socially sanctioned public role with direct access to the exercise of power. Furthermore, in the person of Enheduana, we have the combination of a strong personality in a position of authority in the social hierarchy who could and did exercise political and spiritual power.⁶⁵ It is posited that she wielded her political power with legitimate force through the divine authority invested in her. This legitimacy is bestowed upon her through her ordination as en-priestess of Nanna. She was the first of the series of en-priestesses who outlived their fathers and some even their dynasties. Beyond her person, she symbolized the *communitas*, providing the unifying link even in periods of disunity. Thus, to paraphrase Goody: “the women are never simply pawns of others but themselves players in the game” (1990: 68).

63. For a biographic sketch of this en-priestess, her position in society and her economic role, see van der Mieroop, 1992: 62–3, 96, 115–17, 176.

64. For the later rebuilding of Nabonidus and his discovery and citation of the inscription of Enanedu, see Michalowski 2003: 139* and Radner 2005: 223, 267.

65. See also A. Westenholz 1999: 38, 76–77.

Bibliography

- Alster, B.
 1992 Interaction of Oral and Written Poetry in Early Mesopotamian Literature. Pp. 23–69 in *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, ed. M. E. Vogelzang & H. Vanstiphout. Lewiston: Mellon.
- Archi, A.
 1998 The high priestess, dam-dingir, at Ebla. Pp. 43–53 in “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*” *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, ed. M. Dietrich & I. Kottsieper. AOAT 250. Münster: Ugarit Verlag.
- Asher-Greve, J.
 1985 *Frauen in altsumerischer Zeit*. BibMes 18. Malibu, CA: Undena.
 1995/1996 Reading the Horned Crown. *AfO* 42/43: 181–9.
 2003 The Gaze of Goddesses: On Divinity, Gender and Frontality in the Late Early Dynastic, Akkadian and Neo-Sumerian Periods. *NIN* 4: 1–59.
 2006 ‘Golden Age’ of Women? Status and Gender in Third Millennium Sumerian and Akkadian Art. Pp. 41–81 in *Images and Gender: contributions to the hermeneutics of reading ancient art*, ed. S. Schroer. OBO 220. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bauer, J.
 1972 *Altsumerische Wirtschaftstexte aus Lagasch*. Studia Pohl 9. Rome: Biblical Institute Press.
- Biggs, R. D.
 1971 An Archaic Sumerian version of the Kēš Temple Hymn from Tell Abū Šalābikh. *ZA* 61: 193–207.
- Black, J.
 2002 En-ĸedu-ana not the composer of *The temple hymns*. *NABU* 2002/1: 2–4, no. 4.
- Boese, J.
 1971 *Altmesopotamische Weihplatten: Eine sumerische Denkmalsgattung des 3. Jt. v. Chr.* UAVA 6. Berlin: de Gruyter.
- Brooke, Z. N.
 1968 Gregory VII and the First Contest Between Empire and Papacy. Pp. 51–111 in *Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner, C. W. Previte-Orton, & Z. N. Brooke. Vol. V. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braun-Holzinger, E. A.
 1991 *Mesopotamische Weihgaben der frühdynastischen bis altbabylonischen Zeit*. HSAO 3. Heidelberg: Heidelberg Orientverlag.
- Cavigneaux, A.
 1991a Uruk 33/34, Die Texte der 33. Kampagne. *BaM* 22: 33–123.
 1991b Ur-Nanše et Ur-Ningirsu, prêtres de Nanše. *RA* 85: 63–6.
- Cavigneaux, A. & Krebernik, M.
 2000 Nin-agala (“Nin-á-gal “Herr des großen Arms”, “SIMUG ‘Schmied’”). *RIA* 9: 325–26.
- Civil, M.
 1973 From Enki’s Headaches to Phonology. *JNES* 32: 58–61.
 1995 Ancient Mesopotamian Lexicography. Pp. 2305–14 in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J. M. Sasson et al. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Collon, D.
 1999 Depiction of Priests and Priestesses in the Ancient Near East. Pp. 17–46 in *Priests and Officials in the Ancient Near East*, ed. K. Watanabe. Heidelberg: C. Winter.

- Cooper, J.
 2001 Literature and History: The Historical and Political Referents of Sumerian Literary Texts. Pp. 131–47 in: *Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale: Part I: Harvard University: Historiography in the Cuneiform World*, ed. T. Abusch et al. Bethesda, MD: CDL. Eisenberg, J. M.
- 1998 Glyptic Art of the Ancient Near East, “A Seal upon Thine Heart”. *Minerva* 9: 25–32.
- Englund, R.
 1998 Texts from the Late Uruk Period. Pp. 15–233 in *Mesopotamien, Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, ed. P. Attinger & M. Wäfler. OBO 160/1. Fribourg: Academic Press, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Foster, B.
 1980 Notes on Sargonic Royal Progress. *JANES* 12: 29–40.
- Foxvog, D. A.
 2007 Abgal’s and Carp Actors. *NABU* 2007/4: 80–81, No. 67.
- Frayne, D.
 1998 New Light on the Reign of Išme-Dagan. *ZA* 88: 6–44.
- Gadd, C. J.
 1951 EN-AN-E-DU. *Iraq* 13: 27–39.
- Geller, M. J.
 1996 Jacobsen’s “Harps” and the Keš Temple Hymn. *ZA* 86: 68–79.
- Glassner, J.-J.
 2009 En-hedu-Ana, une femme auteure en pays de Sumer au IIIe millénaire? Pp. 219–31 in *Femmes, cultures et sociétés dans les civilisations méditerranéennes et proche-orientales de l’Antiquité*, ed. F. Briquel-Chatonnet et al. Topoi, Supplément 10. Lyon: De Boccard.
- Goody, J.
 1990 *The Oriental, the Ancient and the Primitive. Systems of Marriage and the Family in the Pre-industrial Societies of Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gragg, G. B.
 1969 The Keš Temple Hymn. Pp. 155–89 in *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, ed. Å. W. Sjöberg, E. Bergmann, & G. B. Gragg. TCS 3. Locust Valley, New York: J. J. Augustin.
- Hall, M. G.
 1985 *A Study of the Sumerian Moon-god Nanna/Suen*. Ph.D. diss. University of Pennsylvania.
- Hallo, W. & Simpson, W. K.
 1971 *The Ancient Near East, A History*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
 1976 Women of Sumer. Pp. 23–41 in *The Legacy of Sumer*, ed. D. Schmandt-Besserat. BibMes 4. Malibu: Undena.
- Hallo William W. & J. J. A. van Dijk.
 1968 *The Exaltation of Inanna*. YNER 3. New Haven: Yale University Press.
- Heimpel, W.
 1992 Herrtentum und Königtum im vor- und frühgeschichtlichen Alten Orient. *ZA* 82: 4–21.
- Heinz, M.
 2007 Sargon of Akkad: Rebel and Usurper in Kish. Pp. 67–88 in *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, ed. M. Heinz & M. H. Feldman. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Hilgert, M.
 2000 Aspects of *en*-ship: Revisiting Paraphernalia, Royal Politics, and the ‘Sacred Marriage’. Lecture given at the Oriental Institute of the University of Chicago on May 30, 2000.

- Jacobsen, T.
1987 *The Harps that Once . . . Sumerian Poetry in Translation*. New Haven: Yale University Press.
- Jagersma B.
2007 The Calendar of the Funerary Cult in Ancient Lagash. *BiOr* 64 289–307.
- Klein, J.
1976 Šulgi and Gilgamesh: Two Brother-Peers. Pp. 271–92 in *Kramer Anniversary Volume: Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, ed. B. L. Eichler. AOAT 25. Kevelaer: Butzon & Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
2001 The Genealogy of Nanna-Suen and Its Historical Background. Pp. 279–302 in *Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale: Part I: Harvard University: Historiography in the Cuneiform World*, ed. T. Abusch et al. Bethesda, MD: CDL.
- Kuhrt, A.
1995 *The Ancient Near East: c. 3000–330 BC*. London: Routledge.
- Lambert, W. G.
2001 Ghost-writers. *NABU* 2001/3, 77 no. 83.
- Lion, Brigitte
2009 Sexe et Genre (2): des prêtresses fils de roi. Pp. 165–82 in *Femmes, cultures et sociétés dans les civilisations méditerranéennes et proche-orientales de l'Antiquité*, ed. F. Briquel-Chatonnet et al. Topoi, Supplément 10. Lyon: De Boccard.
- Mander, P.
1986 *Il pantheon di Abu Šālabikh, Contributo allo studio del pantheon sumerico arcaico*. Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, Series Minor, 26. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Marchesi, G.
2004 Who was Buried in the Royal Tombs of Ur? The Epigraphic and Textual Data. *Or* 73: 153–97.
- Marchesi, G., and N. Marchetti
2011 *Royal Statuary of Early Dynastic Mesopotamia*. Mesopotamian Civilizations 14. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Michalowski, P.
1981 Tudanapšum, Naram-Sin and Nippur. *RA* 75: 173–6.
2003 The Doors of the Past. Pp. 136*–52* in *Eretz-Israel* 27 [Hayim and Miriam Tadmor Volume]. Jerusalem, Israel Exploration Society.
- Pollock, S.
1991 Women in a Men's World: Images of Sumerian Women. Pp. 366–87 in *Engendering Archaeology, Women and Prehistory*, ed. J. M. Gero and M. W. Conkey. Oxford: Blackwell.
- Postgate, J. N.
1995 Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad. Pp. 395–411 in *Civilizations of the Ancient Near East Vol. 1*, ed. J. M. Sasson et al. New York: Charles Scribner's Sons.
- Radner, K.
2005 *Die Macht des Namens: altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*. Santag 8. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Renger, J.
1967 Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit. *ZA* 58: 110–88.
2001 Aus-der-Geschichte-Lernen. Das en-Priesteramt von Ur unter den Dynastien von Akkade und Ur III. Pp. 373–6 in *Kulturgeschichten, Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, ed. T. Richter, D. Prechel, & J. Klinger. Saarbrücken: SDV.

Rubio, G.

- 2000 On the Orthography of the Sumerian Literary Texts from the Ur III Period. *ASJ* 22: 203–25.

Sallaberger, W.

- 1993 *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit*. UAVA 7. Berlin: de Gruyter.
 1996 *Der babylonische Töpfer und seine Gefäße nach Urkunden altsumerischer bis altbabylonischer Zeit sowie lexikalischen und literarischen Zeugnissen*. University of Ghent Mesopotamia History and Environment. Series II: Memoirs, 3. Ghent: University of Ghent.
 1999 Ur III-Zeit. Pp. 121–390 in *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III Zeit*, ed. P. Attinger & M. Wäfler. OBO 160/3. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sallaberger, W. & Vulliet, F. H.

- 2003–05 Priester: A: I: Mesopotamien. *RIA* 10: 617–40.

Selz, G. S.

- 1995 *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš*. OP-SNKF 13. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.
 1998 Über Mesopotamische Herrschaftskonzepte. Zu den Ursprüngen mesopotamischen Herrscherideologie im 3. Jahrtausend. Pp. 281–344 in *dubsar anta-men, Studien zur Altorientalistik, Festschrift für Willem H. Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, ed. M. Dietrich & O. Loretz. AOAT 253. Münster: Ugarit-Verlag.
 2008 The Divine Prototypes. Pp. 13–31 in *Religion and Power, Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch. OIS 4. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

Sharlach, T.

- 2000 Review of Texts from the Yale Babylonian Collections, Sumerian Archival Texts Volume II and III by M. Sigris. *JCS* 52: 131–7.

Sigris, M.

- 1995 *Neo-Sumerian Texts from the Royal Ontario Museum. I. The Administration at Drehem*. Bethesda, Md: CDL. Sjöberg, Å. W.
 1975 in-nin ša-gur₄-ra: A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enheduanna. *ZA* 65: 161–253.

Spada, G.

- 2007 *Testi economici da Ur di periodo paleo-babilonese*. Nisaba 12. Messina: Di.Sc.A. M.

Steible, H.

- 1982 *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften*. FAOS 5. Wiesbaden: Franz Steiner.

Steinkeller, P.

- 1999 On Rulers. Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship. Pp. 103–37 in *Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life Held in Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo)*, ed. Kazuko Watanabe. Heidelberg: C. Winter.

Suter C. E.

- 2007 Between Human And Divine: High Priestesses In Images From The Akkad To The Isin-Larsa Period. Pp. 317–61 in *Ancient Near Eastern Art in Context, Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, ed. J. Cheng & M. H. Feldman. Leiden and Boston: Brill.

Tinney, S.

- 1996 *The Nippur Lament. Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953–1935 B. C.)*. OPSNKF 16. Philadelphia: University Museum.

- Turner, V.
1977 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press. First published 1969 by Aldine Publishing Co. Chicago.
- Van de Mierop, M.
1992 Old Babylonian Ur: Portrait of an Ancient Mesopotamian City. *JANES* 21: 119–30.
- Veldhuis, N.
2004 *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds, with a catalogue of Sumerian bird names*. CM 22. Leiden: Brill-Styx.
2005 Lexical Bits and Pieces. Pp. 311–21 in “An Experienced Scribe Who Neglects Nothing: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein”, ed. Y. Sefati et al. Bethesda, MD: CDL.
- Visicato, G. & Westenholz, A.
2005 An Early Dynastic Archive from Ur Involving Lugal. *Kaskal* 2: 55–78.
- Volk, K.
1992 Puzur-Mama und die Reise des Königs. *ZA* 82: 22–29.
- Westenholz, A.
1996 Review of Frayne RIME 2. *BiOr* 53: 116–23.
1999 The Old Akkadian Period: History and Culture. Pp. 17–117 in *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III Zeit*, ed. P. Attinger & M. Wäfler. OBO 160/3. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Westenholz, J. G.
1989 Enheduanna, En-Priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna. Pp. 539–56 in *DUMU-E₂-DUB-BA-A, Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, ed. H. Behrens, D. Loding, & M. T. Roth. OPSNKF 11. Philadelphia: University Museum.
1992 The Clergy of Nippur: The Priestesses of Enlil. Pp. 297–310 in *Nippur at the Centennial, Papers Read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia, 1988*, ed. M. deJong Ellis. OPSNKF 14. Philadelphia: University Museum.
2001 The Foundation Myths of Mesopotamian Cities — Divine Planners and Human Builders. Pp. 59–68 in *Mites de fundació de ciutats al món antic (Mesopotamia, Grècia i Roma) Actes del Colloqui*, ed. P. Azara, R. Mar, & E. Subías. Monografies 2. Barcelona: Museu d’Arqueologia de Catalunya.
2006 Women of Religion in Mesopotamia: The High Priestess in the Temple. *CSMSJ* 1: 31–44.
- Westenholz, A. & Westenholz, J. G.
1983 Die Prinzessin Tutanapsum. *AoF* 10: 387–8.
- Wilcke, C.
1972 Der aktuelle Bezug der Sammlung der sumerischen Tempelhymnen und ein Fragment eines Klageliedes. *ZA* 62: 35–61.
1993 Politik im Spiegel der Literatur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien. Pp. 29–75 in *Anfänge politischen Denkens in der Antike: Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, ed. K. Rafflaub. München: R. Oldenbourg.
2006 Die Hymne auf das Heiligtum Keš. Zu Struktur und Gattung einer altsumerischen Dichtung und zu ihrer Literaturtheorie. Pp. 201–37 in *Approaches to Sumerian Literature. Studies in Honor of Stip (H. L. J. Vanstiphout)*, ed. P. Mivhalowski & N. Veldhuis. CM 35. Leiden: Brill-Styx.
- Winter, I.
1987 Women in Public: the Disk of Enheduanna, the Beginning of the Office of EN-Priestess and the Weight of the Visual Evidence. Pp. 189–201 in *La Femme dans le Proche-Orient antique, Compte Rendu de la XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7–10 Juillet 1986)*, ed. J.-M. Durand. Paris: ÉRC. Woolley, C. L.
1956 *The Early Periods: A Report on the Sites and Objects prior in date to the Third Dynasty of Ur*. UE 4. London: British Museum.

Wright, R. P.

- 2008 Gendered Relations and the Ur III Dynasty. Pp. 247–79 in *Gender Through Time in the Ancient Near East*, ed. D. Bolger. Lanham MD: Altamira Press.

Wu Y.

- 2005 Sumerian Names in the Mouths of the Akkadians: The Etymology of Nanna and Inanna, “the Lord of Heaven” and “the Queen of Heaven”. Pp. 446–51 in: *Ethnicity in Ancient Mesopotamia: Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, July 1–4, 2002*, ed. W. H. Van Soldt, in cooperation with R. Kalvelagen & D. Katz. PIHANS 102. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Zgoll, A.

- 1997a *Der Rechtsfall der En-ḫedu-Ana im Lied nin-me-šara*. AOAT 246. Münster: Ugarit-Verlag.
- 1997b Inana as nugig. ZA 87: 181–95.
- 2008 En-ḫedu-Anaa: Tochter Sargons—Gemahlin des Mondgottes. Zuegnisse vom dramatischen Leben der frühesten Authorin (23. Jh. v.Chr.). Pp. 7–21 in *Töchter (Gottes). Studien zum Verhältnis von Kultur, Religion, Geschlecht*, ed. J. Kügler and L. Bormann. Bayreuther Forum 8. Münster: LIT.

Die Uruk I-Dynastie— ein Konstrukt der Isin-Zeit?

Catherine Mittermayer

TÜBINGEN

Spätestens seit den Arbeiten von Wilcke und Michalowski in den 80-er Jahren ist klar¹, dass die Sumerische Königsliste der Isin-Zeit ein tendenziöses Werk zur Legitimation der Herrscher dieser Stadt darstellt und nicht zur Rekonstruktion von Geschichte verwendet werden darf. In diesem Beitrag soll am Beispiel der legendären Uruk I-Dynastie² gezeigt werden, wie weit sich die Schreiber der Isin-Zeit in ihrer Gestaltung der Vergangenheit über die Grenzen der damals gültigen Traditionen hinausgewagt haben, um ihre Könige zu legitimieren.

In der Sumerischen Königsliste von Isin (= SKL) folgt Uruk I auf Kiš I an zweiter Position nach der Sintflut. Sie umfasst insgesamt zwölf Könige:

...		Meskingašer	324	
		(// Meskiaĝgašer)		
(Sintflut)		Enmerkara	420	→ legendär
		Lugalbanda	1200	
Kiš I		Dumuḫi	100	
		Gilgameš	126	
Uruk I	—	-----		
		Urungal	30	
Ur I		Udulkalama	15	
		Labašer	9	
Awan		Ennundara‘ana	8	→ ‚real‘
		Meshe	36	
...		Melamana	6	
		Lugal-ki-GIN ₂	36	

Abb. 1. Die Uruk I-Dynastie in der Sumerischen Königsliste aus Isin

Author's note: In diesem Beitrag werden die literarischen Texte nach Mittermayer 2006 zitiert, bibliographische Abkürzungen folgen den Konventionen von PSD und RLA.

1. Michalowski 1983 und Wilcke 1982, derselbe 1988 und 1989.

2. Der Begriff Dynastie wird im Sinne von Jacobsen 1939 verwendet; vgl. aber auch Klein 1991: 125 Anm. 9 (mit älterer Literatur), der den Ausdruck ‘Āra’ demjenigen der ‘Dynastie’ vorzieht.

Die ersten fünf Herrscher weisen mythisch lange Regierungszeiten von 100–1200 Jahren auf und werden demnach in der Folge als die legendäre Uruk I-Dynastie bezeichnet. Den letzten sieben hingegen werden mit 6 bis maximal 36 Regierungsjahren durchaus glaubwürdige Amtszeiten zugeschrieben, weswegen diese Gruppe fortan als 'reale' Uruk I-Dynastie verstanden wird³ (Abb. 1).

In einem ersten Schritt soll nun die Genealogie⁴ der legendären Könige von Uruk rekonstruiert werden. Hierfür wird neben den Angaben der SKL auch auf die Hinweise zurückgegriffen, die sich in der mythischen und hymnischen Literatur der altbabylonischen Zeit finden. Dieses Vorhaben mag an die Arbeiten von Wilcke erinnern, der in verschiedenen Artikeln bereits Darstellungen zu eben dieser Genealogie veröffentlicht hat⁵:

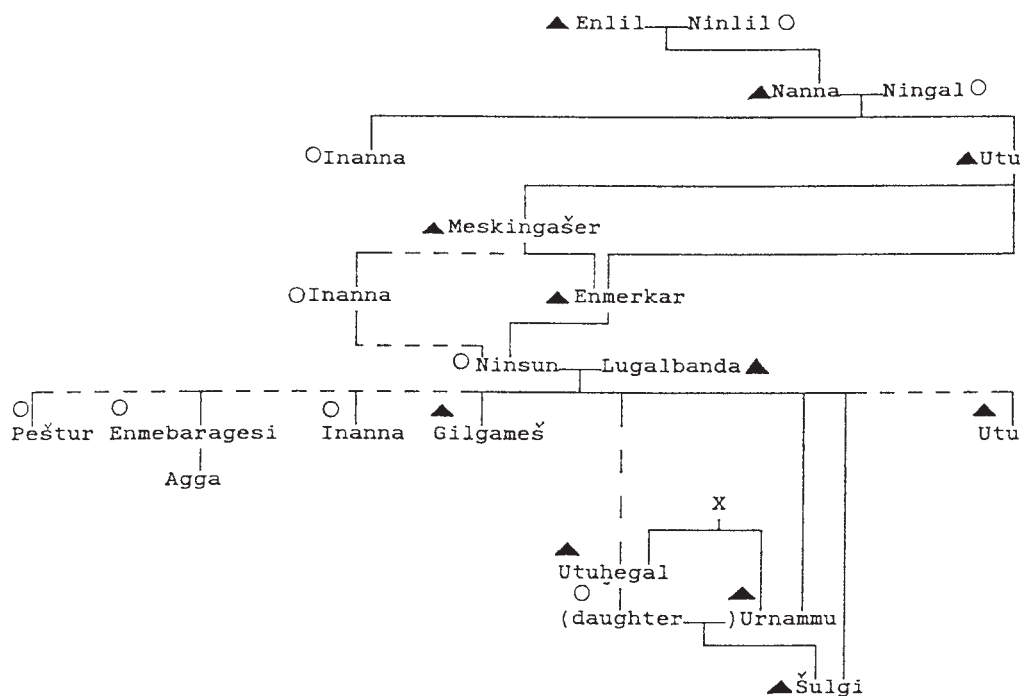


Abb. 2. Wilckes Rekonstruktion der Uruk I Genealogie (aus: Wilcke 1989: 564)

Seine Rekonstruktion aus dem Jahr 1989 (Abb. 2) beruht auf der Zusammenfassung sämtlicher Informationen, die sich in der SKL und den literarischen Texten von Tell Abū Šalābīḥ bis in die altbabylonische Zeit finden und aus den Schriften des Berossos überliefert sind. Er fasst alle Hinweise in einer einzigen Genealogie

3. So schon Jacobsen 1939: 153. An dieser Stelle kann nicht auf die Frage nach der (Nicht-)Historizität der einzelnen Figuren eingegangen werden; vgl. dazu aber Wilcke 1988: 115ff. mit Überlegungen zur Königsliste (derselbe 2001: 100 in der Abb. 2) und zuletzt Sallaberger 2008: 46–9 für eine kurze Zusammenfassung der Problematik in Bezug auf die Figur des Gilgamesh.

4. Der Begriff Genealogie ist in dieser Verwendung eigentlich ungenau, da der Stammbaum der Herren von Uruk (ebenso wie später auch der von den Ur III-Königen) auf dem Prinzip der Gotteskindschaft beruht, durch welche sich die Herrscher legitimierten; s. dazu Wilcke 2001: 99 mit Anm. 34 (mit Verweis auf Sjöberg 1972: 105–12).

5. Wilcke 1989: 564 und derselbe 2001: 100.

zusammen⁶ und erweitert diese durch Angaben zu göttlichen Verwandtschaftsverhältnissen⁷. Auf diese Weise schafft er ein komplexes Bezugssystem, in welchem einzelne Götter mehrfach an unterschiedlicher Stelle auftauchen und bisweilen widersprüchliche Angaben zu den Vaterschaften der Könige geklärt werden müssen⁸.

An dieser Stelle soll ein neuerlicher Versuch einer Rekonstruktion gemacht werden, wobei sich die Herangehensweise von derjenigen Wilckes methodisch vor allem in zwei Punkten unterscheidet:

Die Genealogie soll nicht aus einem Konglomerat aller vorhandenen Textgattungen aus unterschiedlichen Jahrhunderten erstellt werden. Es wird vielmehr zwischen Angaben aus der SKL, den Mythen und der hymnischen Literatur unterschieden; ausserdem sollen für die Rekonstruktion ausschliesslich Texte der altbabylonischen Zeit zu Rate gezogen werden.

Die Untersuchung beschränkt sich auf die Darstellung der königlichen Stammbäume. Auf Götter wird im Gegensatz zu Wilcke nur verwiesen, wenn diese ‚direkte Verwandte‘ der Könige darstellen, deren eigene göttliche Genealogie wird jedoch nicht integriert.

Den Anfang soll die genealogische Tradition machen, wie sie sich in den mythischen Erzählungen beziehungsweise Erzählzyklen zu den Herren von Uruk präsentiert. Im Gegensatz zur SKL begegnen hier nur drei Figuren: Enmerkara⁹, Lugalbanda und Gilgameš.

Der älteste von ihnen ist Enmerkara. Aus seiner Filiation *dumu* ⁴*utu* geht hervor, dass er als Sohn des Sonnengottes angesehen wurde. Eine Bestätigung hierfür darf vermutlich in Z. 209 von *Enmerkara und der Herr von Arata* gesehen werden:

ELA 209//527

ṛa¹ ru-a sum₂ na⁴ za-gin₃ ṛe₁₁⁷¹-da-ar

‘ihm, der erzeugt wurde, als der ‚glanzbärtige‘ heruntergestiegen(?) ist”

Hier ist im Kontext der Zeugung Enmerkaras von einem ‘glanzbärtigen’ die Rede, in dem vermutlich eine Anspielung auf Utu gesehen werden darf, da dieser in der Literatur regelmässig als Träger eines glänzenden Bartes bezeichnet wird¹⁰.

In derselben Erzählung wird auch die Mutter Enmerkaras zweimal genannt: In Z. 210 ist sie mit dem Epithet *ab₂ kal-la-ga-ni* angesprochen, in Z. 184 taucht sie unter ihrem Beinamen *ab₂ zi-da* auf:

6. Die Art der Linien in seinem Stammbaum lassen teilweise Rückschlüsse auf die Herkunft der Informationen zu: Durchgezogene Linien deuten allgemein Filiationen an, gestrichelte stellen mehrheitlich Geschwisterbeziehungen dar, wie sie aus der hymnischen und mythischen Literatur bekannt sind (s. im Detail Wilcke 1989: 563).

7. Denselben Prinzip folgte auch Glassner 2004 für seine Rekonstruktion der mythischen Genealogie der Ur III-Könige (ebenda S. 103); in einer Anmerkung schlüsselt er die unterschiedlichen Informationen nach Textgattungen auf (ebenda S. 103f.).

8. Beachte z. B. den Fall des Enmerkara, der nach der SKL Sohn des Meskingašer ist, nach den literarischen Texten aber Sohn des Utu. Wilcke 1989: 565 löst das Problem, indem er *dumu* ⁴*utu* als “Nachfahre Utus” übersetzt.

9. Für die Lesung *kara₂* statt konventionell *kar₂* spricht einerseits die Schreibung mit phonetischem Komplement /ra/, andererseits die Tatsache, dass nach *en-me-er-kara₂* in einer Regens Rectum Verbindung kein Genitiv geschrieben wird.

10. S. z. B. EWO 378, Sinid-Utu 6, Šulgi ARRIM 1:26, 28 und TplHy 173; vgl. auch Polonsky 2002: 209–13. Für eine genauere Diskussion der Stelle s. Mittermayer, 2009: 8–9.

ELA 210/528

ab₂ kal-la-ga-ni kur me sikil-la-ka du₂-da-ar

"ihn, den seine mächtige Kuh auf/in dem ‚Berg der unberührten Me‘ geboren hat"

ELA 184

ab₂ zi-da kur-ša₃-ga du₂-da

"die rechte Kuh, die ihn im Innern des Berglands geboren hat"

Da letzteres in erster Linie als Epithet der Ninsumun belegt ist, darf angenommen werden, dass hier auf diese Göttin angespielt wird. Dies wurde bereits Anfang der 70-er Jahre von Sjöberg vermutet¹¹, seiner Theorie wurde dann allerdings nicht weiter nachgegangen.

Enmerkara's Nachfolger war Lugalbanda. Seine Herrschaft über Uruk wird zwar in keinem der Texte explizit erwähnt, dennoch dürfen wir aufgrund kleiner Hinweise in den literarischen Texten annehmen, dass er Enmerkara in seinem Amt folgen sollte¹².

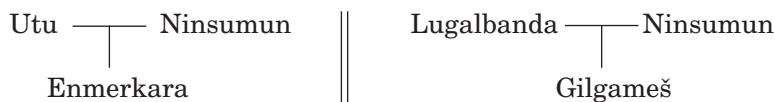
Einstmals ein General des Enmerkara, kann sich Lugalbanda als ‚militärischer Emporkömmling‘ weder auf eine göttliche noch eine dynastische Abstammung berufen, so werden auch seine Eltern in keinem der Texte namentlich genannt¹³. Er wird daher durch eine Verbindung mit Ninsumun, der Mutter seines Vorgängers Enmerkara, legitimiert. Belege für diese Verbindung finden sich in der altbabylonischen Zeit nur indirekt über ihren gemeinsamen Sohn Gilgameš, der seine Eltern gerne mit dieser Formel anruft¹⁴:

GiḪ A 89 (92, 137, 141 u. a.; GiḪ B 15, 81, 93, 103, 131)

zi ama ugu-ḡu₁₀ ^{da}nin-sumun₂-ka aia-ḡu₁₀ ku₃ ^{da}lugal-banda₃

"Beim Leben meiner leiblichen Mutter Ninsumun, und meines Vaters, des glanzvollen Lugalbanda"

Dies ergibt folgende Rekonstruktion für die Herren von Uruk anhand der Angaben aus den mythischen Erzählungen:



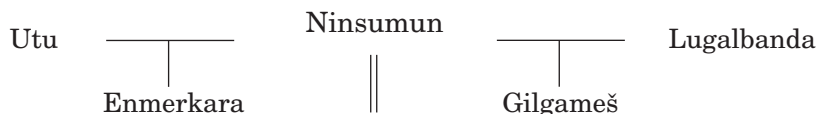
11. Sjöberg 1972: 100f.

12. In *Lugalbanda I* wird der Protagonist beispielsweise 1x lugal genannt: Lgbd I 326 lugal-še₃ u₃-sa₂-ge sa₂ nam-ga-mu-ni-ib-du₁₁ "Schlaf übermannte den König". Ein weiterer, indirekter Hinweis könnte in folgender Bemerkung gesehen werden: Lgbd II 350f. su₃-ba ama-ušumgal-an-na-ra mu-un-ši-bar-ra-gen₇ / ku₃ ^{da}lugal-banda₃ mu-un-ši-in-bar "So, wie wenn sie (= Inana) den Hirten Amaušumgalana anblicken würde, sah sie den glanzvollen Lugalbanda an". Die Textstelle könnte auf die zukünftige Stellung des Lugalbanda als Herr von Uruk anspielen, in der er–wie Enmerkara–der Geliebte Inanas wäre.

13. In *Lugalbanda II* wird auf die Abwesenheit seiner Eltern angespielt: Lgbd II 3f. ama nu-mu-un-da-an-ti₃ na mu-un-de₅-de₅ / aia nu-mu-un-da-an-ti₃ enim nu-mu-un-di-ni-ib-be₂ "Die Mutter lebte dort nicht mit ihm, sie erteilte ihm keinen Rat; (auch) der Vater lebte dort nicht mit ihm, er sprach kein Wort zu ihm." Wir erfahren aber, dass er sieben Brüder hatte, sie sind Teil des Geschehens.

14. Ein direkter Hinweis auf eine Verbindung zwischen Lugalbanda und Ninsumun ist in einer allerdings um einige Jahrhunderte älteren Erzählung aus Tell Abū Ṣalābīḥ belegt (IAS 327), in der berichtet wird (soweit überhaupt verständlich), dass Lugalbanda Ninsumun aus dem Gebirge als zukünftige Gattin heruntergebracht habe; s. Jacobsen 1989: 69–86, Wilcke 1987–90: 130f. und Pettinato 2001: 375–9.

Im Vergleich zu Wilckes System weist sie eine klare, einfache Struktur auf: Sie basiert auf zwei genealogischen Zweigen, dem älteren des Enmerkara und dem jüngeren des Lugalbanda und Gilgameš. Von letzterem leiten sich—wie bereits bekannt ist und unten weiter ausgeführt wird—die Ur III-Könige ab. Was aber vor allem deutlich wird, ist, dass die Legitimation der Könige von Uruk nicht in erster Linie über die Abstammung von einem königlichen Vorgänger sondern vielmehr über eine Verbindung mit Ninsumun lief, sei es als Sohn oder als Gatte:



Auf diese matrilineare Legitimation hatte bereits Wilcke aufmerksam gemacht, er zeigte sie allerdings erst für Lugalbanda und dessen Nachfolger auf¹⁵. Der deutlichste Unterschied zwischen den beiden Rekonstruktionen liegt allerdings im ‚dynastischen‘ Bruch, der hier im Gegensatz zu Wilcke zwischen Enmerkara und Lugalbanda angesetzt wird.¹⁶

Betrachtet man nun den entsprechenden Abschnitt der Uruk I-Dynastie in der SKL, so zeichnet sich ein ganz anderes Bild ab, denn im Gegensatz zu den mythischen Texten sind hier fünf Könige von Uruk belegt¹⁷:

- Meskingašer = Utus Sohn; er lebte im Eanna (325J.)
 (// Meskiağgašer) “er betrat das Meer und ging ins Gebirge hinauf”
 Enmerkara = Sohn des Meskingašer; König und Gründer von Uruk (420 J.)¹⁸
^dLugalbanda = der Hirte (1200 J.)
^dDumuzi = Fischer aus Kuara (100 J.)
^dGilgameš = Sohn eines lil₂-la₂; Herr von Kulaba (126 J.)
 (es folgen die sieben ‚realen‘ Könige mit kürzeren Regierungszeiten)

In Abb. 3 wird auf den ersten Blick deutlich, dass sämtliche genealogischen Bezüge, die anhand der zuvor besprochenen Texte hergestellt werden konnten, für die SKL keine Gültigkeit mehr haben (siehe S. 318). Mit Meskingašer als Dynastiebegründer wird die direkte Filiation Enmerkara zu Utu gebrochen, und durch die Präsenz eines Königs Dumuzi kann Gilgameš nicht mehr der Sohn des Lugalbanda sein.

15. Wilcke 1989: 563–7; vgl. auch Sjöberg 1972: 98–102.

16. Wilcke 1989: 562f. und S. 566 versteht Ninsumun wegen IAS 327 (s. Anm. 14) als ‘Tochter’ von Inana, der Schwester Enmerkara, und Lugalbanda als ihren ‘Schwiegersohn’.

17. Manuskript G (nach Glassner 2004) ii 46-iii 20: (ii 46) e₂-an-na-ka (iii 1) [mes-ki]-ağ₂-ga-[še-er] (2) [dumu] ^dutu en-a[m₃] (3) [lugal]-am₃ mu 32[4 i₃-AK] (4) [meš]-ki-ağ₂-ga-[še-er] (5) ab-ba ba-an-¹ku₄ (6) ħur-sağ-še₃ ba-e₁₁ (7) en-me-kara₂ dumu meš-ki-a[ğ₂-ga-še-er] (8) lugal unu^{ki}-ga lu₂ u[nu^{ki}] (9) mu-un-du₃-a (10) lugal-am₃ (11) mu 420 i₃-AK (12) ^dlugal-banda₃^{da} sipa (13) mu 1200 i₃-AK (14) ^ddumu-zi šuku₂ (15) iri^{ki}-ni ku^{ara}^{ki} (16) mu 100 i₃-AK (17) ^dbil₃-ga-meš₃ (18) ab-ba-ni lil₂-la₂ (19) en kul-ab-ba-ke₄ (20) mu 126 i₃-AK.

18. Die Rezension der SKL aus Tall Leilān (Text L nach Glassner 2004) fügt zwischen Enmerkara und Lugalbanda eine Zeile ein, von der nicht klar ist, ob es sich um einen weiteren König oder, was wahrscheinlicher ist, um einen Kommentar zu Enmerkara handelt: L i 27’ en-am₃ lugal SI NAM MU₂/SAR/KU₄ m[u x]+’5’ in-AK; s. Vincente 1995: 241 mit Kommentar auf S. 252.

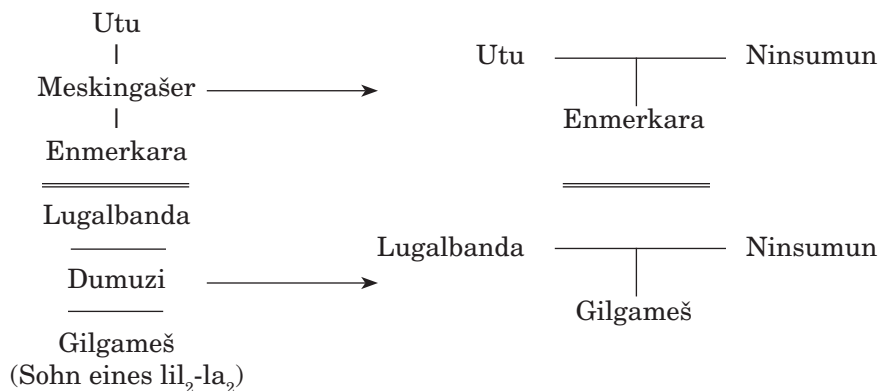


Abb. 3. Die Genealogie der Uruk I-Dynastie aus der SKL im Vergleich zur mythisch-literarischen Tradition.

Wie in den Mythen findet sich aber auch in der SKL ein Bruch zwischen Enmerkara und Lugalbanda. In letzterer zeigt er sich vor allem darin, dass die Könige ab Lugalbanda vergöttlicht waren und im Kult auftauchten, sie waren ausserdem nicht mehr mit ihren Vorgängern verwandtschaftlich verbunden. Worauf dieser Bruch zurückzuführen ist, muss vorerst unklar bleiben; es ist aber interessant zu sehen, dass zumindest ein Textzeuge auf ihn aufmerksam macht: Text C fügt vor Lugalbanda die Bemerkung „745 Jahre, Dynastie (bala) des Meskingašer“¹⁹ ein.

An dieser Stelle interessiert aber mehr die Frage, wie die Unterschiede in den verschiedenen Genealogien zu erklären sind, und welche von beiden möglicherweise als ursprüngliche Idee betrachtet werden darf.

Der Stammbaum, wie er in den mythischen Texten überliefert ist, findet teilweise eine Parallele in den Hymnen der Ur III-Könige²⁰, da sich diese Könige bis und mit Šulgi als Söhne der Ninsumun und Brüder des Gilgameš verstehen, Šulgi bezeichnet ausserdem Lugalbanda als seinen Vater und Utu (vermutlich durch die Verbindung mit Inana) als seinen Bruder²¹; und wie auch Enmerkara werden sie in den Hymnen als Geliebte oder Gatten der Inana gefeiert. Auf diese Weise ordnen sie sich im Sinne einer Positionsverwandschaft²² in die Reihe ihrer mythischen Vorfahren ein:

Die Genealogie der Königsliste steht hingegen, was ältere oder gleichzeitige Parallelen angeht, isoliert da. Klein schloss Anfang der 90-er Jahre daraus, dass die



19. C iii 2–3 (= P₃+P₄+BT 14): 745 'mu' [bala] / meš-ki-in-g[a-še-er]; s. Klein 2008: 82. Für eine Diskussion des Terminus bala s. Wilcke 1982: 36–7.

20. Auch ein Hinweis aus einer Königsinschrift des Utuḫegal bestätigt einen Aspekt der mythisch-literarischen Tradition mit der Bemerkung „Gilgameš, Sohn der Ninsumun“ (Utuḫegal 4: 62f.).

21. S. dazu Wilcke 1989: 562, 566.

22. Der Begriff wurde von Wilcke 1989: 564–7 aufgebracht und diskutiert.

Königshymnen ein zugunsten von Gilgameš verfälschtes Geschichtsbild wiedergeben würden, wohingegen die SKL die ursprüngliche Form bewahrt hätte²³.

Viel einfacher wäre es allerdings, in der SKL eine jüngere, von derjenigen der Ur III-Zeit abgewandelte Tradition zu sehen, insbesondere, da die SKL—wie bereits angesprochen wurde—ein tendenziöses Machwerk der Isin-Zeit darstellt²⁴. Da sich die Könige von Isin in ihrer Legitimation auf die vorangehende Ur III-Dynastie beziehen, ist es unwahrscheinlich, dass sich die neue ‚Geschichtsform‘ negativ gegenüber derjenigen von Ur III verhält, was bei der Interpretation von Klein aber der Fall ist. Wäre es nicht im Gegenteil naheliegender, die Idee der Vorgänger auszubauen, um diese in ein noch besseres Licht zu rücken?

Doch wie wären in diesem Fall die Unterschiede in den Genealogien zu erklären? Bei der Erweiterung der Herrscherzahl von drei auf insgesamt fünf Könige für die legendäre Uruk I-Dynastie in der SKL fällt auf, dass die neue Anzahl von Königen genau derjenigen der Ur III-zeitlichen Herrscher entspricht. Ist dies reiner Zufall oder darf man sich überlegen, ob Meskingašer und Dumuzi eingefügt wurden, um für die legendäre Uruk I-Dynastie bewusst auf dieselbe Anzahl von Königen zu kommen wie sie die Ur III-Dynastie aufweist²⁵?

mythisch: 3 Herren	SKL: 5 Könige	Ur III: 5 Könige
	neu: Meskingašer	Urnamma
Enmerkara	Enmerkara	Šulgi
Lugalbanda	Lugalbanda	vgl. Amarsuen
	neu: Dumuzi	Šūsîn
Gilgameš	Gilgameš	Ibbisîn

Dies würde bedeuten, dass man sich bei der Zusammenstellung der Dynastie zwar an den älteren, mythischen Traditionen orientierte, dass aber bei der Detailgestaltung formale Kriterien wie beispielsweise die Anzahl der Könige über inhaltliche oder verwandtschaftliche Bezüge gestellt wurden, mit dem Ziel, eine offensichtliche Parallelität zwischen den beiden Dynastien zu schaffen.

Was aber hätte es mit der Einfügung eines Meskingašer (// Meskiağgašer) und eines Dumuzi auf sich²⁶? Für ersteren kann lediglich darauf aufmerksam gemacht werden, dass meš (ki aḡ₂) Namen sehr häufig in den älteren Ur Dynastien auftau-

23. Klein 1991: 128f.

24. Problematisch ist selbstverständlich die Überlieferungslage der Texte. Die Manuskripte der SKL datieren zum Teil in die Isin-Zeit und sind somit älter als die altbabylonischen Abschriften der Ur III-Königshymnen und des Uruk Erzählzyklus'. Da aber die SKL in dieser Form eindeutig in der Isin-Zeit konzipiert wurde, die angesprochene mythische und hymnische Literatur aber sehr wahrscheinlich zumindest auf Ur III-Vorbilder zurückgeführt werden darf, ist gegen eine solche Interpretation grundsätzlich nichts einzuwenden.

25. Beachte auch—wie bei der Uruk I-Dynastie—den Bruch, den Wilcke 2002: 81 für die Ur III-Dynastie beschreibt: erst ab Šulgi wurden die Könige zu Lebzeiten vergöttlicht und beopfert.

26. Eine nachträgliche Einfügung könnte auch erklären, weshalb sowohl Meskingašer als auch Dumuzi, der König, keinen Niederschlag in den literarischen Texten gefunden haben. Der einzige Hinweis auf ein Ereignis im Zusammenhang mit Dumuzi findet sich in der SKL in Text C iii 9f. 'šu' AŠ en-ME-'para₁₀-ge₄-e-si-ta' / nam-ra 'AK' "Er (= Dumuzi) war von der einen Hand Enmebaragesis gefangen genommen worden." (Lesung und Übersetzung nach Klein 2008: 78 und 82). Dies sollte aber—besonders im Kontext von EnMEparagesi (für dessen umstrittene Historizität s. Michalowski 2003)—als nachträglicher Zusatz der SKL interpretiert werden, welcher der 'neuen' Figur des Dumuzi einen historischen Touch verleihen sollte. Zur Frage nach der Historizität dieser kurzen Anekdoten ("notes") zu den Königen s. Jacobsen 1939: 141–7 und Wilcke 1988: 122–4 (mit der Übersicht auf S. 131).

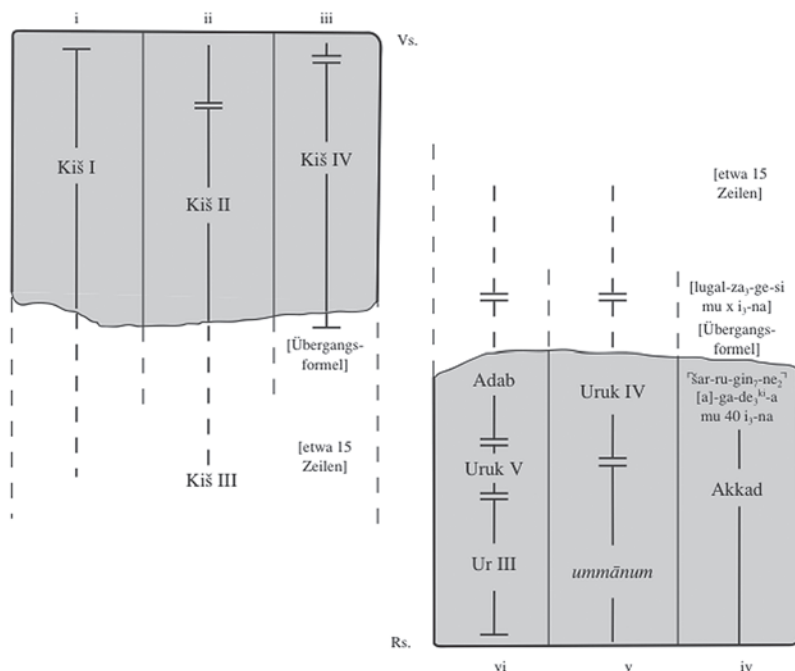


Abb. 4. Aufteilung der USKL.

chen und dass vielleicht eben diese durch den Namen Meskingašer/Meskiaggašer anklingen sollen²⁷.

Ein König Dumuzi hingegen könnte als Symbol für das in der Neuzeit als Heilige Hochzeit bezeichnete, mythische Konzept der Verbindung des Herrschers mit der Göttin Inana eingefügt worden sein. Dieses Konzept ist–wie bereits erwähnt wurde–sowohl in den Enmerkara Erzählungen für den Herrn von Uruk als auch in den Ur III-Hymnen für deren Könige beschrieben²⁸ und–in einer viel konkreteren Form–auch in den Preisliedern der Isin-Zeit²⁹. Um den König Dumuzi der SKL vom gleichnamigen Gott, dem Hirten aus Badtibira, zu unterscheiden, wurde ihm der Beruf des Fischers und die Herkunft aus Kuara beigeschrieben³⁰.

Ein indirektes, wenn auch sehr hypothetisches Argument zugunsten von der Theorie, dass die legendäre Uruk I-Dynastie–wie sie in der SKL überliefert ist–eine späte Konstruktion der Isin-Zeit ist, findet sich vielleicht in dem Ur III-zeitlichen Fragment der sumerischen Königsliste (USKL), welches von Steinkeller publiziert

27. Vgl. z. B. Mesanepada (Ur I) und Meskiaganna (Ur I und Ur II) beziehungsweise Meskiagnuna (Ur I).

28. Für die Interpretation der Heiligen Hochzeit als Mythos s. Sallaberger 1999: 155f.; vgl. aber auch Steinkeller 1999: 103–37.

29. In der Isin-Zeit war die Heiligen Hochzeit vermutlich anders konzipiert, so Sallaberger 2002: 91 mit Anm. 20. Für die Heiligen Hochzeit im Kontext der Herrschaftslegitimation der Könige von Isin s. Seminara 2004: 600.

30. Vermutlich geschah die Auswahl der Stadt nicht zufällig, da in Kuara ein Tempel des Dumuzi belegt ist, auf dessen Kult immer wieder Bezug genommen wird. Umgekehrt wurden allerdings auch Traditionen seitens des Königs Dumuzi auf den gleichnamigen Gott übertragen, so kann Ninsun (vermutlich über die Idee des urukäischen Dumuzi) auch als Mutter des Gottes genannt werden (s. Fritz 2003: 274f.).

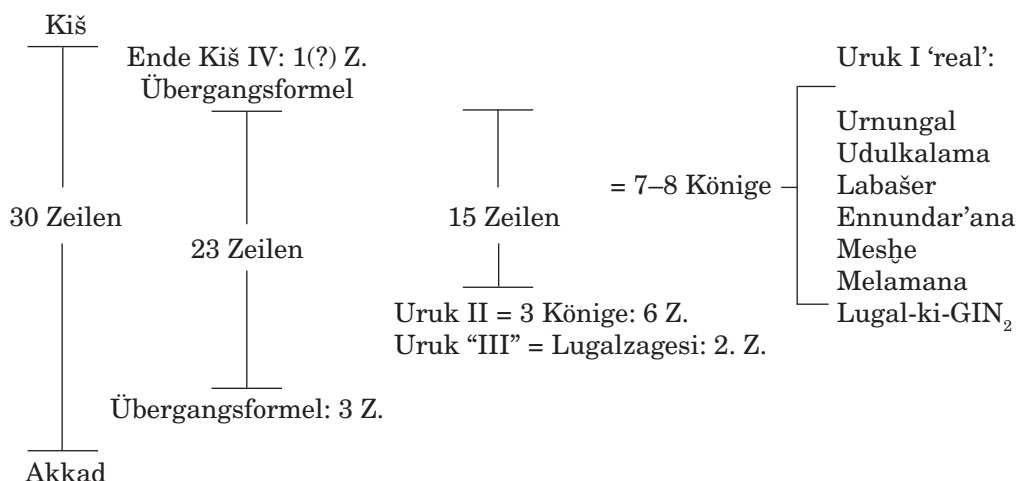


Abb. 5. Rekonstruktionsversuch USKL iii 16–iv 15'.

wurde³¹. Leider ist gerade der Abschnitt in den Kol. iii-iv, in dem die Uruk I-Dynastie zu erwarten ist, abgebrochen. Dennoch könnte möglicherweise gerade die Größe der vorhandenen Lücke einen Ansatzpunkt liefern.

Die USKL beginnt mit dem Königtum von Kiś, das die aus der SKL bekannten Dynastien Kiś I-IV umfasst (Abb. 4). Danach folgt eine relativ grosse Lücke (2. Hälfte von iii und 1. Hälfte von iv) von etwa 30 Zeilen; der erste erhaltene König in Kol. iv ist Sargon von Akkad. Direkt davor ist die Formel für den Übergang des Königtums nach Akkad zu ergänzen.

Wie am Beispiel von Kiś deutlich wird, folgt die Anordnung der Dynastien in der USKL, anders als in der jüngeren Königsliste, einem linearen Prinzip, das die verschiedenen prä-sargonischen Dynastien nach Orten gruppiert. Da als letzter König vor Sargon wohl Lugalzagesi von Uruk angenommen werden darf (so auch Steinkeller), scheint es am nahe liegendsten, in der Lücke vor Lugalzagesi die Könige von Uruk I und II anzunehmen, womit sich für die ersten zwei Drittel die Abfolge Kiś (I–IV) → Uruk (I–III) → Akkad ergeben würde.³²

Doch wie würde die Rekonstruktion im Detail aussehen? Wie Steinkeller 2003: 274f. bereits dargelegt hat, verbleiben für die Lücke nach Abzug der beiden Überleitungsformeln (nach Kiś IV und vor Akkad) 23 Zeilen. Die Dynastien Uruk II und III ließen sich mit ihren drei beziehungsweise einem König problemlos in diese Lücke einfügen. In den verbleibenden rund 15 Zeilen bleibt Platz für sieben oder maximal acht Könige. Die gesamte Uruk I-Dynastie mit ihren zwölf Herrschern ist zu groß für diese Lücke; perfekt hineinpassen würden allerdings die sieben ‚realen‘ Uruk I-Könige (Abb. 5).

Eine solche Rekonstruktion würde sich gut in das diachrone Bildungsprinzip der USKL einfügen. Anders als in der SKL findet hier der Übergang von mythischen zu ‚realen‘ Regierungszeiten nur einmal statt, und zwar im Laufe der Kiś

31. Steinkeller 2003: 267–92.

32. Diese Sequenz sieht sich in Fluch über Akkade in den Z. 1–6 bestätigt. Steinkeller 2003: 275 schlägt als weitere Kandidaten für die Lücke neben Uruk I/II auch noch Mari und/oder Akšak vor.

Dynastien zu Beginn der Liste (Kubaba–Puzursîn), in sämtlichen Folgedynastien haben die Könige kurze, 'reale' Amtszeiten: Uruk I (,real') II-III, und Akkad³³. Für die legendären Herren von Uruk wäre in dieser Abfolge kein Platz gewesen.

Selbstverständlich darf die USKL nicht als Beweis für eine späte Konstruktion der mythischen Uruk I-Dynastie gelten, aber sie verleiht der Hypothese doch etwas Gewicht. In der Folge wird daher davon ausgegangen, dass die legendäre Uruk I-Dynastie ein Isin-zeitliches Konstrukt ist, das im Sinne einer Paralleldynastie zu Ur III in die Vergangenheit projiziert wurde. Durch die äussere Gleichheit beider Dynastien sollten die Ur III-Könige als direktes Abbild der mythischen Herren von Uruk dargestellt werden, und durch diese Auszeichnung der Ur III-Dynastie wurde schliesslich indirekt auch die Legitimation der Isin-Könige gestärkt.

Auch Wilcke hatte bereits die Idee einer Paralleldynastie für die SKL entworfen³⁴: Er versteht die Gutäer Dynastie mit ihren 21 (in einem anderen Manuskript 23) Königen als ‚Paralleldynastie‘ zu Kiš I, die 23 Herrscher aufweist. Neben dieser zahlenmäßigen Übereinstimmung macht er ausserdem auf strukturelle Parallelen (Dreiteilung) innerhalb der Dynastien und Ähnlichkeiten in der Namengebung der Könige aufmerksam³⁵:

Kiš (23 Könige) Übergangsformel	Gutäer (21/23 Könige) Übergangsformel
war (in) Ki [...] Eg (?) König, regierte 20×60 Jahre; Sie alle waren Herr regierte 15×60 Jahre; <Un>ter-den-Göttern-... Beratung regierte 20×60 Jahre; Beratung-im-Himmel (oder: Herr-Himmels-Steinbock) regierte 7×60 × 5 [Jahre], 3 Monate und 32 Tage; Tor regierte 5×60 Jahre; ... regierte x Jahre; Hund regierte 60²+15×60 Jahre; Lamm regierte 60²+14×60 Jahre; Skorpion regierte 60²+15×60 Jahre; Adler(?) regierte 10×60 Jahre; Doppeladler regierte 14×60 Jahre; Gazellen-Bock, Sohn von Gazelle regierte 12×60 Jahre;	Die Truppen/das Land (von) Gut hatte(n) keinen König. Miteinander (waren sie König) regierte 3 Jahre; Sie (machten) ... regierte 6 Jahre; Unausprechlich—kriminell regierte 6 Jahre; Sie sind ... regierte 6 Jahre; ... regierte 6 Jahre Mit—Worten—gebunden regierte 5 Jahre; Er—erbrach—...—Zwiebel regierte 6 Jahre; Er—geht—unausprechlich—drauf—los regierte 15 Jahre; Er ... regierte 3 Jahre; ... regierte 3 Jahre; Klotz (oder: Schmelzofen, oder: Benommenheit) regierte 1 Jahr;

11 Könige mit ‚normalen‘ Namen 9 bzw. 11 Könige mit ‚normalen‘ Namen

Abb. 6. Die Kiš I-Dynastie im Vergleich zur Dynastie der Gutäer (aus: Wilcke 2001: 112f. mit Ergänzungen der Verfasserin).

33. In der Abfolge Kiš–Uruk–Akkad darf wohl die älteste Form der Königsliste, diejenige der Akkad-Zeit, gesehen werden. In ihr wird einerseits auf das legendäre Königtum von Kiš angespielt wird, das die Akkad-Könige für sich beanspruchten, und andererseits auf die 'reale' Abfolge der Herrschaft von Uruk nach Akkad.

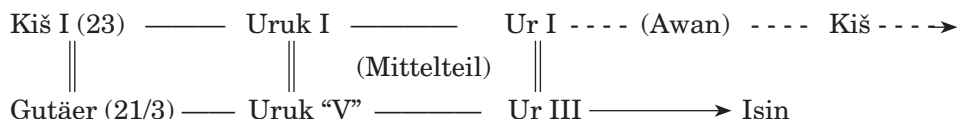
34. Wilcke 2001: 111–5.

35. Ebenda 2001: 111: Er beschreibt die Namen zu Beginn beider Dynastien als Umschreibungen für „Anarchie“, in Kiš stehen danach zwei Namen mit Verweis auf Beratungen der Götter, gefolgt von mehreren Tiernamen; die Gutäernamen im Mittelteil versucht er als Schimpfwörter zu interpretieren.

Die Gutäer Könige sollen durch diese Parallelität einen Einschnitt und damit eine Art Neuanfang für die vier letzten Dynastien der SKL darstellen:

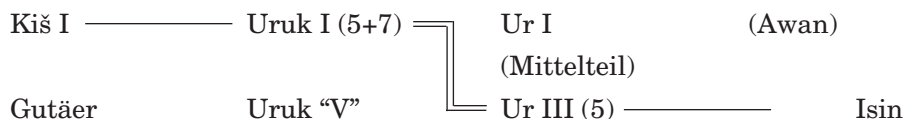


Es sind diese beiden Dynastiereihungen, die in den verschiedenen Manuskripten der SKL am einheitlichsten überliefert sind. Im Mittelteil kann die Abfolge stärker variieren³⁶, was den Eindruck vermittelt, dass besonderes Gewicht auf die Gestaltung von ‚Anfang‘ (nach der Sintflut) und Ende der Königsliste gelegt wurde.

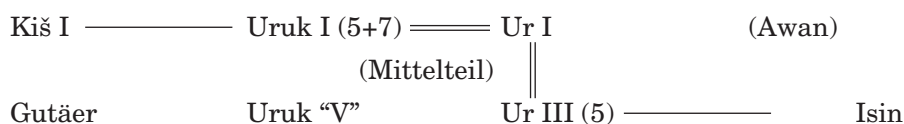


Daher soll abschliessend an diesem Beispiel untersucht werden, welche Mittel angefangen bei grundlegenden Bildungsprinzipien bis hin zu subtilsten Zahlenspielerien in der SKL eingesetzt wurden, um die Isin-Könige mit den ältesten Dynastien zu verknüpfen und in die bestehenden Traditionen zu integrieren:

1. Sehr gut zu erkennen ist das von Wilcke eingehend diskutierte, wichtigste Bildungsprinzip der SKL, die zyklische Wanderung des Königtums von Norden nach Süden mit der Abfolge Kiš–Uruk–Ur³⁷. Durch die Gleichsetzung der Gutäer mit Kiš I ergibt sich für die Vorgängerdynastien der Könige von Isin eine direkte Parallele zum Anfang des Königtums mit den Dynastien Kiš I–Uruk I–Ur I:



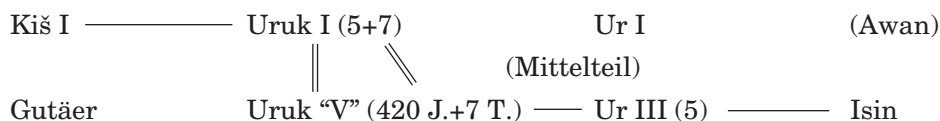
2. Durch die Parallele zwischen Ur III und dem legendären Uruk I wird eine noch engere, direkte Verbindung zu den ältesten Dynastien Kiš I und vor allem Uruk I erreicht:



36. Für die dynastische Abfolge und ihre Varianten im Mittelteil s. Wilcke 2001: 104 Abb. 4 und Glassner 2004: 102.

37. Wilcke 1989: 559–61 (mit älterer Literatur).

3. Diese Verbindungen werden verstärkt durch kleine, aber bewusst gesetzte Querverweise innerhalb der Dynastien wie beispielsweise die Einfügung eines Mes- oder eines Meskiağ-Namen in der Uruk I-Dynastie:



4. Und möglicherweise darf auch in den Jahresangaben des Utuḫegal (Uruk "V") eine Anspielung auf die Uruk I-Dynastie gesucht werden: Text G der SKL schreibt diesem König von Uruk erstaunliche 420 Jahre und sieben Tage zu. Darf man darin womöglich eine Reflexion der Zweiteilung der Uruk I-Dynastie sehen? Mit den 420 Jahre, die sich auf den legendären Teil beziehen würden, und den 7 Tagen, welche die Anzahl der ‚realen‘ Könige spiegeln würden?

Gerade mit dem letzten Beispiel bewegen wir uns auf sehr dünnem Eis, da dieses Zahlenspiel nur auf die Idee des Schreibers von Text G zurückzuführen ist³⁸. Er wagt sich damit aber über klare Grenzen hinaus, da in diesem nunmehr historischen Teil der SKL sonst keinerlei mythisch lange Regierungszeiten anzutreffen sind. Seine Abweichung ist – wenn nicht fehlerhaft – derart auffällig, dass sie nach einer Erklärung verlangt.

Insgesamt sollte es in diesem Beitrag nicht darum gehen, 'Wahrheiten' oder 'Geschichte' zu entwerfen oder die eine Tradition zu 'beweisen' und die andere zu 'widerlegen'. Sämtliche Texte, auf denen dieser Beitrag basiert, sind aus einem Bedürfnis nach Legitimation heraus entstanden, sowohl die USKL als auch die SKL, aber ebenso auch die Erzählungen um die mythischen Herren von Uruk und die Hymnen der Ur III-Könige. Sie alle repräsentieren vielmehr Ideologie als Historie. Das Ziel einer solchen Untersuchung kann daher nur sein, zeitlich und inhaltlich verschiedene Vorstellungen und Traditionen voneinander zu trennen, um sie anschließend besser einordnen und verstehen zu können.

38. Die Mehrheit der Duplikate schreiben Utuḫegal wesentlich kürzere Amtszeiten zu: Text F 26 Jahre x Monate und 15 Tage, Text L 7 Jahren 6 Monaten und 5(+) Tage, Text M (nach Jacobsen 1939: 120) 7 Jahre 6 Monate 15 Tage (nach Glassner 2004: 154 Anm. 23 7 Jahre 6 Monate 7 Tage). Jacobsen 1939: 120 mit Anm. 315 und 316 versteht Text G daher als fehlerhaft.

Literatur

Fritz, M. M.

2003 „... und weinten um Tammuz“. *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*. AOAT 307. Münster: Ugarit-Verlag.

Glassner, J.-J.

2004 *Mesopotamian Chronicles*. WAW 19. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.

Klein, J.

1991 A New Nippur Duplicate of the Sumerian Kinglist in the Brockmon Collection, University of Haifa. *AuOr* 9 (= Velles Paraules. Ancient Near Eastern Studies in Honor of Miguel Civil on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, ed. P. Michalowski et al.): 123–29.

- 2008 The Brockmon Collection Duplicate of the Sumerian Kinglist (BT 14). Pp. 77–91 in *On the Third Dynasty of Ur. Studies in Honor of Marcel Sigrist*, ed. P. Michalowski. JCS Supplemental series 1. Boston: American Schools of Oriental Research.
- Jacobsen, Th.
 1939 *The Sumerian King List*. AS 11. Chicago: The University of Chicago Press.
 1989 Lugalbanda and Ninsuna. *JCS* 41: 69–86.
- Michalowski, P.
 1983 History as Charter. Some Observations on the Sumerian King List. *JAOS* 103: 237–48.
 2003 A Man Called Enmebaragesi. Pp. 195–208 in *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, ed. W. Sallaberger, K. Volk & A. Zgoll. OBC 14. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Mittermayer, C.
 2006 *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte* (unter Mitarbeit von P. Attinger). OBO Sonderband. Fribourg: Academic Press.
 2009 *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*. OBO 239. Fribourg: Academic Press.
- Pettinato, G.
 2001 *Mitologia sumerica*. Classici delle religioni 54. Turin: UTET.
- Polonsky, J.
 2002 *The Rise of the Sun God and the Determination of Destiny in Ancient Mesopotamia*. Ph.D. dissertation. University of Pennsylvania.
- Sallaberger, W.
 1999 Ur III-Zeit. Pp. 119–390 in: W. Sallaberger & A. Westenholz, *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Annäherungen 3, ed. P. Attinger & M. Wäfler. OBO 160/3. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 2002 Den Göttern nahe–und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers. Pp. 85–98 in *Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, ed. F.-R. Erkens. Berlin: Akademie Verlag.
 2008 *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition*. München: Beck.
- Seminara, S.
 2004 Kultur, Ideologie und ‚Propaganda‘ in den altbabylonischen Königsinschriften. Pp. 595–612 in *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*, ed. R. Rollinger. AOAT 325. Münster: Ugarit-Verlag.
- Sjöberg, Å.
 1972 Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herrscher. *OrSuec* 21: 87–112.
- Steinkeller, P.
 1999 On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship. Pp. 103–37 in *Priests and Officials in the Ancient Near East*, ed. K. Watanabe. Heidelberg: Winter.
 2003 An Ur III Manuscript of the Sumerian King List. Pp. 267–92 in *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, ed. W. Sallaberger, K. Volk & A. Zgoll. OBC 14. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Vincente, C.-A.
 1995 The Tall Leilān Recension of the Sumerian King List. *ZA* 85: 234–70.
- Wilcke, C.
 1982 Zum Geschichtsbewusstsein im Alten Mesopotamien. Pp. 31–52 in *Archäologie und Geschichtsbewusstsein*, ed. H. Müller-Karpe. Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 3. München: Beck.
 1987–90 Lugalbanda. *RIA* 7. 117–32.

-
- 1988 Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit. Pp. 113–40. in *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, ed. von Ungern-Sternberg and H. Reinau. Colloquium Rauricum 1. Stuttgart: B. G. Teubner.
- 1989 Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List. Pp. 557–71 in DUMU-E₂-DUB-BA-A: *Studies in Honor of Å. W. Sjöberg*, ed. H. Behrens, D. Loding, & M. T. Roth. Occasional Papers of the Samuel Noah Kramer Fund 11. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 2001 Gestaltetes Altertum in antiker Gegenwart: Königslisten und Historiographie des älteren Mesopotamiens. Pp. 93–116 in *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt*, ed. D. Kuhn and H. Stahl. Heidelberg: edition forum.
- 2002 Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel. Pp. 63–83 in *Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, ed. F.-R. Erkens. Berlin: Akademie Verlag.

Neue Erkenntnisse zu den königlichen Gemahlinnen der Ur III-Zeit

Marcos Such-Gutiérrez

MADRID

Die Studien zu den königlichen Frauen der Ur III-Zeit haben schon eine relativ lange Geschichte, auch wenn die Pionierarbeiten von P. Michalowski und P. Steinkeller, die die Basis unserer Kenntnisse auf diesem Gebiet darstellen, erst in den Siebziger- und Achtzigerjahren des letzten Jahrhunderts geleistet wurden.¹ Alle diese Studien kulminierten in der jetzt erschienenen umfassenden Darstellung von Frauke Weiershäuser.²

Trotz dieser und anderer Arbeiten müssen wir erkennen, daß das Thema noch nicht erschöpft ist, da einerseits mehrere Fragen noch ausstehen – z.B. die Bedeutungsunterschiede zwischen den Termini *lukur* und *dam*, die Frage, welche Frauen den Titel *nin* „Königin“ / „Königsmutter“ unter Šulgi bekleideten,³ und ob es eine oder mehrere Frauen mit dem Namen *Ku₍₈₎-ba-tum* am königlichen Hof gab.⁴ Darüber hinaus gibt es weitere Fragen, die bisher noch nicht untersucht wurden, so z.B. zum Personal der königlichen Frauen.

Hier möchte ich nun zunächst auf die Frauenbezeichnung *lukur* und das Personal der königlichen Frauen eingehen.

Author's note: Textpassagen, die nach der abgabe des manuskripts zur veröppentlichung (2008) erschienen worden sind und das vorliegende thema betreffen, wurden bei der korrektur des manuskripts (2012) nicht berücksichtigt, um Formatierungsveränderungen zu vermeiden.

Zusätzliche Abkürzungen: FN = Fraunenne; PrS = präargonisch RAH = Real Academia de la Historia (Madrid) und Sarg. = Sargonisch.

Ich möchte J. Taylor (British Museum) und M. Almagro-Gorbea (Real Academia de la Historia) für die Erlaubnis, die unveröffentlichten Texte BM 106059 und BM 110237 bzw. RAH 1999–102 zitieren zu dürfen. Mein besonderer Dank gilt T. Sharlach und F. Weiershäuser, weil sie mir ihre damals unveröffentlichten Manuskripte über den Terminus *lukur* (Sharlach, JCS Supplemental Series 1, 177–183) bzw. die königlichen Frauen (F. Weiershäuser, *Die königlichen Frauen der III. Dynastie von Ur*; Göttinger Beiträge zum Alten Orient 1; Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2008) zur Verfügung stellten. Schließlich möchte ich C. Fischer (Heidelberg) und K. Schmidt (Würzburg) für die Durchsicht des Manuskripts sehr herzlich danken.

1. Michalowski, JCS 28, 169–172, idem, JCS 31, 171–176, Steinkeller, ASJ 3, 77–92 und Michalowski, ASJ 4, 129–142.

2. Weiershäuser, *Königliche Frauen*, 1–342.

3. Unter Šulgi bekleideten *Šul-gi-sí-im-tum/ti* und *Nin₍₉₎-kal-la* den Titel *nin* (s. Tab. I 4.2); jedoch stellt MVN 15 91 (Š 44/-), der *nin-e-ne*, „Königinnen“ (Vs. 6) und *Nin-kal-la* (Vs. 14) nennt, die Frage auf, ob andere Frauen neben *Šul-gi-sí-im-tum/ti* und *Nin₍₉₎-kal-la* den Titel *nin* trugen, vgl. Weiershäuser, *Königliche Frauen*, 235 (mit früherer Literatur).

4. Bei *Ku₍₈₎-ba-tum* liegt das Problem darin, ob die als königliche Amme bezeugte *Ku₈-ba-tum* in CTMMA 1 17: II 54–55 (AS 4/vii 1) und CT 32 30 104458 Rs. 8 (AS 8/viii 21) — gemeint unter UM.ME. DA-2-a-bi — mit der regierende Königin *Ku₍₈₎-ba-tum* und *lukur Šū-Suens* zu identifizieren ist. Zu dieser Frage s. zuletzt Weiershäuser, *Königliche Frauen*, 154–155.

Die Frauenbezeichnung lukur(MUNUS+ME), wahrscheinlich „Frau der Me“, enthält wie andere (religiöse) Ämter das Element Me⁵ und ist mindestens seit der frühdynastischen Epoche III A bezeugt⁶. Von dieser Zeit an bis in die Ur III Zeit erfahren wir sehr wenig über die Rolle der Lukur, da der Terminus, mit drei Ausnahmen,⁷ allein, ohne nähere Erklärung, vorkommt.⁸ Nur anhand dieser drei Ausnahmen erfahren wir, daß Ningirsu (seit der präargonischen Zeit) und Šara (in der Gudea-Zeit) jeweils Lukur hatten, die im Falle Ningirsus mit der Verrichtung von Gebeten beauftragt waren.

Für die Ur III-Zeit sind – neben den Lukur von Gottheiten⁹ – zum ersten Mal Lukur von Königen (s. Tab. I 4) und von hochgestellten Beamten (s. Tab. I 3) dokumentiert.

Von den Lukur-Frauen der Gottheiten weiß man, daß sie kurz nach ihrer Geburt der Gottheit geweiht wurden, worauf die Verwendung des Ausdrucks nam-

5. Siehe folgende in Texten aus dem 3. Jahrtausend bezeugte Berufe: abgal(NUN.ME), R. A. Henshaw, *Female and Male. The Cultic Personnel. The Bible and the Rest of the Ancient Near East* (Princeton Theological Monograph Series 31; San Jose, CA: Pickwick Publications, 1994) 153–155, engiz(EN.ME.GI), ensi(EN.ME.LI), zu beiden Waetzoldt, N. A.B. U. 1998/60, gašam(NUN.ME.TAG), H. Neumann, *Handwerk in Mesopotamien. Untersuchungen zu seiner Organisation in der Zeit der III. Dynastie von Ur* (Berlin: Akademie Verlag, 1987 [2. erw. Auflage 1993]), 39 Anm. 115, gudu₁₁ /luḫša₃(SUMAŠ+ME), gudu₄(Uḫ+ME), Krebernik, OBO 160/1, 280, Henshaw, *The Cultic Personnel*, 29–32, išib(ME), ibid. 41–42, šennu(ME.ADU.KUG), P. Steinkeller, *On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship*, in: K. Watanabe (Hrsg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East* (Heidelberg: Winter, 1999) 119 Anm. 49. Davon sind UM+ME/UM.ME(-ga-kú), „Hebamme“ und UM+ME.DA/UM.ME.DA, „Amme“, zu trennen, da ME in beiden Fällen als phonetisches Element /me/ verwendet wird, dazu siehe Steinkeller, ASJ 3, 90. Die Deutung MUNUS+ME als „female išib“, Sharlach, JCS Supplemental Series 1, 177 bereitet Schwierigkeiten, da išib(ME)+MUNUS zu erwarten wäre, wie z.B. nar-munus, „weiblicher Sänger“, dumu-munus, „weibliches Kind“ und sag-munus, „weiblicher Kopf = Sklavin“.

6. OIP 99 No. 54 51 = No. 55 52 = No. 57 51 = No. 60 51.

7. Uru-KA-gina: ^dGAN-gir lukur-ki-ág-^dNin-gir-su₂, ka, „GANgir, die geliebte Lukur des Ningirsu“, RIME 1 E1.9.9.3 V 16'–18', ibid. E1.9.9.7 26–28; Gudea: lukur-ki-IG-ni, „seine geliebten Lukurs (in bezug auf 7 Göttinnen)“, RIME 3/1.1.7.Cyl B XI 3; lukur-^dŠára: MVN 7 395: 6 (Regierungsjahr Gudeas/-).

8. PrS, Lagaš: Ama-numun-zi lukur: DP 181: II 4–5, FAOS 15,1/1 S. 235 Nik 1 53 Rs. IX 2–3, VAS 9 34: III 5–6; GAN-^dBa-ba₆ lukur: DP 31 = SRU 31 III 12–13; Nin-šu-sikil lukur: DP 124: I 5–6, DP 125: I 5–6, DP 126: I 5–6, Amherst 2: I 5–6, VAS 11 75: I 5–6; in PN Ama-lukur-tuku: FAOS 15,2/2 1 S. 267: IX 6, VAS 9 69: VIII 12; Zabalam: Ama-kur lukur: BIN 8 86: III 41, HUCA 49 7: II 7; KA⁷.SAR lukur: BIN 8 86: V 81; unbekannter Herkunftsort: SANTAG 7 61: I 3; Sarg. Adab: lukur-gal, RAH 1999–102 Rs. 6; Gasur: IN.DA.NI.Aḫ LUKUR Tu-tá-na-ap-šum: HSS 10 218 Rs. 8–10, Lú A: HSS 10 222: III 5; Nippur: A-dingir-gu₁₀ lú-i₇-lukur: ECTJ 114 Rs. 1–3, Ama-bára-ge-si lukur: OSP 1 66: 4–5 (-/x); Umma: IGI.NIGIN lukur dumu-énsi: BIN 8 295: 3–4, vgl. Foster, *USP*, 120 K, 121 M, a-ša-lukur: CST 9 Rs. 5, vgl. Foster, *USP*, 87; unbekannter Herkunftsort, ME.MUŠ lukur: AAS Pl. XLVIII AO 20082: II 10'; in PN Ama-lukur-tuku: BIN 8 245: II 21 und fraglich in PN aus Uruk Ama-MUNUS.ME.ḪÚB: RIME 2.13.1 8.

Anstelle der Interpretation von MUNUS+ME als lukur (plural) in den präargonischen Texten aus Lagaš DP 134: III 7, Nik 1 53: III 7 und RTC 61: III 12 in bezug auf 7/9 Frauen nach Renger, ZA 58, 175 Anm. 457, Steinkeller, ASJ 3, 85 und Sharlach, JCS Supplemental Series 1, 178, ist munus-me, Selz, FAOS 15,1/1, 232 Nik 1 53: III 7, zu lesen. Dafür spricht auch, daß man die Pluralform lukur(MUNUS+ME)-me erwartet, vgl. z.B. 3 PN gudu₄(Aḫ+ME)-me in Nik 1 307 Rs. I 4–7.

9. Dazu siehe Tab I 2. Hier ist folgendes zu bemerken: Auf Šara beziehen sich lukur(-e-ne) in MVN 16 1127: 2 MVN 18 605 Rs. 17' (s. Tab. I 1.3 3), AAICAB 1/3 Bod. S 201 Rs. 3, 4 (-/vi); TUR-tur-ra lukur in UTI 3 2124: 4 (s. Tab. I 1.3 10), vgl. TUR-tur-ra lukur des Šara in AAICAB 1/1 1911–480: I 2 (Š 42/-), BM 110237: I 2 (AS 5/vi) und AAICAB 1/1 1924–668: I 2, II 12, 19 (ŠS 2/-), geschrieben TUR-tur-a in AAICAB 1/2 1975–293: I 2, II 16, Rs. I 2 (AS 2/ix) und Nin-en-ša₆ lukur MVN 18 219: 5 (s. Tab. I 1.3 9), vgl. drei Lukur des Šara mit dem Namen Nin-en-ša₆ in AAICAB 1/1 1911–480: I 12, II 4, BM 110237: I 12, 20, AAICAB 1/1 1924–668: I 10, Rs. I 15, MVN 18 296 Rs. III 14 (später als ŠS 2/[]). Mit Šara ist lukur-gal (s. Tab. I 1.3 5) zu verbinden.

lukur-še. 1l,¹⁰ wörtlich „zum Lukuramt hochheben“, hinweist, der an die altbabylonische Form (*ana ilim našûm*, „zu einem Gott hochheben“) erinnert.¹¹ Ihre Organisation und Position waren unterschiedlich, worauf die zwei am besten dokumentierten Fälle verweisen: Das Lukur-Amt des Ninurta hatte anscheinend jeweils nur eine hochgestellte Frau inne, die aus der königlichen Familie stammte.¹² Im Widerspruch dazu steht das Lukur-Amt des Gottes Šara in Umma. Neben der lukur-gal,¹³ die eine hochgestellte Frau war, die Kinder haben durfte¹⁴ und Musik ausübte,¹⁵ standen über 50 Lukur des Šara, die eine anderen Arbeiterinnen vergleichbare Stellung innehatten,¹⁶ die anscheinend unterschiedliche Aufgaben erfüllten,¹⁷ und die gelegentlich zu fliehen versuchten.¹⁸

10. NATN 901 Rs. 1 (AS 8/ix).

11. Dazu siehe Renger, ZA 58, 153 c). Dafür spricht auch, daß nam+Amt-še. . 1l einen für den Rest des Lebens geltenden Amtseintritt bezeichnet. Im Gegensatz dazu steht nam+Amt-še. . ku₄(r), wo dieses Amt nur für eine begrenzte Periode ausgeübt wird, vgl. nam-gala-še. . ku₄(r) bei Michalowski, JCS 58, 51–57. Die Verwendung des Verbs 1l in Verbindung mit einem Beruf ist mir nur noch in dem Jahresdatum Š 18 bekannt, in dem eine Tochter Šulgis zu nam-nin-Mar-ḫa-ši^{ki} ba-1l, „(zum) Königinamt von Marḫaši erhoben wurde“. Zum Jahresnamen siehe Steinkeller, ZA 72, 259 Anm. 91.

12. Dazu s. M. Such-Gutiérrez, *Beiträge zum Pantheon von Nippur im 3. Jahrtausend*. MVS 9/1 (Roma 2003) 164–166.

13. Obwohl der Titel lukur-gal immer allein, ohne weitere Bezeichnung, vorkommt, ergibt sich seine Verbindung mit dem Gott Šara aus den Gerstelieferungen aus deren Haushalt für Šara, z.B. DCEPHE 4: 1–2, Rs. 2 (Š 32/xii² – Š 33/i) und speziell aus dem Text UTI 4 2849 (ŠS 2/-), der Produkte für das Saiteninstrument der Oberlukur erwähnt. Die Lieferung findet šà é-Šára-ka, „im Tempel von Šara“ (Rs. 8), statt.

14. Ki-tuš-lú dumu-lukur-gal: CBT 2 S. 158 80 (Š 34/-) und ASJ 3 S. 166 146 Rs. 7 (Š 45/-).

15. Darauf verweist die Erwähnung eines Saiteninstruments der Oberlukur (balag-lukur-gal) in UTI 4 2849: 6 (ŠS 2/-).

16. Dafür sprechen ihre jährlichen Rationen von Gerste BM 110237 (AS 5/vi), MVN 18 605 (AS 9/-), MVN 18 296 (I [I]), Sesamöl, AAICAB 1/1 1911–480 (Š 42/-), AAICAB 1/1 1924–668 (ŠS 2/-) und Wolle, AAICAB 1/2 1975–293 (AS 2/ix), die drei Gruppen von lukur-Frauen zeigen: 1) 2 ugula-lukur (720 l Gerste; 4 l Sesamöl; 5 Minen Wolle), 2) Senior-Lukur (600 l Gerste; 3 l Sesamöl; 4 Minen Wolle) und 3) Junior-Lukur (360 l Gerste, aber auch 420 l in MVN 18 605; 2 l Sesamöl; 3 Minen Wolle).

Von diesen Rationen stellen die Gersten- (ein Mal pro Monat) und die Wollrationen (ein Mal pro Jahr), die regulären Rationen dar, dazu s. Waetzoldt, AOS 68, 118; akzeptieren wir die oben erwähnten Daten, so entsprechen die Rationen der Junior-Lukur denen anderer Arbeiterinnen und die der ugula-lukur und Senior-Lukur denen der Arbeiterinnen mit bestimmten Kenntnissen, s. Waetzoldt, AOS 68, 122. Daß dieser dreistufigen Klassifizierung das Kriterium des Alters zugrundeliegt, ergibt sich aus der Tatsache, daß die Junior-Lukur mit der Zeit entsprechende Rationen der Senior-Lukur bekommen, z.B. erhalten Ama-kal-la, Géme-dub-lá und Nin-gizkim-zi als Junior-lukur 2 l Sesamöl im Jahre Š 42 (AAICAB 1/1 1911–480: II 5, 10, 13) und 3 l als Senior-lukur im Jahre ŠS 2 (AAICAB 1/1 1924–668: I 17, 23, 24). Die Frage, warum einige lukur die bei Abgabe eines Produkts als Senior betrachtet werden, bei anderen jedoch als Junior, ist schwer zu beantworten, z.B. Lukur-kal-la, die als Senior-Lukur 3 l Sesamöl im Jahre Š 42 (AAICAB 1/1 1911–480 Rs. I 15) und im Jahre ŠS 2 (AAICAB 1/1 1924–668: 22) bekommt, jedoch erhält sie die einer Junior-Lukur entsprechende Wollration, 3 Minen, statt 4 Minen, im Jahre AS 2 (AAICAB 1/2 1975–293 Rs. 8).

17. Darauf verweist MVN 18 605: 1, 2 (AS 9/-), der die zwei Frauen, die als lukur (des Šara) nach der Rubrik auf Rs. 17' gelten, als muḫalim, „Koch“, bezeichnet.

18. Die Texte vermerken verschiedene fliehende (zàḫ) lukur: 5 (AAICAB 1/1 1911–480: I 10, 15, II 3, 11, 16), 2 (BM 110237: II 4, 7), 7 (AAICAB 1/1 1924–668: I 9, 21, 25, 26, Rs. I 3, 10, 11). Auf Fluchtab-sichten weist der Fall einer der drei Frauen mit den Namen Lukur-kal-la, die im Jahre Š 42 geflohen war (AAICAB 1/1 1911–480: II 11); diese tauchte im Jahre AS 2 (AAICAB 1/2 1975–293: II 8) wieder auf und floh wiederum im Jahre AS 5 (BM 110237: II 7), danach taucht sie nicht mehr im Jahre ŠS 2 (AAICAB 1/1 1924–668) auf. Für eine schwierige Stellung spricht auch die sich dauernd verringende Anzahl der Lukur: 68 Lukur (mit den 4 geflohenen eingeschlossen) im Jahre Š 42 (AAICAB 1/1 1911–480), 60 im Jahre AS 2 (AAICAB 1/2 1975–293 Rs. II 1–3), 59 im Jahre AS 5 (BM 110237 Rs. II 2–4), 56 im Jahre ŠS 2 (AAICAB 1/1 1924–668 Rs. II 3–5) und 54 [später als Jahr ŠS 2] (MVN 18 296 Rs. IV 5–7).

Die dürftigen Daten für die Lukur der angesehenen Beamten lassen darauf schließen, daß mit lukur hier anscheinend einzelne Frauen und auch eine Art Gemahlin bezeichnet wurden, die neben der dam, „Ehefrau“, existieren konnten; diese lukur waren aber keineswegs Konkubinen, denn diese werden im Sumerischen mit dam-bànda/bàn-da bezeichnet¹⁹ und lassen sich als solche in der Ur III-Zeit bei angesehenen Personen nachweisen.²⁰

Hinsichtlich der königlichen Lukur ist bekannt, daß die königlichen Gemahlinnen in Sumer bis ungefähr in die Mitte der Regierungszeit Šulgis die übliche Bezeichnung dam, „Ehefrau“, trugen, daß aber nach den sogenannten „Reformen Šulgis“ lukur anstelle von dam vorkommt (s. Tab. I 4).²¹ Bis jetzt hatte man diese Bezeichnungsveränderung mit der Vergöttlichung Šulgis in Verbindung gebracht;²² dies ist aber nicht möglich, da die soeben erwähnten hochgestellten Beamten ebenfalls eine Lukur hatten, diese Beamten aber nicht vergöttlicht waren. Außerdem kommt Šulgi in der Inschrift von Šūqurtum ohne Gottesdeterminativ vor, obwohl Šūqurtum als lukur bezeichnet ist²³ und mit Gottesdeterminativ auf dem Siegel eines Dieners der 'A-ma-at/Ša-at-^dŠul-gi' belegt ist, obgleich die letztgenannte als dam bezeichnet wird (s. Tab. I 4.2 3). Daher ist die Einführung der Bezeichnung lukur anstelle von dam als eine weitere der „Reformen Šulgis“ anzusehen – ebenso wie auch die Vergöttlichung – aber eben nicht als eine direkte Folge dieser Reformen. Da bei hohen Beamten dam, lukur und dam-bànda, „Konkubine“, bezeugt sind, ergibt sich die Frage, welcher Bedeutungsunterschied zwischen dam und lukur besteht.

Wenn wir die Belege für die königlichen Lukur auswerten, fällt auf, daß sie ihr ganzes Leben in ihrem Amt blieben und ihrem König bis zum Tode dienten, so daß der Schluß nahe liegt, daß sich die Lukur – im Gegensatz zu den als dam bezeichneten Frauen – nicht scheiden lassen durften. Wie in Gerichtsurkunden gut bezeugt ist, bestand für dam diese Möglichkeit.²⁴ Entsprechend verhält es sich mit den Lukur für Gottheiten: Die Lukur standen den Gottheiten nahe, denen sie ihr ganzes Leben geweiht waren. Daher können wir lukur als eine „(einem Gott/Mann) geweihte Frau/Dame“ ansehen.

Das Scheidungsverbot hatte evidente wirtschaftliche Konsequenzen: Es bestand folglich nicht die Gefahr, daß eine Scheidung das familiäre Eigentum vermindern konnte. Die Vermeidung eben dieser Gefahr können wir bei Šulgi vermuten. Dies könnte der Grund sein, warum er nach der Mitte seiner Regierungszeit nur lukur und keine dam, wie einige hohe Beamten, nahm. Šulgi führte eine neue Heiratspolitik ein: Um die friedlichen Beziehungen zu benachbarten Territorien zu festigen, ehelichte er ausländische Prinzessinnen, so daß der König zum ersten Mal, anders als in vorangegangenen Epochen, mehrere Gemahlinnen hatte – und diese, soweit es

19. Vgl. Frayne, RIME 1, 393 Kommentar zu Mes-Ane-pada 3.

20. ^dNanše-ki-ág dam-bànda-Ur-^dSuen dam-gār, MVN 6 494 Rs. 18 (Š 33/xi); dam-bànda-énsi-Adabki, TLB 3 15: 4 (Š 34/v) und 3 Frauennamen dam-bànda-Lugal-^{gi}gigir-re-me, BM 106059: I 4–7 (AS 6-ŠS 2/-).

21. Zu den sogenannten „Reformen Šulgis“ siehe Sallaberger, OBO 160/3, 148.

22. Diese These wurde von Steinkeller, ASJ 3, 81–82 aufgestellt und in den bis jetzt durchgeführten Studien übernommen, siehe z.B. Weiershäuser, *Königliche Frauen*, 237–238 und Sharlach, JCS Supplemental Series 1, 178–179.

23. Das Problem hatte Steinkeller, ASJ 3, 85 Anm. 48 schon erkannt.

24. Siehe Falkenstein, NSGU 1, 98, 108–109. Für die Periode vor Ur III-Zeit s. Wilcke, *Early Ancient Near Eastern Law. A History of Its Beginnings. The Early Dynastic and Sargonic Periods* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 66.

sich feststellen läßt, ausländisch waren. Hätte er diese ausländischen Gemahlinnen als dam geheiratet, hätte er große Eigentumsverluste erleiden können, von denen die Nachbarländer profitiert hätten. So war es für ihn günstiger, diese Prinzessinnen nur als lukur, „(dem König) geweihte Dame“, zu nehmen. An dieser Stelle nun wäre zu fragen, ob die oben erwähnten Lukur von hohen Beamten auch Ausländerinnen im Gegensatz zu den einheimischen Ehefrauen (dam) waren. Leider ist der Textbestand zu diesen Lukur zu gering, um diese Frage beantworten zu können.

Eine weitere Frage, auf die man derzeit keine endgültige Antwort wegen der dürftigen Beweislage geben kann, bildet der Terminus lukur-kaskal-la, wörtlich „(dem König) geweihte Reisedame“, der nur unter Šulgi und auf zwei den beiden Frauen Šulgi-simtum und Ea-niša gewidmeten Siegeln bezeugt ist (s. Tab. I 4.2). Leider ist bis jetzt nach Šulgi kein Siegel belegt, das einer königlichen Lukur gewidmet ist, und daher läßt sich nicht feststellen, ob lukur-kaskal weiter verwendet wurde und ob lukur eine Abkürzung von lukur-kaskal war.

Der zweite Punkt, den ich in diesem Kontext behandeln möchte, ist das Personal der königlichen Frauen.

Die königlichen Frauen verwalteten Haushalte in verschiedenen Provinzen des Staates, an deren Spitze ein šabra-nin oder šabra-é, regelmäßig als šabra abgekürzt, stand.²⁵ Dies weist auf die Existenz zahlreicher untergeordneter Personen hin, von denen wir bedauerlicherweise sehr wenig wissen. Es gibt zwei Gründe hierfür: Einerseits sind die Archive dieser Haushalte mit Ausnahme des Vieharchivs von Šulgi-simtum noch nicht gefunden, andererseits fällt es schwer, diese Personen in anderen Archiven zu verfolgen, da die Personennamen in den meisten Fällen ohne Berufsangabe oder Filiation angeführt werden. Trotz dieser Einschränkung sind mehrere Diener namentlich bezeugt, am häufigsten lassen sie sich bei Abīsimti nachweisen (s. Tab. II).²⁶

Da die Archive, die die meisten Informationen über die königlichen Frauen liefern, Vieh betreffen, sind die am besten repräsentierten Berufe kurušda, „Viehmäster“, na-gada, „Kleinviehhirte“ und ūnu, „Großviehhirte“. Wenn man die Karriere dieser Personen durch die Texte nachzuverfolgen versucht, bekommt man zwei interessante Ergebnisse:

1. Dieses Personal arbeitete vorübergehend bei den königlichen Frauen; sie gehörten in letzter Instanz zum Staat, bzw. dem König,²⁷ und die untergeordneten Personen konnten entweder nach dem Tode der Frau, was am

25. Siehe Ur-ni₉-gar šabra-nin auf dem Siegel in UDT 27 (AS 3/iv-v) und šabra-é im Text. Zur Lesung des Personennamens Ur-ni₉-gar im Gegensatz zur Kopie siehe Weiershäuser, *Königliche Frauen*, 237 Anm. 1069. Zum Personal mit der Bezeichnung šabra siehe Tab. II.

26. In der Tab. II sind folgende Diener nicht angeführt worden, da sie nur mit der allgemeinen Bezeichnung Beruf+nin auftreten. Es kann daher nicht festgestellt werden, auf wen sich der Titel nin bezieht: [A]-da-gal-di saġi-nin, TÉL 59: 4–5 (AS 7/v); Lú-me-lám na-gada-nin, TLB 3 89 Rs. IV 2 (ŠS 1/-); Lú-Šára nu-bānda-é-nin, MVN 3 130 Siegel (Š 31/-), BPOA 2 2325 Siegel (Š 42/ix) und wahrscheinlich zu emendieren in MVN 18 445 Siegel 2–3 (Š 32/ii/iii); Šu-^dNin-šubur sukkal-nin, BPOA 1 962: 4 (ŠS 1/vii), MVN 8 253: 2' (ŠS 1/-); Ur-^dBa-ba₆ na-gada-nin, CT 1 35 94–10–19,1 = MVN 17 1 Rs. II 9 (ŠS 1/-); Ur-^dBa-ba₆ sipa-nin, ITT 2 752: 7 (AS 1/-); Ur-gú-en-na ma-laḥ₅-nin, TCTI 1 896: I 13 ([I/ I]); Ur-Ma-ma na-gada-nin², MVN 5 204: III 10 (ŠS 8/-); Ur-ni₉-gar šabra-nin, siehe Anm. 25 und sukkal-nin, BPOAE 1 1060: 1 (ŠS 1/v).

27. Siehe Lugal-si-sá muḥaldim-Nin₉-kal-la, „Lugalsisa, der Koch der Ninkala“, auf dem Text (Tafel Vs. 3) und Lugal-si-sá muḥaldim-lugal, „Lugalsisa, der Koch (des) König(s)“, auf dem Siegel in CTMMA 1 11 (Š 44/v”).

häufigsten der Fall war, oder im Verlauf ihres Lebens versetzt werden, vor allem um anderen Mitgliedern der königlichen Familie zu dienen (s. Tab. III).

2. Ein zweiter Aspekt betrifft das Amt rá-gaba, „Bote“.²⁸ Dabei fällt auf, daß die rá-gaba auch das Amt eines kurušda, „Viehmäster“, innehaben konnten, wie es für Šulgi-ilī, Nin-ḫamati und Erra-bāni bezeugt ist (s. Tab. II 5 8; 6 9; 9 3).

Es gibt hierfür wahrscheinlich zwei Gründe:

1. Die rá-gaba kommen sehr häufig als Überbringer oder Bevollmächtigte bei Viehtransaktionen vor.
2. Die rá-gaba nahmen als Boten eine angesehene Stelle in der Gesellschaft ein, so daß sie nicht nur den Beruf kurušda sondern auch andere Berufe ausüben konnten: a-zu²⁹ „Arzt“, muḫalḫim³⁰ „Koch“, sagi³¹ „Mundschenk“, sukkal³² „diplomatischer Beamte“, šár-ra-ab-DU,³³ ein Beruf, dessen Bedeutung noch zu untersuchen ist, šu-i³⁴ „Barbier/Bader“ und die Berufe/Funktionen KAŠ³⁵ „Läufer“, lú-kin-gi₄-a-lugal³⁶ „Königsgesandter“, lú-gi₈-tukul³⁷ „Waffenmann“ und lú-na₄³⁸ „Mann der Steine“.³⁹

28. Der noch zu untersuchende Terminus ra₍₂₎-gaba ist in der Fachliteratur als eine Art Bote aufgefaßt worden. Das Word wird als „Kurier“, „Bote“ oder aufgrund der zugrundegelegten akkadischen Etymologie (*rakbu* von *rakābu*, „reiten“) als „Berittener“ bzw. „Wagenfahrer/lenker“, übersetzt, s. z.B. Salaberger, JEOL 38, 52 Anm. 14 und Michalowski, JCS 58, 53 3. Die Texte geben wenig Informationen darüber, wie die ra₍₂₎-gaba reisten, außer daß Schiffe erwähnt werden, z.B. JCS 2 S. 195 NCBT 1652: 3 (ŠS 3/v). Vielmehr geben die Quellen Informationen über die Tätigkeit des ra₍₂₎-gaba als Bote, da sie Nachrichten, wie beispielsweise die der Zerstörung von Si-ma-núm^{ki} (im Jahre ŠS 3), MVN 16 960: 16 (ŠS 3/-), überbrachten, übten in diesem Sinne die Tätigkeit eines königlichen Gesandten aus, s. Anm. 36, und brachten Gegenstände, z.B. AUCT 2 367: 4-Rs. 5 (AS 6/i) und AUCT 1 661: 2–4 (AS 8/[]). Deswegen ist die Übersetzung als Bote oder Kurier vorzuziehen.

29. Nin-zi-ša-gál rá-gaba a-zu, UTI 5 3177 Rs. 22 (ŠS 1/-) und nur als a-zu in SAT 3 1538: 2 (ŠS 4/xii).

30. ^dŠul-gi-ḫé-gál rá-gaba muḫalḫim, TCTI 2 3216: 2 (AS 7/viii).

31. Siehe z.B. A-bí-a-bi-iḫ rá-gaba im Jahre AS 4, UDT 97: 8–9 (AS 4/ix 19), ASJ 3 S. 75: 2, Rs. 8 (AS 4/ix 20), sagi von AS 5, CST 329: 2, Rs. 1 (AS 5/viii 18), bis ŠS 3, TCL 2 5552 Rs. 1, Siegel (ŠS 3/iii).

32. Siehe z.B. Nu-ḫi-ilum in Tab. III 1.3 2 und ^dNin-líl-ama-gu₁₀ sukkal in UDT 126: 3 (AS 8/xii 28), MVN 13 123: 3 (ŠS 7/xii 3), JCS 10 S. 30 9: 8 (ŠS 8/ii 5) und rá-gaba in DCEPHE 259: 10 (AS 9/iv 25[(+1)]), YOS 18 20: 8 (ŠS 8/ii 26), UET 3 165: 3 (IS 7/ii).

33. Siehe Ri-iš-ilum rá-gaba(-nin) und šár-ra-ab-DU in Tab. II 9 43.

34. Ma-at-ì-lí rá-gaba šu-i, Ontario 1 177: 2 (AS 4/ii).

35. Puzur₄-AN KAŠ₄ rá-gaba, ARRIM 4 S. 20 18: 5 (AS 5/-), und auch den Text TRU 362 (ŠS 9/iii 27), in dem Nu-úr-^dAdad als šu-[i] auf dem Siegel und rá-gaba im Text (Vs. III) bezeichnet wird.

36. A-KU-da dumu A-ḫu-šu-ni ù Ša-ta-kù-zu rá-gaba lú-kin-gi₄-a-lugal-me, UET 3 1499 <Rs.> IV 3–5 (AS 9/iii).

37. Ba-ba-a rá-gaba lú-gi₈-tukul, TCTI 2 3438 Rs. 14 (-/iv) und Kur-bi-la-ak rá-gaba lú-gi₈-tukul-gu-la, TÉL 54 Rs. 9–10 (-/xi 3).

38. ^dŠu-^dSuen-ì-lí rá-gaba lú-na₄, TCL 2 5481 Rs. 4 (IS 2/-).

39. Hier ist der Beruf GÁ-dub-ba, „Archivist“, aufgrund des Gi-ra-DU nicht aufgenommen, da er sehr wahrscheinlich zuerst GÁ-dub-ba u danach rá-gaba wurde, s. dazu Steinkeller, FAOS 17, 295–296.

Tabelle I. Die Bezeichnung lukur in der Ur III-Zeit**1. lukur ohne weiteres****1.1. Lagaš**

<i>Beleg</i>	<i>Text</i>
1 ⁴ Ba-ba ₆ -da-nu-me-a lukur	MVN 22 18 Rs. III 15 ([]/[])
2 lukur-ne	MVN 2 5 Rs. 8 (Š 45/AS 2/ xii)
3 PN šeš-lukur	Dahl, <i>The Ruling Family</i> , 291–292; dazu noch: SAT 1 112 Rs. 6 (-/i) – nur šeš-lukur –, SAT 1 161 Rs. 5 (-/i), Nisaba 13 102 Rs. 13 (-/ii), SAT 1 152: 1, 2 (-/ii), MTBM 157 Rs. 6 (-/vi), SAT 1 106 Rs. 10 (-/vii), Nisaba 13 90: 9, Rs. 17 (-/viii), MTBM 171: 11 (-/x), SAT 1 111: 5 (-/x)
4 Ur-lukur-rig _x (HÜB)-ge (PN)	STA 25 Rs. IV 3 (Š 46/x)

1.2. Nippur

1 Ama-UM+ME lukur	BE 3/1 20: 10 ([]/[])
2 [PN] lukur	BE 3/1 20 Rs. 1 ([]/[])
3 lukur(MUNUS.[M]E)	NATN 881 Rs. 2 (IS 1/-)
4 nam-lukur-še il-la	NATN 901 Rs. 1 (AS 8/ix)

1.3. Umma⁴⁰

1 Géme- ^d En-líl-lá lukur	AAICAB 1/2 1975–300: 3 (Š 30/xii)
2 lukur	MVN 10 96: II 5 (Š 42/AS 6/xi), OrSP 47–49 418: 1 (ŠS 3/ xii ²), SAT 3 1741 Rs. 18 (ŠS 6/-), UTI 5 3495 Rs. I 11 ([]/[]), AAICAB 1/3 Bod. S 201 Rs. 3, 4 (-/vi) u. fraglich AnOr 1 157: 2 (ŠS 1/xi)
3 lukur-e-ne	MVN 16 1127: 2 (AS 5/-), MVN 18 605 Rs. 17' (AS 9/-), TCL 5 6040: I 5' ([]/[])
4 lukur-é-[LA]GAB [?]	AnOr 1 290 = DCS Planche 78 Schn. 290 Rs. 9 ([]/-)
5 lukur-gal	CHEU 16: 4 (Š 32/xii ²), SAT 2 55: 3 (Š 32/xii ² -i), SAT 2 45: 4 (Š 32/-), SAT 2 48: 3 (Š 32/i), DCEPHE 4: 2 (Š 32/xii ² –Š 33/i), OrSP 47–49 161: 2 (Š 32/ xii ² –Š 33/i), JCS 23 S. 110 5a: 2 (Š 32/ii–Š 33/i), JCS 46 S. 19 3: 2 (Š 32/ xii ² –Š 33/i), SAT 2 69: 2 (Š 32/xii ² –Š 33/i), CBT 2 S. 158 80 (Š 34/-), ASJ 3 S. 166 146 Rs. 7 (Š 45/-), UTI 3 1891: 4 (ŠS 2/-), UTI 4 2849: 6 (ŠS 2/-), AUCT 2 392 Rs. 1 (ŠS 3/iii), SAT 3 1680 Rs. 2 (ŠS 6/iv)
6 Lukur-kal-la (PN)	AAICAB 1/1 1911–480: I 11, Rs. I 10, 15 (Š 42/-), AAICAB 1/2 1975–293: II 8, 21, Rs. I 8 (AS 2/ix), BM 110237: II 7, Rs. I 1, 7 (AS 5/vi), MVN 18 605 Rs. 9' (AS 9/-), AAICAB 1/1 1924–668 Rs. II 17, 22 (ŠS 2/-), MVN 18 296: II 13', 18' ([später als ŠS 2]/[])
7 Lukur-sig ₅ (PN)	AAICAB 1/1 1911–480 Rs. I 2 (Š 42/-), AAICAB 1/1 1924–668 Rs. II 3 (ŠS 2/-) – hier munus-sig ₅ –
8 Lukur-TUR (PN)	AAICAB 1/2 1975–293 Rs. I 12 (AS 2/ix), BM 110237 Rs. I 11 (AS 5/vi)
9 Nin-en-ša ₆ lukur	MVN 18 219: 5 (AS 9/-)
10 TUR-tur-ra lukur	UTI 3 2124: 4 (ŠS 7/-)

40. Hier ist der PN Géme-^dNin-lukur²-hi-li in SNATBM 500: I 5 (ŠS 4/x) nicht aufgelistet, da es sich nach der Kopie der Zeichen, vielmehr um Géme-^dNin-NAGAR²-hi-li handelt – gemeint ist wahrscheinlich die Göttin ^dNin-ildum(NAGAR.BU).

1.4. *Ur*

- 1 Šu-É-a lú-ŠIMxNÍG-lukur UET 3 1001: 10–11 (IS 8/iv)

2. *lukur+GN*

<i>Beleg</i>	<i>Ort</i>	<i>Text</i>
1 lukur- ^d Ba-ba ₆ -ke ₄ -ne	Lagaš	Babyloniaca 8 Pupil 28: 3 (AS 3/iii) — Text aus Drehem—
2 lukur-gal- ^d Si ₄ -[an ² -na ⁷]	Nippur	NATN 768 Siegel ([]/[])
3 lukur- ^d Nin-urta	Nippur	Ontario 1 27: 6 (Š 47/ix 3), NATN 859 Rs. 1 (ŠS 7/iv 30), MVN 13 123: 5 (ŠS 7/xii 3), PDT 2 1056 Rs. III 11 ([IS]/[])
4 lukur- ^d Nin-[]	Nippur	TMH NF 1/2 108 Siegel (IS 2/i)
5 lukur- ^d Šára	Umma	AAICAB 1/1 1911–480 Rs. II 15 (Š 42/-), AAICAB 1/2 1975–293 Rs. II 5 (AS 2/ix), AAICAB 1/1 1924–666: IV 11' (AS 3/-), BM 110237 Rs. II 6 (AS 5/vi), AAICAB 1/1 1924–668 Rs. II 7 (ŠS 2/-), MVN 18 296 Rs. IV 9 ([später als ŠS 2]/[])
6 lukur- ^d Šul-[gi ⁷ /pa ² -è ⁷]	Nippur	NATN 774 Siegel (-/-)
7 luk[ur]- ^d []	Nippur	NATN 881 Siegel (IS 1/-)

3. *lukur+Beamte*

<i>Beleg</i>	<i>Text</i>
1 A-na-a lukur-Na-wi-ir-ilum a-zu	SMS 2/3 S. 13 8 = MVN 11 183: 2 (AS 8/-), CUSAS 3 S. 431 14 Siegel
2 [x]-é-kù-ta dumu lukur-énsi-ka	ASJ 18 S. 163 Text 6: 15 (ŠS 4/-)
3 Ì-kal-la (dumu) lukur(-Ur- ^d Li ₉ -si ₄ -énsi-ka)	SANTAG 6 192: 18 (AS 8 /viii), UTI 3 2139: 3 (AS 8/-), SAT 3 1765: 3 (ŠS 6/-), UTI 6 3516 Rs. 10 (ŠS 7/-)
4 lukur-Ir ₁₁ - ^d Nanna [sukkal-m]aḫ ¹⁷	JCS 54 S. 7–9 Nr. 52 Rs. I 10' ([]/[])
5 lukur-Ur-ni ₉ -gar šagina	Nik 2 466 Rs. 2 (Š 43/vi 21)
6 [Frau] lukur [Mann]	CUSAS 3 S. 434 47 Siegel ⁴¹ (ŠS 8/xi)

4. *lukur des Königs*

<i>Frau</i>	<i>Datum</i>	<i>Verwandschaftsbezeichnung</i>			<i>Titel</i>
		<i>Text</i>	<i>Weihinschrift</i>	<i>Siegel</i>	
4.1. Ur- ^d Namma					
1 SI.A-tum	Š 32–Š 42 ⁴²	---	---	dam-Ur- ^d Namma ⁴³	---
4.2. ^d Šul-gi					
1 Tá-ra-am-URI _(2/5) ^{ki} (-am)	---	---	é-gi ₄ -a-Ur- ^d Namma ⁴⁴		---
2 Géme- ^d Suen	Š 26/32–Š 28 ⁴⁵	---	---	dam-Šul-gi ⁴⁶	---

41. Die zweite Kolumne des Siegels ist so abgebrochen, daß es sich nicht feststellen läßt, auf wen (ME-^dIštarān oder eine zweite Frau, deren Name nicht erhalten ist) sich der Terminus lukur bezieht.

42. MVN 18 52: 1 (Š 32/xi') – ŠumAkk XXXIII: 1: 2 (Š 42/xii). Die Erwähnung eines PN's lú-SI.A-tum in BIN 3 491: III 44–45 (Š 43/v) ist kein direkter Hinweis darauf, daß SI.A-tum noch zu dieser Zeit lebendig war.

43. RIME 3/2.1.1.51.

44. RIME 3/2.1.1.52.

45. JCS 28 S. 171 (Š 26/32/x) – JCS 31 S. 133 1 (Š 28/xii).

46. JCS 28 S. 171 (Š 26/32/x) und JCS 31 S. 133 1 (Š 28/xii), vgl. RIME 3/2.1.2.67.

3	ʿA-ma-at/Ša-at ¹ - ^d Šul-gi	---	---	---	dam- ^d Šul-gi ⁴⁷	---
4	Šu-qur-[tum]	---	---	lukur-ki-ág (Šul-gi) ⁴⁸	---	---
5	^d Šul-gi-sí-im-tum/ti	Š 28–Š 48 ⁴⁹	---	---	lukur-kaskal-la ⁵⁰ lukur-ki-ág-lugal ⁵¹	nin ⁵²
6	ME-É-a	Š 29–Š 47 ⁵³	---	---	---	---
7	Nin ₍₉₎ -kal-la	Š 32–ŠS 2 ⁵⁴	lukur ⁷⁵⁵	---	---	nin ⁵⁶
8	É-a-ni-ša	Š 33–ŠS 2 ⁵⁷	---	lukur(- ^d Šul-gi) ⁵⁸	lukur-kaskal-la ⁵⁹ lukur-ki-ág(-lugal) ⁶⁰	---
9	Géme- ^d Nin-líl(-lá)	Š 38–Š 48 ⁶¹	---	---	ki-ág (^d Šul-gi) ⁶²	---
4.3. ^d Amar- ^d Suen						
1	A-bí-sí-im-ti	AS 1–ŠS 9 ⁶³	---	---	---	nin ⁶⁴ nin- NÍG ⁶⁵
2	[]-na-tum	AS 5/vii 5	lukur-lugal ⁶⁶	---	---	---
3	Puzur ₄ -ú-ša	AS 5/ix 24	lukur-lugal ⁶⁷	---	---	---
4	Ú-da-ad-zé-na-at	AS 7/iv 1	lukur-lugal ⁶⁸	---	---	---

47. RIME 3/2.1.2.68 (-/v).

48. RIME 3/2.1.2.85.

49. UET 3 289: 4 (Š 28/vi) – MVN 8 113: 5 (Š 48/xi 3).

50. RT 37 S. 130 Nr. 3 (Š 32/vi) = RIME 3/2.1.2.69.

51. OIP 115 460 (Š 35/viii), PDT 1 530 (Š 46/viii), vgl. zum letzten Text RIME 3/2.1.2.70.

52. MVN 8 97 Rs. 2 (Š 32/v).

53. OIP 115 16: 6 (Š 29/xi) – Philips 13 (Š 47/xii) — unv. Text, zitiert von Weiershäuser, *Königliche Frauen*, 229 Anm. 1033 —.

54. Ontario 2 326 Rs. 7 (Š 32/ix) – ITT 2 Pl. 25 961 = TCTI 1 961 Rs. 12 (AS 3–ŠS 2/-).

55. Aleppo 57: 2 (Š 33/viii). Die Zeichen MUNUS+ME (lukur) sind nicht gut erhalten, so daß NIN statt MUNUS+ME nicht auszuschließen ist.

56. CT 7 27 18376 Rs. 18 (Š 42/-), ASJ 11 S. 129 Text 59 Rs. 10 (Š 48/-), MVN 22 108 Rs. 4 (AS 4/-) und ASJ 9 S. 126–127 57 Rs. I 12 (-/-).

57. ASJ 4 S. 141 5: 2 (Š 33/vii) – MVN 15 287: 4 (ŠS 2/x). PN šabra-É-a-ni-ša in CT 32 43–44 103403: I 13 (ŠS 3/-) deutet nicht unbedingt darauf, daß Ea-ni-ša noch zu dieser Zeit lebte.

58. RIME 3/2.1.2.72.

59. AAICAB 1/2 Ashm. 1971–346 (Š 44/iii”), HSAO 9 S. 160 BM 85399A (AS 6/vii) und RA 73 S. 190 (-/-), vgl. RIME 3/2.1.2.75.

60. SAT 2 234 (Š 39/-) = RIME 3/2.1.2.77, AUCT 3 321 (Š 45/xii) = RIME 3/2.1.2.78, MVN 15 357 (Š 46/-) = RIME 3/2.1.2.76, ZVO 25 S. 136 3 (Š 42/AS 6/-), Buffalo SNS 11 S. 135 6 (AS 9/-), zu beiden vgl. RIME 3/2.1.2.74, AUCT 3 322 (-/-) = RIME 3/2.1.2.79 und TCS 1 27 (-/-) = RIME 3/2.1.2.73.

61. AUCT 1 65 Rs. 1’ (Š 38/-) – BCT 1 39: II 5 (Š 48/xi-xii), BIN 5 20: 5–6 (Š 48/xii).

62. HSAO 9 S. 160 Hermitage 14933 (Š 48/vi).

63. AUCT 2 152: 5 (AS 1/i 1) – SAT 3 1871: 3 (ŠS 9/vi 15).

64. UTI 3 2003: 2 (AS 9/-), UTI 4 2605 Rs. 7 (ŠS 1/-), MVN 18 235: 4 (ŠS 3/ii), HSAO 9 S. 160 HSM 911.3.56: 2 (ŠS 3/iv), BIN 5 31 Rs. 11–12 (ŠS 3/-), MVN 16 916: 5 (ŠS 3/-), MVN 16 960: 10–11 (ŠS 3/-), MVN 18 241 Rs 5’ (ŠS 4/vii), MVN 16 713 Rs. 2–3 (ŠS 4/-), UET 3 1757: 5’ ([]/I), ITT 2 3802 Rs. 5 (-/-), JCS 57 S. 29 Text Nine: 6 und literarischer Text SRT 23, Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs* (Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1998) 344 2, 4.

65. SET 288: 4–5 (ŠS 1/iv).

66. MVN 5 113 Rs. 1 (AS 5/vii 5).

67. Nik 2 484: 2 (AS 5/ix 24).

68. BIN 3 134: 2–3 (AS 7/iv 1).

5	Za-ga-an-BI ⁷	AS 8/i 22	lukur-lugal ⁶⁹	---	---	---
4.4. ^d Su- ^d Suen ⁷⁰						
1	Ku ₍₈₎ -ba-tum	AS 9-ŠS 8 ⁷¹	lukur-lugal ⁷²	lukur-ki-ág ⁷³	---	nin ⁷⁴
2	A.AB.BA-ba-aš ₍₂₎ -ti	AS 9-ŠS 8 ⁷⁵	---	lukur-ki-ág ⁷⁶	---	---
3	DA.KU-ba-tum	vor ÅS 6/iv 24	lukur-lugal ⁷⁷	---	---	---
4	Géme- ^d Nanna	[ŠS]/[]	lukur-lugal ⁷⁸	---	---	---
5	Ša-lim-NI.AŠ	[ŠS]/[]	lukur-lugal ⁷⁹	---	---	---
4.5. ^d I-bí- ^d Suen						
1	Géme- ^d En-líl-lá	ŠS 9-IS 9 ⁸⁰	---	---	---	nin ⁸¹
2	ME- ^d Nisaba	IS 1/-	lukur-lugal ⁸²			

Tabelle II. Personal der königlichen dam und lukur

1. SI.A-tum

<i>Tätigkeit/Beruf</i>	<i>Name</i>	<i>Amtszeit</i>	<i>Belege</i>
1 Lú+FN	^d En-líl-zi-gu ₁₀	Š 43/v	BIN 3 491: III 44–45
2 nu-bānda	Lugal-kù-zu	---	RIME 3/2.1.1.51

2. Tá-ra-am-URI₅^{ki}

1 engar ²	Puzur ₄ - ^d Suen	---	RIME 3/2.1.1.53
----------------------	--	-----	-----------------

3. Géme-^dSuen

1 rá-gaba	Šu-ku ₍₈₎ -bu-um	Š 26/32/x-Š 28/xii	RIME 3/2.1.2.67
-----------	-----------------------------	--------------------	-----------------

69. SCT 24 = ASJ 4 S. 141 6: 1 (AS 8/i 22).

70. Hier ist SUḪUŠ-ki-in lukur-lugal in A 5326: 5 — unv. Text, Steinkeller, ASJ 3, 84 Anm. 44 4) — nicht übernommen, da wegen des männlichen Namens SUḪUŠ-ki-in unwahrscheinlich, vgl. Sallaberger, OBO 160/3, 183 Anm. 209. Eine Kollation ist vonnöten. Man fragt sich daher, ob dumu, „Sohn“, ausgelassen ist, vgl. Ì-kal-la <dumu> lukur in SAT 3 1765: 3 (ŠS 6/-) und UTI 6 3516 Rs. 10 (ŠS 7/-).

71. MVN 13 639 Rs. 25 (AS 9/ix 11) – ASJ 4 S. 142 7: 4 (ŠS 8/ii), SAT 3 1861: 4 (ŠS 8/ii) — die beiden letzten Texte betreffen dieselbe Viehtransaktion —. Die Emendation Ku-ba'-[tum] ama-lugal in UET 3 1242 Rs. 2 (IS 6/iii) nach Steinkeller, ASJ 3, 80 5 ist sehr zweifelhaft, da Šū-Suen und Ibbi-Suen anhand des Textsmaterials von GARšana, Geschwister waren, so daß Kubātum nicht die Mutter des Ibbi-Suen sein konnte.

72. SAT 3 1277 Rs. 16 (ŠS 2/v), UTI 6 3800: IV 13' ([]/[]) und JCS 54 S. 7–9 Nr. 52: IV 15, V 11 ([]/[]).

73. RIME 3/2.1.4.28.

74. ASJ 3 S. 91 HSM 911.10.577: 2 (ŠS 2/vi 9), MVN 16 960: 3 (ŠS 3/-), MVN 9 165: 5 (ŠS 5/-) und literarischer Text SRT 23, Sefati, *Love Songs* 344 6.

75. ASJ 19 S. 207 23: 3 (AS 9/xi 1) – TPTS 56: 4 (ŠS 8/iv).

76. RIME 3/2.1.4.29.

77. ARRIM 2 S. 3 L. 544: 15 (ŠS 6/iv 24).

78. JCS 54 S. 7–9 Nr. 52 Rs. II 7' ([]/[]).

79. UTI 6 3800: III 20' ([]/[]).

80. PDT 1 563: II 11 (ŠS 9/x 21) – UET 3 1383: 7 (IS 9/iv 27).

81. UET 3 376: 6 (IS 5/vi), SAT 3 2025: 2 (IS 8/xii), UET 3 1383: 7 (IS 9/iv 27) und ITT 2 4184 Rs. 6 ([]/[]).

82. Ontario 2 141: 2 (IS 1/-).

4. *ʿA-ma-at/Ša-at*¹-*dŠul-gi*

1	rá-gaba	It-ra-ak-ì-lí	-/v	RIME 3/2.1.2.68
---	---------	---------------	-----	-----------------

5. *dŠul-gi-sí-im-ti/tum*

1	dub-sar	Ḫa-lí-lí	Š 35/viii -	OIP 115 460 Siegel
2	kurušda ⁸³	A-ḫi-ma	Š 30/vi-ix-Š 44/iii 27	MVN 15 57 Rs. 4 – MVN 2 333 Rs. 3'
3	kurušda ⁸⁴	A ₂ -pi ₅ -la-tum	Š 32/iv-Š 46/viii	PDT 2 1373: 3–MVN 13 649 Rs. 22
4	<kurušda [?] >	A ₂ -pi ₅ -lí-a	Š 37/ix-Š 41/x 11	TPTS 9 Rs. 4 – OIP 115 65 Rs. 21
5	kurušda ⁸⁵	Be-lí-DU ₁₀	Š 33/v-Š 43/xii	CST 42 Rs. 3 –MVN 18 144: 4, Siegel
6	<kurušda [?] >	Kalam-ḫe-na-gi	Š 45/ii-Š 48/ii 10	PDT 1 370 Rs. 2 – PDT 1 339 Rs. 1
7	<kurušda [?] > ⁸⁶	Šu-ku ₍₈₎ -bu-um	Š 29/vi-Š 32/i	TLB 3 12 Rs. 1/OIP 115 18 Rs. 8 – TLB 3 94: 5
8	kurušda; rá-gaba ⁸⁷	^a Šul-gi-ì-lí	Š 42/viii []-AS 1/iv 4	PDT 2 973 Rs. 3–PDT 2 1215 Rs. 1
9	kurušda; dub-sar ⁸⁸	Ur-(^d)Lugal-eden-(na/ka)	Š 45/vii 10-Š 47/iv 28	MVN 18 72 Rs. 19 – CST 173 Rs. 2
10	lú-FN	Ba-aq-r[i]	-/iv	AUCT 1 695: 2–3
11	sukkal	Maš-gu-la	Š 32/vi	RIME 3/2.1.2.69
12	ugula-uš-bar-ra ù LÚ.TÚG-e-ne ⁸⁹	Gu ₄ /Qú-da-šum	Š 39/ix-Š 43/i-xii	BIN 3 2: 5, OIP 115 64: 5, Orient 16 174: 6, Rs. 15

6. *Nin₍₉₎-kal-la*

1	bàḫar	A-lu ₅ -<lu ₅ >	AS 4/ix	BPOAE 2 2505: 6–7
2	ka-gur ₇	Ur-mes	[]/[]	TUT 155: II 3 ⁹⁰
3	kurušda	Ur- ^a Ba-ba ₆	Š 42/- –ŠS 1/iii []	MVN 6 408: 6, BIN 3 491: I 17–18, ITT 3 5033: 2, SAT 1 15: 1, MVN 12 440: 2, ITT 3 5495: 2, TCTI 2 4054: 2, Nebraska 78: 4, MVN 7 505: 2 ⁹¹

83. CST 41: 6 (Š 36/v).

84. MVN 13 649 Rs. 22 (Š 44/vi – Š 48/viii).

85. SAT 2 107: 4 (Š 34/vi), MVN 3 143 Rs. 3 (Š 35/viii), Torino 1 27 Rs. 1 (Š 35/xi), Torino 1 177 Rs. 1 (Š 35/xi), MVN 18 57 Rs. 9 (Š 36/i), OIP 115 24 Rs. 12 (Š 36/viii), OIP 115 30 Rs. 11 (Š 36/x), OIP 115 31 Rs. 5 (Š 37/i), OIP 115 32 Rs. 19 (Š 37/i), CST 44 Rs. 7 (Š 37/v), MVN 18 61 Rs. 18 (Š 37/v), CTNMC 9 Rs. 21 (Š 37/v), OIP 115 25 Rs. 10 (Š 37/v), MCS 7 16 Liv 516327: 3 (Š 37/vi), MVN 3 153 Rs. 3 (Š 37/vi), MVN 18 62 Rs. 20 (Š 37/vi), OIP 115 34 Rs. 12 (Š 37/vi) und MVN 18 144: 4, Siegel (Š 43/xii). Zum Siegel siehe RIME 3/2.1.2.71.

86. Nach seiner Amtszeit taucht er als kuš₇ in MVN 18 42 Rs. 13 (Š 38/viii) auf.

87. kurušda in PDT 2 1215 Rs. 1 (AS 1/iv 4) und rá-gaba in TPTS 37: 5 (Š 48/x).

88. kurušda in PDT 1 530: 5 (Š 46/viii) und dub-sar auf seinem Siegel, RIME 3/2.1.2.70.

89. Orient 16 174 Rs. 17 (Š 43/i-xii).

90. Fraglich bleibt, ob er mit dem Ur-mes ka-gur₇ in ASJ 19 S. 226–227 72 Rs. VIII 8' ([]/[]) — Umma-Text — zu identifizieren ist.

91. Wahrscheinlich gehört Ur-^aBa-ba₆ kurušda in MVN 2 185 Rs. I 6 (AS 9/vi 13) nicht hierher, da er nebst anderen PN als ^gtukul-e dab₅-ba-me, „(PN), die mittels der Waffen gefangengenommen worden sind, sind sie“, bezeichnet wird.

4	kurušda	Ur-zikum-ma	Š 42/AS 6/-	SAT 2 309 Rs. 33
5	lú+FN	Šu- ^d Nin-šubur	Š 48/-	Nisaba 7 17: 6
6	muḫaldim	Lugal-si-sá	Š 44/v''	CTMMA 1 11a: 3
7	nar-munus	Tá-din/di-Ki-za	Š 47/ii-[ŠS]/[]	DPOAE 1 37: 2, TCL 2 5484: 12, ASJ 15 S. 77 Tablet 3: 3–4, MVN 8 219 Rs. 2
8	nar-mununs-me	—	[]/[]	AUCT 1 356 Rs. 8
9	rá-gaba; kurušda	Nin-ḫa-ma-ti	Š 48/x-Š 48/xi-xii ⁹²	OIP 115 14: 5, BCT 1 39: II 2
10	šabra; dub-sar	Ur-mes	Š 44/iv''-Š 46/xi ²	PDT 1 341 Rs. 16, MVN 12 136: 3, Siegel
11	unu/gáb-ra	Á-na-na	Š 37/- -Š 48/-	Amherst 28: 6, ASJ 11 S. 129 Text 59: 4
12	unu/na-gada	AN.SUKKAL	Š 35/- -Š 48/-	HLC 1 Pl. 3 17 Rs. III 4, Amherst 28: 9, Rs. 5, ASJ 11 S. 129 Text 59: 8
13	unu/na-gada	Áš-é-ba	Š 48/- -ŠS 2/-	ASJ 11 S. 129 Text 59 Rs. 3, 8, MVN 22 108 Rs. 1, ITT 2 961 Rs. 6
14	unu	É-zi-kù-ga	Š 37/-	Amherst 28: 2
15	unu	Gu-za-ni	Š 37/- -Š 48/-	Amherst 28: 10, ASJ 11 S. 129 Text 59: 9
16	unu	Ir ₁₁	Š 37/-	Amherst 28 Rs. 1
17	unu/gáb-ra	Lú-dingir-ra	Š 48/-	ASJ 11 S. 129 Text 59: 5
18	unu/dumu-na-gada	Lú-kal-la	Š 48/-	ASJ 11 S. 129 Text 59: 2
19	unu/na-gada	Lú-URUxKÁR ^{ki}	Š 37/- ⁹³ -ŠS 2/-	Amherst 28: 12, CT 10 45 21252 Rs. 6, ASJ 11 S. 129 Text 59: 11, Rs. 2, Amherst 62 Rs. 6, MVN 22 108: 6, ITT 2 961: 13
20	unu	Lugal-ab-ba	Š 48/- -ŠS 2/-	ASJ 11 S. 129 Text 59: 10, ITT 2 961 Rs. 10
21	unu/gáb-ra	Lugal-nu-bànda	Š 48/-	ASJ 11 S. 129 Text 59 Rs. 5
22	unu [?]	ŠU [?] .TUM ^{7r} (PN?)	Š 37/-	Amherst 28: 7
23	unu	Ur- ^d Ig-alim	Š 37/-	Amherst 28 Rs. 2
24	unu	Ur-ki-gu-la	Š 48/-	ASJ 11 S. 129 Text 59: 3
25	unu/gáb-ra	Ur- ^d Lamma	Š 48/-	ASJ 11 S. 129 Text 59 Rs. 6
26	unu	Ur- ^d Li ₉ -si ₄	Š 37/-	Amherst 28: 4
27	unu/na-gada	Ur-še-íl-la	Š 35/- -AS 6/-	HLC 1 Pl. 3 17: II 3, Amherst 28: 1, 8, ASJ 11 S. 129 Text 59: 1, 7, MVN 12 189 Rs. 5, MVN 22: 3, ITT 2 961: 4 ⁹⁴
28	unu	Ur- ^d Šul-pa-è	Š 37/- -Š 48/-	Amherst 28: 11, ASJ 11 S. 129 Text 59: 12 ⁹⁵

92. Nin-ḫa-ma-ti ist nach Š 48 anscheinend bei ME-^dIštarān tätig und zuletzt in SET 103 Rs. III 55 (AS 7/xii) bezeugt.

93. Ein Lú-URUxKÁR^{ki} na-gada ist schon in MVN 2 78: I 6 (Š 32/-) bezeugt.

94. Fraglich bleibt, ob er mit Ur-še-í[l-la unu] in UET 9 1071: II 8' ([]/[]) und UET 9 1103: II 11 ([]/[]) identisch ist.

95. Ein anderer Ur-^dŠul-pa-è unu liegt wahrscheinlich im Text aus Lagaš ITT 3 6225: 1 (-/-).

29	unu/dumu-na-gada	Ur-zikum-ma	Š 47/v-Š 48/-	MVN 13 843: 3, MVN 6 422 Rs. 15', ASJ 11 S. 129 Text 59 Rs. 4 ⁹⁶
----	------------------	-------------	---------------	---

7. *É-a-ni-ša*

1	dub-sar	Lú- ^d Namma	-/-	RIME 3/2.1.2.79
2	dub-sar	Lú- ^d Nin-šubur	Š 39/-	SAT 2 234 Siegel = RIME 3/2.1.2.77
3	kurušda	Ur-bàn-da	Š 47/ii	JCS 31 S. 175 H: 4
4	kuš ₇	Ur- ^d Iškur	Š 42/AS 6-AS 9/-	CT 17 19 12946 Rs. 17, TCTI 1 747 Rs. 13
5	LÚ.[]	Na-sim	Š 42/AS 6/- -AS9/-	RIME 3/2.1.2.73-74
6	lú-FN	Šeš-kal-la	Š 44/vi	Nisaba 8 46 Rs. 7
7	má-laḥ ₅	É-nun-íl	Š 46/-	MVN 15 357 Siegel = RIME 3/2.1.2.76 ⁹⁷
8	na-gada	Lú-me-lám	Š 42/- -AS 9/-	CT 7 19 12946: 9, MVN 9 39 Rs. 19, TCTI 1 747: 2 ⁹⁸
9	na-gada	Lugal-ŠEŠ	Š 42/- -AS 9/-	CT 7 19 12946: 16, TCTI 1 747: 4
10	na-gada	Ma-an-sum	Š 42/- -AS 9/-	CT 7 19 12946 Rs. 4, TCTI 1 747: 6 ⁹⁹
11	na-gada	Na-sim	Š 42/- -AS 9/-	CT 7 19 12946 Rs. 9, TCTI 1 747 Rs. 8
12	<na-gada? ² >	Šu- ^d Adad	AS 9/-	TCTI 1 747 Rs. 10
13	nu- ^{gi8} kiri ₆	Lú- ^d Na-rú-a	ŠS 6/ix	RIME 3/2.1.2.80, MVN 16 1297: 3, Siegel
14	sukkal	Lugal-nir-gál	Š 46/v 18	JSOR 13 S. 179 48 = Nesbit 11: 5
15	<sukkal? ² >	Ri-mi-illum/AM-i-lí	ŠS 1/iv-ŠS 2/x	AUCT 1 162: 4, AUCT 1 79 Rs. 4, BIN 3 555 Rs. 1, MVN 15 287 Rs. 1
16	šabra	Lú-du ₁₀ -ga	Š 46/xii 13-AS 1/ii 11	SACT 1 131: 2, PDT 1 99: 4, AUCT 2 261 Rs. 9
17	šabra	^d Šul-gi-ba-ni	ŠS 3/-	CT 32 43-44 103403: I 13
18	unu/sipa	A-a-kal-la	AS 5/vi	SNATBM 98 Rs. 1, Siegel ¹⁰⁰
19	—	In-zu-zu	Š 45/xii	RIME 3/2.1.2.78

8. *Géme-^dNin-líl(-lá)*

1	<kurušda? ² >	Al-la-gu ₁₀	Š 48/xi-xii	BCT 1 39: II 6
2	kurušda	Ku-li	Š 40/iii-Š 41/vii	BIN 3 484 Rs. 14, YOS 4 240: 5, BCT 1 34 Rs. 1

96. Fraglich bleibt, ob er mit Ur-zikum-ma na-gada(-en) in MVN 6 544 Rs. II 28 (ŠS 1/-) und MVN 6 422 Rs. 15' (ŠS 4/-) identisch ist.

97. D. R. Frayne transliteriert É-nun-kù má-laḥ₄, jedoch steht É-nun-íl má-laḥ₅ nach Kopie in MVN 15 357.

98. Es ist unklar, ob Lú-me-lám na-gada in Hirose 340: 3 (Š 25/44/iii) — Umma-Text — auch dazu gehört.

99. Dieser Ma-an-sum ist von Ma-an-sum na-gada, der bei dem Prinzen Ur-^dIštarān im Jahre AS 8, DAS 51 Rs. XIII 14, tätig war, zu unterscheiden.

100. Fraglich bleibt, ob derselbe A-a-kal-la unu in SET 96 Rs. IV 97 ([] [] []) — Drehem-Text — vorliegt.

3	kurušda (ša-tam)	Ur- ^d Ig-alim	Š 46/vi–Š 48/vi	HSAO 9 S. 160 Hermitage 14933 Rs. 6, JCS 31 S. 175 I: 5, YOS 4 94 Rs. 13, OIP 115 10: 4, BIN 3 516: 7–8
4	rá-gaba	Èr-ra-ba-ni	Š 45/vi	BIN 3 610 Rs. 7
5	sukkal	Nu-ḫi-ilum/lum	Š 43/vi–Š 48/iii	JCS 31 S. 174 F: 5, RA 75 S. 86 5: 2, SACT 1 8 Rs. 5, TRU 278: 4, CST 115: 4, OIP 115 6 Rs. 8, JCS 31 S. 172–173 C: 3
6	šabra	Ur- ^d Ig-alim	Š 38/-	AUCT 1 65 Rs. 1'
<i>9. A-bí-sí-im-ti</i>				
1	ašgab-nin	A-kal-la	AS 2/-	Ontario 2 407 Rs. 4 ¹⁰¹
2	dù-a-ku ₅ -nin-me	—	AS 7/i	PDT 2 911 Rs. V 18
3	kurušda; rá-gaba	Èr-ra-ba-ni	AS 4/iii 2–AS 9/ix	ZA 68 S. 37 NCBT 1628: 5, JCS 31 S. 173 E = JCS 52 S. 39 35: 4
4	kurušda(-nin)	Ur- ^d Ig-alim	AS 8/viii 18–AS 8/xi	Nik 2 488 Rs. 1, TRU 126 Rs. 11–12, Nesbit 19 Rs. 3, OrSP 47/49 115: 7; PDT 1 622: 2
5	kuš ₇	SI. A.A	AS 8/- -ŠS 6/-	DAS 51 Rs. VIII 8, XIV 18, MVN 9 165: 4, ITT 5 9193: 3, Messenger Texts 257: 4
6	lú-kin-gi ₄ -<a>	Ur-GÌR	-/-	JCS 57 S. 29 Text Nine: 6
7	lú+FN	Lú- ^d Nanna	-/xi ² 26	TUT 200 Rs. 3
8	na-gada	A-kal-la	AS 8/-	DAS 51: III 7, TCTI 1 873 Rs. IX 12, TCTI 1 903: V 20, TCTI 1 905: V 20
9	na-gada	Ab-ba-kal-la	[]/[]	TCTI 1 873: II 9
10	na-gada	Ad-da-kal-la	AS 8/-	DAS 51: VI 13, TCTI 1 873 Rs. X 10, TCTI 1 905 Rs. VII 4
11	na-gada	^a Ba-ba ₆ -DA	AS 8/-	DAS 51: VII 7, TCTI 1 873 Rs. XI 5, TCTI 1 905 Rs. VII 17
12	na-gada	Ba-zi	AS 8/-	DAS 51: V 2, TCTI 1 873: VI 12
13	na-gada	DU.DU	AS 8/-	DAS 51: II 26, TCTI 1 873 Rs. IX 20, TCTI 1 905: V 8
14	na-gada	É-ḫi-li	AS 8/-	DAS 51: VI 1, TCTI 1 873 Rs. VIII 17, TCTI 1 903: V 2, TCTI 1 905: V 30
15	na-gada	Giri-né-ì-ša ₆	AS 8/-	DAS 51: III 25, TCTI 1 873: V 1, TCTI 1 903: V 8, TCTI 1 905: II 11'
16	na-gada	Ḫa-an-DU	AS 8/-	DAS 51: I 22, TCTI 1 873: I 18, TÉL 268: I 15
17	na-gada	Íb-gu-ul	AS 8/-	DAS 51: V 9, TCTI 1 873 Rs. VII 3, TCTI 1 903: III 16, TCTI 1 905: IV 6

101. Dabei handelt es sich um den berühmten (A-)a-kal-la ašgab(-gal), „(Ober)lederarbeiter“, der in Texten aus Umma zwischen den Jahren Š 25' und IS 3 belegt ist, dazu s. Neumann, *Handwerk*, 128–129.

18	na-gada	Lú-dingir-ra	AS 8/-	DAS 51: I 8
19	na-gada	Lú-Lagaš ^{ki}	[]/ []	TCTI 1 873 Rs. VIII 9
20	na-gada	Lú-me-lám	[]/ []	TCTI 1 873: IV 2, TCTI 1 903: II 12, TÉL 268: II 14
21	na-gada	Lú-usar ₍₂₎ -bar-ra	AS 8/-	DAS 51: II 24, TCTI 1 873: IV 11, TCTI 1 903: II 18, TCTI 1 905: II 5', TÉL 268: II 20
22	na-gada	Lugal-ba	[]/ []	TCTI 1 905: III 11'
23	na-gada	Lugal-engar	AS 8/-	DAS 51: IV 12, TCTI 1 873: V 13, TCTI 1 903: III 4, TÉL 268: III 8
24	na-gada	Lugal-sa ₁₂ -du ₅	AS 8/-	DAS 51: IV 20, TCTI 1 873: VI 4, TCTI 1 903: III 10, TCTI 1 905: III 2', TÉL 268: III 14
25	na-gada	Lugal-ša ₆ -ga	AS 8/-	DAS 51: I 14, TCTI 1 873: III 1, TCTI 1 903: I 13
26	na-gada	Lugal-ú-šim-e	[]/ []	TCTI 1 873: I 9, TCTI 1 903: I 6 ¹⁰²
27	na-gada	Lugal-uru-gu ₁₀	[]/ []	TCTI 1 873 Rs. IX 25
28	na-gada	Nam-ḫa-ni	AS 8/-	DAS 51: II 8
29	na-gada	Sag-lugal-e-zu	AS 8/-	DAS 51: V 15, TCTI 1 903: IV 15, TCTI 1 905: IV 24
30	na-gada	^d Šamaš-ik-šúr	[]/ []	TCTI 1 873: III 10, TCTI 1 903: II 5
31	na-gada	Šeš-kal-la	[]/ []	TCTI 1 873 Rs. X 19 ¹⁰³
32	na-gada	Ur- ^d Ba-ba ₆	AS 8/- -ŠS 1/-	DAS 51: VII 14, TCTI 1 873 Rs. XI 14, TCTI 1 905 Rs. VII 24
33	na-gada	Ur-éš-dam	AS 8/-	DAS 51: II 16 ¹⁰⁴
34	na-gada	Ur- ^d Dumu-zi	[]/ []	TÉL 268: I 8
35	na-gada	Ur- ^d Lamma	AS 8/-	DAS 51: IV 5, TCTI 1 873: V 5, TÉL 268: III 1
36	na-gada	Ur-mes	AS 8/-	DAS 51: VII 19, TCTI 1 905 Rs. VIII 5
37	na-gada	Ur- ^d Nanše	AS 8/-	DAS 51: III 15, TCTI 1 873 Rs. VII 12, TCTI 1 903: IV 3, TCTI 1 905: IV 12, TÉL 268: IV 5
38	na-gada	Ur- ^d Nun-gal	AS 8/-	DAS 51: III 23, TCTI 1 873 Rs. VII 21, TCTI 1 903: IV 9, TCTI 1 905: IV 18
39	na-gada/gáb ¹⁰ -[ús ²]	Ur-sukkal	AS 8/-	DAS 51: VI 5, TCTI 1 903: V 14, TCTI 1 905 Rs. VI 6
40	na-gada	^d Utu-ì-kúš	[]/ []	TÉL 268: II 6
41	na-gada	^d Utu-ša ₆ -ga	AS 8/-	DAS 51: VI 21, TCTI 1 905 Rs. VI 29
42	na-gada-nin	Ur-ki-gu-la	AS 2/-	CBT 2 S. 246 20

102. Lugal-ú-šim-e na-gada ist schon in MVN 9 20 Rs. 19 (Š 48/-) bezeugt.

103. Er ist von einem anderen Šeš-kal-la na-gada in Texten von Umma, der zwischen AS 6/-, SACT 2 249 Rs. 16, und ŠS 7/x, TJA Pl. XLVI FM 48: 7, bezeugt ist, zu unterscheiden.

104. Er ist schon in Messenger Texts 284 Rs. 17 (Š 47/-) dokumentiert.

43	rá-gaba(-nin); šár-ra-ab-DU	Ri-iš-ilum	AS4/vii 1-AS 8/vii 2	CTMMA 1 17: II 56, BIN 3 81 Rs. 16, TPTS 81 Rs. 12, Orient 16 28: 8, JCS 10 S. 31 11: 3, MVN 3 232: 5, Nik 2 461 Rs. 5, FS Astour S. 372 Rs. I 5', ASJ 4 S. 141 6: 3, AUCT 2 238: 5, MVN 11 183: 8, PDT 1 548: 3
44	sagi	Ḫu-ba	-/-	TCS 1 4 Siegel ¹⁰⁵
45	sukkal; rá-gaba	Nu-ḫi-ilum	AS 2/v-AS 6/iii	Nesbit 15: 4, OIP 121 11: 3, Torino 1 259 Rs. 3, MVN 1 127 Rs. 1, Nisaba 8 373 Rs. 6, JCS 10 S. 31 11: 2
46	šabra	Lugal-má-gur ₈ -re	AS 1/i	AAICAB ½ Ashm. 1967–1497: 3–4
47	um-mi-a-nin-me	A-da-làl, Lú- ^d Nanna, Mug-na-LUM, Zu-mi-da-AN	AS 7/i	PDT 2 911 Rs. IV 15-V 13

10. *Ku₍₈₎-ba-tum*

1	kuš ₇	I-sú-a-rí-iq	ŠS 5/-	MVN 9 165: 6
2	rá-gaba	Šar-ru-um-ì-lí	[ŠS]/[]	JCS 54 S. 7–9 Nr. 52: VII 9 ¹⁰⁶
3	sukkal-nin	AM-ì-lí/Ri-mi/ im-ì-lí/lum/ilum	ŠS 4/iii–ŠS 8/ii	FS Leichty 7: 6, MVN 16 1428: 2, AUCT 1 159: 3, SAT 3 1861 Rs. 1, TPTS 40 3'
4	šabra-nin	Lú- ^d Nanna	ŠS 6/-	Messenger Texts 257: 6, ITT 5 9193: 5

11. *A.AB.BA-ba-aš₍₂₎-ti*

1	kurušda	—	ŠS 8/iv	TPTS 56: 4
2	—	^d Šul-gi-ba-ni	ŠS 8/iv	TPTS 56 Rs. 6, UTI 5 3495 Rs. I 3

12. *DA.KU-ba-tum*

1	rá-gaba	A-mur-AN	ŠS 6/iv 24	ARRIM 2 S. 3 Rs. 1, 2 ¹⁰⁷
---	---------	----------	------------	--------------------------------------

13. *Ša-lim-NI.AŠ*

1	rá-gaba	Še-en-nam	[ŠS]/[]	UTI 6 3800: III 21'
---	---------	-----------	----------	---------------------

14. *Géme-^dEn-líl-lá*

1	sipa-nin	Ur- ^d Nun-gal	IS 5/vi	FS Veenhof S. 319 7: 2
---	----------	--------------------------	---------	------------------------

105. Ein Ḫu-ba sagi ist noch in SAT 3 1195: 3 (ŠS 1/-) aufgeführt.

106. Er ist schon in UET 3 894: 7 (Š 45/iv) belegt.

107. A-mur-AN rá-gaba ist mir zwischen PDT 1 282: 3 (ŠS 2/x 28) und OMRO 68 S. 20 11: 2 (ŠS 7/i 5) bekannt.

Tabelle III. Versetzungen¹⁰⁸**1. Versetzungen nach dem Ableben****1.1. Géme-^dSuen**

- | | | |
|-------------------------------|--|--|
| | Géme- ^d Suen (Š 26/32–Š 28) | ^d Šul-gi-sí-im-tum/ti (Š 28–Š 48) |
| 1 Šu-ku ₍₈₎ -bu-um | rá-gaba (Š 26/32–Š 28) s. Tab. II 3 1 | — (Š 29–Š 32) s. Tab. II 5 7 |

1.2. É-a-ni-ša

- | | | | |
|--------------|--------------------------------------|--|--|
| | É-a-ni-ša (Š 33–ŠS 2) | Ku ₍₈₎ -ba-tum (AS 9–ŠS 8) | Géme- ^d En-líl-lá (AŠ 9–IS 9)? |
| 1 Ri-im-ilum | <sukkal> (ŠS 1–ŠS 2) s. Tab. II 7 15 | sukkal-nin (ŠS 4–ŠS 8) s. Tab. II 10 3 | rá-gaba ([IS]/[]) ¹⁰⁹
AUCT 3 508 Rs. 10 |

1.3. Géme-^dNin-líl(-lá)

- | | | |
|----------------------------|---|---|
| | Géme- ^d Nin-líl(-lá) (Š 38–Š 48) | A-bí-sí-im-ti (AS 1–ŠS 9) |
| 1 Èr-ra-ba-ni | rá-gaba (Š 45) s. Tab. II 8 4 | kurušda; rá-gaba (AS 4–AS 9) s. Tab. II 9 3 |
| 2 Nu-ḫi-ilum/lum | sukkal (Š 43–Š 48) s. Tab. II 8 5 | sukkal; rá-gaba (AS 2–AS 6) s. Tab. II 9 45 |
| 3 Ur- ^d Ig-alim | kurušda (ša-tam) (Š 46–Š 48) s. Tab. II 8 3 | kurušda(-nin) (AS 8) s. Tab. II 9 4 |

1.4. A-bí-sí-im-ti

- | | | | |
|-----------------------------|--|--|--|
| | nin-dingir- ^d Ba-ba ₆
(Š 31-AS 1) | Ur- ^d Ištarān (AS 1) ¹¹⁰ | A-bí-sí-im-ti (AS 1–ŠS 9) |
| 1 Lugal-ša ₆ -ga | na-gada (Š 46)
HLC 2 Pl. 69 34; II 11 | — | na-gada (AS 8)
s. Tab. II 9 25 |
| 2 Ur-mes | na-gada (Š 32)
MVN 2 78: II 1 | na-gada (AS 1)
HSS 4 34 Rs. I 14 | na-gada (AS 8) ¹¹¹
s. Tab. II 9 36 |
| 3 Ur- ^d Nanše | na-gada (Š 25/44) ¹¹²
TÉL 250: I 8
Ur- ^d Suen šagina-Unu ^{ki} -
ga ù BÀD.AN ^{ki} (Š 48-
AS 1) ¹¹³ | — | na-gada (AS 8)
s. Tab. II 9 37 |

108. Folgende Versetzungen sind hier nicht aufgenommen: Ur-sukkal na-gada: 1. Unbekannt, TLB 3 88 Rs. III 1' (AS 5/-), 2. A-bí-sí-im-ti (s. tab. II 9 39). Von diesem na-gada ist wahrscheinlich Ur-sukkal na-gada in den Texten aus Umma SNATBM 445 Rs. 4 (ŠS 1/-) und MVN 16 750 Rs. 2 (ŠS 1/v) zu unterscheiden; Ur-^dBa-ba₆ na-gada von A-bí-sí-im-ti (s. Tab. II 9 32). Dabei liegt das Problem vor, das mehrere Personen mit demselben Namen und als na-gada existierten, einer mit der Bezeichnung na-gada und ein anderer als na-gada-nin nach CT 1 35 94–10–19,1 = MVN 17 1 Rs. I 4, II 9 (ŠS 1/-). Daher ist kaum zu bestimmen, welcher bei der nin-dingir-Priesterin von Baba tätig war, CT 7 34 BM 18407: 8 (Š 33/-), HLC 2 Pl. 69 34 Rs. III 10' (Š 46/-), oder welcher dem Prinzen Ur-^dIštarān nach DAS 53: II 13 (AS 8/-) diente.

109. Ri-im-ilum ist noch in CUSAS 3 550 Rs. 25' (IS 4/i) und CUSAS 3 551 Rs. 12 (IS 4/i) belegt.

110. Es handelt sich wahrscheinlich um den Fürsten Ur-^dIštarān, obwohl der Titel dumu-lugal fehlt.

111. Er ist in verschiedenen Texten bezeugt, deren Zuschreibung unklar ist: TCTI 1 850 Rs. III 11 (Š 25/44/IS 3/-), TCTI 2 4178: II 8 (Š 25/44/IS 3/-), MVN 18 3: 7 (Š 39/v), ASJ 8 S. 209 BM 13102 Rs. 19 (Š 47/-), SAT 1 220: 4 (Š 47/-), SNATBM 42 Rs. 9 (Š 47/-), MVN 6 415: 7 (AS 1/-), UNT 14: 7 (AS 4/vi), MVN 6 544: 6 (ŠS 1/-), TCTI 1 919: 15 (ŠS 1/-) und MVN 7 239 Rs. 2 (-viii).

112. Ein Ur-^dNanše na-gada ist auch im Amherst 20 Rs. I 7 (Š 44/-) belegt.

113. Siehe Michalowski, Mesopotamia 12, 84 Anm. 3.

4	Ri-iš-ilum	rá-gaba (Š 48)	rá-gaba; šár-ra-ab-DU (AS4-AS 8) ¹¹⁴	
		RIME 3/2.1.2.95	s. Tab. II 9 43	
		é-gal/Ur- ^d Ištarān	A-bí-sí-im-ti (AS 1–ŠS 9)	Géme- ^d En-líl-lá (ŠS 9-IS 9)
5	Ur- ^d Nun-gal	na-gada (AS 1)	na-gada (AS 8)	sipa-nin (IS 5)
		TLB 3 140 Rs. III 5'	s. Tab. II 9 38	s. Tab. II 14 1
		é-gal/Ur- ^d Ištarān (AS 1)	Tá-din-Eš ₁₈ -tár dumu-lugal (AS 4-AS 8) ¹¹⁵	A-bí-sí-im-ti
6	Ur- ^d Dumu-zi	[na-gada] (AS 1) ¹¹⁶	na-gada (AS 8)	na-gada ([])
		TLB 3 140: II 1 ¹¹⁷	DAS 51 Rs. XI 16, DAS 53: I 12	s. Tab. II 9 34
		A-bí-sí-im-ti (AS 1–ŠS 9)	é-gal	
7	Lú-dingir-ra	na-gada (AS 8)	na-gada (IS 2)	
		s. Tab. II 9 18	TCTI 1 623: I 7	

2. Versetzungen im Laufe des Lebens

2.1. *Nin₍₉₎-kal-la*

		<i>nin-dingir-^dBa-ba₆</i> (Š 31-AS 1) ¹¹⁸	<i>Nin₍₉₎-kal-la</i> (Š 32–ŠS 2)	
1	Lú-URUxKÁR ^{ki}	na-gada (Š 32–Š 33)	ùnu/na-gada (Š 37–ŠS 2)	
		MVN 2 78: I 6, CT 7 34 18407: 12	s. Tab. II 6 19	
		Nin ₍₉₎ -kal-la (Š 32–ŠS 2)	Verbindung mit ME- ^d Ištarān (AS 1-IS 4) ¹¹⁹	Unbekannt
2	Nin-ḫa-ma-ti	rá-gaba; kurušda (Š 48) s. Tab. II 6 9	rá-gaba (AS 6–AS 7/v) OrSP 47/49 30: 4, Nisaba 8 36: II 26, Nisaba 8 70: II 17	rá-gaba ⁱ (AS 7/xii), SET 103 Rs. IV 55
		Nin ₍₉₎ -kal-la (Š 32–ŠS 2)	A-bí-sí-im-ti (AS 1–ŠS 9)	
3	Ur-ki-gu-la	ùnu (Š 48)	na-gada-nin (AS 2)	
		s. Tab. II 6 24	s. Tab. II 9 42	

114. Ri-iš-ilum als rá-gaba läßt sich nach dem Siegel RIME 3/2.1.2.95 (Š 48/[]) in TRU 302 Rs. 6–7 (AS 1/v 20) — Ri-sí-ilum geschrieben — nachweisen, und zuletzt in Hirose 297: 4 ([A]Š 9⁷/xi 16), zur Datumsrekonstruktion s. PN é-gi₁₈-a-Na-ni-pá-tal auch in SNATBM 271 Rs. 6 (ŠS 1/x 20). Zur Karriere von Ri-iš-ilum s. Owen, *FS Astour*, 381–382 und idem, N. A.B. U.1998/135.

115. Tá-din-Eš_{4/18}-tár als dumu-munus-lugal ist zwischen AS 4, CTMMA 1 17: I 8 (AS 4/vii 1), und AS 8, DAS 51 Rs. XII 9, XIV 16, 21 (AS 8/-), DAS 53: II 7, Rs. IV 9 (AS 8/-), belegt.

116. Fraglich bleibt, ob er mit dem Ur-^ddumu-zi na-gada-kur in MVN 6 415 Rs. 17 (AS 1/-) zu identifizieren ist.

117. Zur Zuschreibung von TLB 3 140 zu é-gal/Ur-^dIštarān vgl. udu é-gal/ Ur-^dIštarān šà Lu-lu-bu-na^{ki} in HSS 4 34 Rs. II 3, so wie in TLB 3 140 Rs. IV 7'.

118. Géme-^dLamma nin-dingir-^dBa-ba₆, SNATBM 2 Siegel (Š 31/-) – vor ASJ 9 S. 235: II 25 (AS 1/ix).

119. Siehe Such-Gutiérrez, RIA (12,505).

2.2. *É-a-ni-ša*

	<i>É-a-ni-ša</i> (Š 33–ŠS 2)	<i>A-bí-sí-im-ti/Ku₍₈₎-ba-tum</i>	<i>A-bí-sí-im-ti</i> (AS 1–ŠS 9)
1 Lú-me-lám	na-gada (Š 42–AS 9) ¹²⁰	na-gada-nin (ŠS 1) s. Anm. 26	na-gada ([]) s. Tab. II 9 20

2.3. *A-bí-sí-im-ti*

	<i>A-bí-sí-im-ti</i> (AS 4–AS 8)	<i>Šu-Kab-tá</i> (Š 44–ŠŠ 8) ¹²¹
1 A-da-lál	um-mi-a-nin (AS 7/i) s. Tab. II 9 47	um-mi-a (ŠS 7–IS 2) CUSAS 3 1092 Rs. 11, Siegel, CUSAS 3 1362: II 24', CUSAS 3 1215 Rs. 9, Siegel

3. *Versetzungen von dem é-gal um A-bí-sí-im-ti*

	<i>é-gal</i>	<i>A-bí-sí-im-ti</i> (AS 1–ŠS 9)
1 A-kal-la	na-gada (AS 1) HSS 4 34: II 11	na-gada (AS 8) s. Tab. II 9 8
2 Nam-ḫa-ni	na-gada (AS 1) ¹²² HSS 4 34: II 8	na-gada (AS 8) s. Tab. II 9 28
3 Ur- ^d Lamma	na-gada (AS 1) HSS 4 34: II 2	na-gada (AS 8) ¹²³ s. Tab. II 9 35

120. Davon ist wahrscheinlich der Lú-me-lam na-gada im Text aus Umma, Hirose 340: 3 (Š 25/44/iii), zu unterscheiden.

121. OIP 115 304: II 25 (Š 44/v") – CUSAS 3 252 Rs. 7 (ŠS 8/xi).

122. Er ist auch in OBTR 171 Rs. 19 (Š 47/-), MVN 6 415: 2 (AS 1/-) und DCEPHE 596: 6 (-/-) bezeugt.

123. Ein Ur-^dLamma na-gada ist in den Texten aus Lagaš MVN 5 204: II 9 (ŠS 8/-) und MVN 6 546: II 9'([] []) belegt.

Ĝeřtinanna und die Mutter des řulgi

Frauke Weiershäuser

HEIDELBERG

SI.A-tum, Königin vor Ur

Die Frau des Ur-Namma, des Gründers der dritten Dynastie von Ur, war, wie aus der Siegelinschrift ihres Beamten Lugal-kuzu hervorgeht, eine Dame namens SI.A-tum.¹ Sie war die einzige bislang bekannte Ehefrau des Ur-Namma und Mutter seines Nachfolgers řulgi. Da aus dem ersten Drittel der Ur III-Zeit nur verhältnismäßig wenige Textquellen bekannt sind, ist es nicht weiter erstaunlich, daß über die Person der SI.A-tum bisher nur vereinzelte Aussagen zu machen sind.² Neben der Siegelinschrift ihres Beamten ist eine Achatperle erhalten, welche die Königin der Göttin Inanna für das Leben des řulgi stiftete.³ Außerdem wird sie in vier Texten aus Puzriř-Dagān genannt, die in die Regierungszeit ihres Sohnes datieren: Sie erhielt in den Jahren ř 32 und ř 34 Schafe und Ziegen im Zusammenhang mit dem Fest des Himmelsbootes, im Jahr ř 41 ist sie auf einer Sammeltafel als Empfängerin von Rindern vermerkt.⁴ Der bislang letzte Beleg stammt aus dem Jahr ř 42, hier erhielt sie von der amtierenden Königin řulgi-simti eine Ziege als Proviant oder Geschenk (igi-kār).⁵ Im Jahr darauf nennt eine Tafel einen Enlil-zi als Mann (lú) der SI.A-tum.⁶ Ob sie selber zu diesem Zeitpunkt noch am Leben war, ist derzeit nicht bekannt.

Der erste Text, der Totenopfer für sie verzeichnet, datiert auf das Jahr AS 5, hier werden Totenopfer für Ur-Namma und eine nicht namentlich genannte Königin verbucht, bei der es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um SI.A-tum handelt.⁷

1. RIME 3/2.1.1.51 Siegelinschrift des Lugal-kuzu, des Beamten der SI.A-tum dam Ur-Namma. E. Sollberger hatte die Lesung Watartum vorgeschlagen ("Ladies of the Ur III-Empire," RA 61 [1967] 69). Diese Lesung konnte bisher weder bestätigt noch verworfen werden. Hier wird die Lesung SI.A-tum beibehalten.

2. F. Weiershäuser, *Die königlichen Frauen der III. Dynastie von Ur* (Göttinger Beiträge zum Alten Orient 1; Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2008) 25–28.

3. RIME 3/2.1.2.66.

4. MVN 18, 52 (ř 32) und PDT 1, 459 (x/ř 34): Gabe von Kleinvieh an SI.A-tum im Rahmen des Festes má-an-na, TCL 2, 5502+03 (ix/ř 41): 4 Rinder für SI.A-tum.

5. řA 1 Pl. 33 (xii /ř 42).

6. BIN 3, 491 (v/ř 43).

7. Totenopfer für Ur-Namma und die Königin: UET 3, 21 (AS 5), PDT 1, 573 (ix/řř 2), ARRIM 1, 27 (ii/řř 3).

Wenn man davon ausgeht, daß SI.A-tum als junges Mädchen mit Ur-Namma verheiratet wurde und daß Šulgi bei seinem Regierungsantritt nicht wesentlich älter als 20 Jahre gewesen ist, dann wäre SI.A-tum gut 70 Jahre alt geworden, was durchaus im Bereich des Möglichen liegt. Zwar ist es nicht auszuschließen, daß es sich bei jener SI.A-tum der späten Jahre unter Šulgi nicht um dessen Mutter, sondern um eine Prinzessin gleichen Namens gehandelt hat, doch da bislang keine Frau dieses Namens als Königstochter belegt ist, muß davon ausgegangen werden, daß sich alle genannten Belege auf die Frau des Ur-Namma und Mutter Šulgis beziehen.

Ĝeštinanna-SI.A-tum

Seit dem Jahr Šulgi 33 finden sich Ausgaben für eine Ĝeštinanna-SI.A-tum. Steinkeller hat bereits vor längerer Zeit darauf hingewiesen, daß jene Texte, welche Ĝeštinanna-SI.A-tum nennen,⁸ mit der ersten Königin der dritten Dynastie von Ur zu verbinden sind, und er nahm an, daß Šulgi seine Mutter nach deren Tod in Gestalt der Ĝeštinanna-SI.A-tum hat verehren lassen.⁹ Da jedoch die ersten beiden Texte, in denen Ĝeštinanna-SI.A-tum erwähnt ist, früher als das Jahr Šulgi 42 datieren, SI.A-tum zu dieser Zeit also noch am Leben war, muß die Verbindung der Mutter des Königs mit der Göttin Ĝeštinanna schon zu ihren Lebzeiten erfolgt sein.

Wie ist nun der zusammengesetzte Name Ĝeštinanna-SI.A-tum zu verstehen? Zwei Erklärungsmodelle sind in der Vergangenheit diskutiert worden: Entweder ist ein Bildnis der Ĝeštinanna gemeint, welches von SI.A-tum gestiftet wurde, oder aber der Name ist zu verstehen als Statuette der SI.A-tum, welche der Göttin geweiht war. Es handelt sich also entweder um eine Statue oder Statuette der Göttin selber oder aber um das Bild der Stifterin.¹⁰ Es finden sich noch weitere mit dem Namen der Göttin Ĝeštinanna zusammengesetzte Namen: neben Ĝeštinanna-SI.A-tum auch Ĝeštinanna-nin, Ĝeštinanna-ama-lugal, Ĝeštinanna-lugal,¹¹ aber auch Zusammensetzungen mit Personennamen, welche nicht in unmittelbarem Zusammenhang zur königlichen Familie stehen, wie unter anderen Na-na-tum und Lugal-ba-ta-ab-è,¹² beide unter Amar-Suen und Šu-Suen in Umma häufig bezeugte Beamte. Dies spricht dafür, daß die zusammengesetzten Götternamen dieses Typs auf Bildnisse der Stifter verweisen, welche in den Tempeln aufgestellt wurden. Der Name der Statuette ist damit zu verstehen als „der Göttin Ĝeštinanna (gestiftet

8. Texte aus Umma: MVN 15, 162 (vi/Š 33), Santag 6, 38 (v/Š 41), OrSP 18, Pl. 7, 24 (ii/Š47), Texte aus Puzriš-Dagān: *AUCT* 2, 97 (Datum verloren), TCL 2, 5514 (3/x/IS 2), im letzten Text werden Gaben für Ĝeštinanna-SI.A-tum nach Totenopfern für Ur-Namma verbucht.

9. P. Steinkeller, „More on Ur III Royal Wives,” *ASJ* 3 (1981) 78.

10. I. Gelb, „Compound Divine Names in the Ur III Period,” in *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (ed. F. Rochberg-Halton; AOS 67; New Haven, CT: American Oriental Society, 1987) 129–130 und G. J. Selz, „The holy Drum, the Spear, and the Harp. Towards an understanding of the problem of deification in third millennium Mesopotamia,” in *Sumerian Gods and Their Representations* (ed. I. L. Finkel und M. J. Geller; CM 7; Groningen: Styx, 1997) 179–180.

11. Ĝeštinanna-nin: MVN 4, 98 (-/vi/-), Ĝeštinanna-ama-lugal: *SACT* 2, 258 (-/viii/-); Ĝeštinanna-lugal: MVN 15, 162 (vi/Š 33), Santag 6, 38 (v/Š 41), *UTI* 4, 2795 (x/AS 5), MVN 15, 303 (ŠS 2), *UTI* 3, 2298 (v/ŠS 3), *ASJ* 4, 140 2 (19/v/ŠS 8), *SAT* 3, 1948 (9/i/IS 1), Nisaba 8, 56 (11/ix/IS 1), MVN 15, 118 (11/-/IS 1), MVN 4, 98 (-/vi/-), *ASJ* 4, 140 1 (Datum verloren), *AUCT* 3, 508 (Datum verloren).

12. Beide Namen in *UTI* 5, 3485+3509 (AS 7), Ĝeštinanna-Na-na-tum in Nebraska 37 (Š 43), Nik. 2, 236 (AS 1), Ĝeštinanna-Lugal-ba-ta-ab-è in *UTI* 4, 2887 (AS 7) und *UTI* 5, 3485+3509 (AS 7).

von) PN¹³. Vergleichbare Stiftungen von Statuetten für andere Gottheiten durch Angehörige des Königshauses, welche sich über ähnliche zusammengesetzte Namen belegen ließen, sind mir derzeit nicht bekannt.

Für Ĝestinanna-nin und Ĝestinanna-ama-lugal liegt derzeit nur je ein Beleg vor, und es ist davon auszugehen, daß diese beiden Texte sich auf dieselbe Statuette beziehen die sonst als Ĝestinanna-SI.A-tum bezeichnet wird, auf ein Bildnis der SI.A-tum, der Königin zur Zeit Ur-Nammas und Mutter des Šulgi, welches sie der Göttin Ĝestinanna gestiftet hatte. Zeitgleich mit den Texten zu Ĝestinanna-SI.A-tum, im Jahr Šulgi 33, setzen auch die Belege für Ĝestinanna-lugal ein, die insgesamt etwas zahlreicher sind als jene für Ĝestinanna-SI.A-tum. Für beide Statuetten ist die Versorgung bis in die ersten Jahre der Regierung Ibbi-Suens belegt.

Weihstatuetten hatten zum einen die Funktion, zu Lebzeiten des Stifters dessen ständige Präsenz im Tempel und die Teilnahme am Kult zu gewährleisten, sie wurden aber nach dem Tod des Stifters von der Familie im Rahmen des Totenkultes weiter versorgt und repräsentierten nun den Verstorbenen nicht nur vor der Gottheit, sondern auch vor der Familie, womit diese Standbilder eine doppelte Funktion wahrnahmen. Entsprechend hatten auch die Gaben für diese Statuetten eine doppelte Funktion, zu Lebzeiten des Stifters dienten sie als Einkommen des Tempels, nach dem Tod des Stifters dienten sie zusätzlich auch als Totenopfer und befriedigten damit die Bedürfnisse des Verstorbenen.¹⁴ Gleiches gilt auch für die Statuette, welche SI.A-tum der Göttin Ĝestinanna gestiftet hat, sie erhielt zu Lebzeiten der Stifterin Opfer und wurde nach SI.A-tums Tod selber im Rahmen des Totenkultes versorgt. In diesem Kontext ist bemerkenswert, daß SI.A-tum die einzige Königin dieser Dynastie ist, für welche noch lange nach ihrem Tod Opfer bezeugt sind, dies auch mehrfach im Zusammenhang mit Opfern für die verstorbenen Könige. Totenopfer für Šulgi-simtī wie auch für Abī-simtī sind jeweils einmal kurz nach ihrem Tod belegt,¹⁵ finden sich aber weder im Kontext der Gaben an die verstorbenen Könige noch viele Jahre nach ihrem Tod, wie dies bei SI.A-tum der Fall ist. Diese unterschiedliche Behandlung der verstorbenen Königinnen ist wohl damit zu erklären, daß SI.A-tum die Mutter des Šulgi und damit, anders als Šulgi-simtī, nicht nur einfach eine Familienangehörige sondern die direkte Vorfahrin der Könige war. Aus dem gleichen Grund finden sich in den Quellen dieser Zeit Belege für Totenopfer für Apil-kīn von Mari, denn auch er gehörte zu den Vorfahren der Könige von Ur.¹⁶

Der Kult der Ĝestinanna im Königshaus von Ur

Der Kult der Göttin Ĝestinanna ist während der gesamten Ur III-Zeit bezeugt. Quellen hierzu liegen aus Girsu, Umma und Puzriš-Dagān vor. Aus Girsu stammen mehrere Texte über unblutige Opfer sowie die Erwähnung eines gudu₄-Priesters der Göttin.¹⁷ Bei den Texten aus Umma ist von besonderem Interesse, daß mehrfach die

13. G. J. Selz, "The holy Drum, the Spear, and the Harp" (s. Anm. 10) 180.

14. G. J. Selz, "The holy Drum, the Spear, and the Harp" (s. Anm. 10) 204 Anm. 249.

15. Totenopfer für Šulgi-simtī: ZVO 25, 134, 2 (28/iii/AS 1), für Abī-simtī: ASJ 3, S. 86 (17/xii/ŠS 9).

16. J. Boese & W. Sallaberger, „Apil-kīn von Mari und die Könige der III. Dynastie von Ur,“ *AoF* 23 (1996) 24–39; P. Michalowski, "The Ideological Foundation of the Ur III State," in *2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende* (ed. J.-W. Meyer & W. Sommerfeld; CDOG 3; Berlin: Deutsche Orient-Gesellschaft, 2004) 219–235.

17. HSS 4, 54 (undatiert), MVN 6, 336 (Datum verloren), MVN 6, 412 (undatiert), MVN 6, S. 306 (der Text ist heute zerstört), MVN 9, 87 (ŠS 7), *ITT* 2, 830 (viii/AS 4).

Ĝeštinanna von KI.AN^{ki} genannt wird.¹⁸ KI.AN^{ki}, einer der Kultorte des Šara, des Hauptgottes von Umma, ist etwas außerhalb von Umma gelegen und wird wiederholt im Kontext des Herrscherkultes in Umma genannt.¹⁹ Eine größere Anzahl von Texten aus Puzriš-Dagān belegt die Verehrung der Ĝeštinanna im Umkreis des Herrscherhauses von Ur. Ebenso wie in Girsu wird auch in den Texten aus Puzriš-Dagān ein gudu₄-Priester der Ĝeštinanna genannt.²⁰ Neben einigen Tafeln, die Gaben für die Göttin allein verbuchen,²¹ sind vor allem jene Texte von Interesse, in denen Opfer für Ĝeštinanna zusammen mit Gaben für andere Gottheiten verzeichnet werden. Es zeigt sich, daß die Reihe der im gleichen Zusammenhang beopferten Gottheiten und der Ort der Handlung je nach Kontext variabel sind.

Mehrfach findet sich bei den Ausgaben für den Kult der Ĝeštinanna die zusätzliche Angabe „für siskur-Riten im Palast“.²² In den meisten Fälle ist nicht zu bestimmen, um welchen Palast es sich genau handelte, mögliche Handlungsorte für die Opfer sind die Paläste in Ur, Nippur oder Uruk. Ĝeštinanna hatte wohl keinen festen Kultort in den Palästen der Könige von Ur, denn in einem solchen Fall wären deutlich mehr Belege für diese Riten zu erwarten. So ist anzunehmen, daß die siskur-Riten im Rahmen von Besuchen der Göttin im Palast stattfanden. Da drei der erhaltenen Belege für siskur-Riten im Palast in den 11. Monat des Jahres ŠS 9 datieren, ist davon auszugehen, daß hier ein mehrtägiger Besuch der Göttin gefeiert wurde. Dieser fand wohl in Nippur statt und stand im Zusammenhang mit Riten zum Totenkult, da die entsprechenden Opfergaben unmittelbar nach einer Reihe von Opfern in den Tempeln des Enlil und der Ninlil in Nippur aufgeführt werden. Es wäre jedoch auch an den Palast von Ur als Handlungsort zu denken, da die Könige in der Hauptstadt beigesetzt wurden und folglich der „Wassertränkort“ (ki-a-naĝ) des Ur-Namma hier vermutet werden muß. Ĝeštinanna wird einmal direkt nach dem ki-a-naĝ des Ur-Namma genannt ist (*PDT* 2, 806), in den beiden anderen Texten zusammen mit Nungal und Dumuzi, in *SAT* 3, 1882 zusätzlich noch mit Ninlil, während der ki-a-naĝ des Ur-Namma am Anfang der Tafel vor den Opfern in den Tempeln von Enlil und Ninlil zu finden ist.

Ganz anders dagegen ist die Reihe der im Rahmen von siskur-Riten im Palast genannten Gottheiten in drei weiteren Texten. Neben Ĝeštinanna werden Nin-é-gal, Enki, Martu und Dumuzi genannt, andere Gottheiten können noch hinzutreten:

<i>TCL</i> 2, 5482 (13/vii/IS 1)	<i>MVN</i> 13, 124 (26/x/IS 2)	<i>AUCT</i> 2, 97 (Datum verloren)
^d Inanna	^d An-nu-ni-tum	^d Nin-gal
^d Nin-é-gal	^d Be-zé-la	^d Nin-é-gal
^d En-ki	^d Nanna	^d En-ki
^d Mar-tu	^d Enki	^d Mar-tu

18. Nebraska 37 (Š 43), *UTI* 5, 3485+3509 (AS 7), BIN 5, 277 (Datum verloren).

19. W. Sallaberger, *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit* (UAVA 7; Berlin: de Gruyter, 1993) 246.

20. *SET* 12 (v/Š 44), *PDT* 1, 550 (-xii/-).

21. *SACT* 1, 172 (ŠS 1), *AUCT* 3, 294 (1/iv/ŠS 1), Toronto 1, 159 (14/xii/ŠS 1), *JNES* 63, 209, 1 (10/iv/ŠS 9), *PDT* 1 563 (21/x/ŠS 9).

22. *MVN* 15, 303 (ŠS 2), *AUCT* 3, 413 (15/xi/ŠS 9), *PDT* 2, 806 (16/xi/ŠS 9), *SAT* 3, 1882 (20/xi/ŠS 9), *TCL* 2, 5482 (13/vii/IS 1), *SET* 58 (24/x/IS 2), *MVN* 13, 124 (26/x/IS 2), *AUCT* 2, 97 (Datum verloren); Forde, South Dakota 18 (Datum verloren). Zu siskur-Riten im Palast siehe W. Sallaberger, *Der Kultische Kalender* (s. Anm. 19) 221–223.

<i>TCL 2, 5482 (13/vii/IS 1)</i>	<i>MVN 13, 124 (26/x/IS 2)</i>	<i>AUCT 2, 97 (Datum verloren)</i>
bára ^d Nanna	^d Mar-tu	^d Dumu-zi
^d Dumu-zi	^d Dumu-zi	^d Ĝeštin-an-na
^d Ĝeštin-an-na	^d Ĝeštin-an-na	^d lamma lugal
gurun šub-ba ^d Nin-é-gal	^d Inanna	
^d Utu	^d Nin-é-gal	
^d An-nu-ni-tum	^d lamma lugal	
^d Na-na-a		
^d Bi-zé-la		

Eine dritte Gruppe von Gottheiten findet sich bei Opfern im Tempel der Ninsun, welcher in Ku'ara, in der Nähe von Eridu, lag.²³ War diese Reihe zur Zeit von Amar-Suen noch kurz, so nahm die Zahl der beopferten Gottheiten unter Ibbi-Suen zu und es finden sich nun auch die verstorbenen Könige Šulgi und Šu-Suen sowie die mythologischen Eltern der Könige von Ur, Ninsun und Lugalbanda, was diese Texte wieder in den Kontext des Totenkultes stellt:

<i>AUCT 1, 488 (14/x/AS 3)</i>	<i>TCL 2, 5482 (13/vii/IS 1)</i>	<i>TCL 2, 5514 (3/x/IS 2)</i>
é ^d Nin-sún	ká ^d Nin-sún	ká ^d Nin-sún
^d Nin-sún	^d Nin-sún	^d Nin-sún
^d Lugal-nita-zi	^d Lugal-bàn-da	^d Lugal-bàn-da
^d Ĝeštin-an-na	^d Šu- ^d Suen	^d Lugal-nita-zi
	^d AB.Ú	^d AB.Ú
	^d Dumu-zi	^d Ĝeštin-an-na
	^d Ĝeštin-an-na	^d Dumu-zi
		^d Šulgi
		^d Šu- ^d Suen

Neben der oben im Rahmen von sískur-Riten im Palast genannten Reihe von Ĝeštinanna mit Nin-é-gal, Enki, Martu und Dumuzi führt der Text *AUCT 2, 97* an anderer Stelle die Gruppe der von Šulgi-simtī regelmäßig versorgten Gottheiten Al-latum, Išḫ0ara, Bēlat-Nagar, Inanna, Bēlat-Šuḫnir und Bēlat-Deraban zusammen mit Meslamtaea und Ĝeštinanna-SI.A-tum auf.²⁴ Šulgi-simtī kümmerte sich also um die Statuette, welche SI.A-tum der Ĝeštinanna gestiftet hatte, wie auch aus einem Text aus Umma hervorgeht, in welchem neben Opfern der Königin für Inanna und Gottheiten aus ihrem Umkreis auch Gaben für Ĝeštinanna-ama-lugal aufgeführt sind.²⁵ Abī-simtī vollzog Riten für Ĝeštinanna und Dumuzi und versorgte die

23. Zu Ku'ara siehe W. Sallaberger, *Der Kultische Kalender* (s. Anm. 19) 224–225 und Th. Richter, *Untersuchungen zu den lokalen Panthea Süd- und Mittelbabyloniens in altbabylonischer Zeit* (AOAT 257; Münster: Ugarit-Verlag, 2004) 323–325.

24. Zusammen mit ihren persönlichen Göttinnen Bēlat-Šuḫnir und Bēlat-Derban versorgte Šulgi-simtī die Göttinnen Ninsun und Ĝeštinanna auch in *RA* 19, 192 Nr. 4 (vii/Š 34). Ein Tor der Ĝeštinanna findet sich in den beiden Texten OIP 115, 128 (iv/Š 32) und SAT 2, 47 (ix/Š 32) aus dem Šulgi-simtī-Archiv.

25. *SACT 2, 258* (-/viii/-). Die Tafel trägt den Buchungsvermerk *zi-ga nin-ĝá* und gehört damit ebenfalls zu den Texten der Šulgi-simtī, siehe F. Weiershäuser, *Die königlichen Frauen* (s. Anm. 2) 176–179.

Statuette, welche der König der Göttin gestiftet hatte,²⁶ während in einem anderen Text Opfer für Dagān, Išhara und die der Ĝeštinanna gestiftete Statuette des Königs in Gegenwart des Herrschers (lugal ku₄-ra) dargebracht wurden.²⁷

Man findet die Göttin also im Kult des Königshauses in verschiedenen Kontexten, im Zusammenhang mit dem Totenkult, dem Kult der mythischen göttlichen Vorfahren der Könige, aber auch im Rahmen des Kultes persönlicher Gottheiten. Mitunter können einzelne Angehörige der königlichen Familie als Verantwortliche für die Versorgung der von den Vorfahren der Ĝeštinanna gestifteten Standbilder bestimmt werden, so der König, Šulgi-simtī – diese im Zusammenhang mit dem Kult, den sie für ihre persönlichen Göttinnen pflegte – sowie ihre Nachfolgerin Abī-simtī.

Dies führt zu der Frage, wie die Aufmerksamkeit des Königshauses von Ur für Ĝeštinanna zu verstehen ist und ob die Königin SI.A-tum möglicherweise in einer besonderen Beziehung zu der Göttin stand.

SI.A-tum und Ĝeštinanna

Die Antwort auf diese Frage erscheint auf den ersten Blick naheliegend. Als Schwester des Dumuzi teilte die Göttin sich mit diesem den Aufenthalt in der Unterwelt, wo jeder der beiden für sechs Monde im Jahr bleiben mußte. Die Verehrung der Ĝeštinanna als einer der Gottheiten der Unterwelt ist im Rahmen des Totenkultes leicht nachvollziehbar.²⁸ Zumindest die Könige Ur-Namma und Šulgi galten nach der Königsideologie als Söhne der Ninsun und des Lugalbanda, und sie stilisierten sich darüber hinaus in der Rolle des Dumuzi, des Bruders der Ĝeštinanna. In der literarischen Komposition „Ur-Nammās Tod“²⁹ sowie in drei Šulgi-Hymnen³⁰ tritt Ĝeštinanna als Schwester des Königs auf. In der Hymne Šulgi E erklärt der König, auf Befehl seiner Schwester Ĝeštinanna hin hätten die Schreiber an den Hymnen für ihn gearbeitet, und am Ende des Textes heißt es, der Lobpreis des Königs, den Enki komponiert und den Ĝeštinanna freudig ausgesprochen habe, solle nie vergessen werden.³¹ Die Verehrung der Ĝeštinanna ist nach der Uruk-Tradition aufgrund ihrer Position als Schwester der Dumuzi und damit auch des Königs zu verstehen, die Göttin gehört hier zusammen mit ihrem Bruder zum Kreis der Gottheiten um Inanna. Aber erklärt die Assoziation des Königs mit Dumuzi die besondere Beziehung der SI.A-tum zu dieser Göttin? Ist die Trauer der Königin um den toten Ur-Namma, wie sie in „Ur-Nammās Tod“ zum Ausdruck kommt, und ihre Sorge für seinen Totenkult die Erklärung für ihre Verehrung der Ĝeštinanna?

26. ASJ 4, 140 Nr. 1 (Datum verloren).

27. MVN 15, 303 (ŠS 2).

28. Zu Ĝeštinanna als Unterweltsgottheit siehe auch D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources* (Bethesda, MD: CDL, 2003) 397–401.

29. Zeile 127a in der Susa-Fassung. E. Flückiger-Hawker, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition* (OBO 166; Fribourg: University Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).

30. Šulgi C Segment B Z. 93 (Zeilenzählung nach ETCSL), Šulgi E Z. 21 und Šulgi P, Section B, Z. 43. Šulgi C: G. R. Castellino, *The Šulgi Hymns (BC)* (Studi Semitici 42; Roma: Istituto di studi del Vicino Oriente, 1972). Šulgi E: M. C. Ludwig, *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin* (Santag 2; Wiesbaden: Harrassowitz, 1990). Šulgi P: J. Klein, „The Royal Hymns of Shulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame,” *TAPS* 71/7 (1981) 34–41.

31. Šulgi E Z. 240–257.

Abgesehen von der Uruk-Tradition gehört die Göttin in das Pantheon von Lagaš.³² Hier ist sie schon frühdynastisch in den Inschriften Enannatums I. erwähnt, der ihr einen Tempel gebaut hat.³³ Uruinimgina berichtet von der Plünderung des Tempels durch Lugalzagezi von Umma, der die Statue der Göttin erst ihrer Edelsteine beraubt und dann in einen Brunnen geworfen habe.³⁴ Zur Zeit der zweiten Dynastie von Lagaš berichtet Ur-Ba'u vom Bau des Tempels für Ĝeštinanna in Girsu,³⁵ und von Gudea sind drei ihr geweihte Statuen sowie ein Kalksteinständer erhalten.³⁶ Zur Zeit Gudeas gilt Ĝeštinanna auch als Gemahlin des Ningiškida, des persönlichen Gottes von Gudea. Ein Steinschneider weihte ihr einen in Lagaš gefundenen Kalksteinständer für das Leben des Gudea.³⁷

Šulgi widmete der Ĝeštinanna ein Paar goldenen Ohringe, auf denen er sich in der Inschrift als ihr Kind bezeichnet.³⁸ Die Weihung stammt aus den frühen Regierungsjahren des Königs, da sein Name noch ohne das Gottesdeterminativ geschrieben ist.

Es bleibt die Frage, in welcher Beziehung SIA-tum zu der Göttin gestanden hat. Eine mögliche Erklärung ist, daß die Frau des Ur-Namma aus der zweiten Dynastie von Lagaš stammen und die besondere Verehrung der Ĝeštinanna mit nach Ur gebracht haben könnte, wo sich ihr Kult auch aufgrund der Verbindung der Ĝeštinanna zu Dumuzi und damit zum Kult von Uruk in die herrschende Königsideologie problemlos eingefügt hat.

Wilcke hatte vermutet, SIA-tum sei eine Tochter des Utu-ĥeġal gewesen, Ur-Namma habe also seine Nichte geheiratet.³⁹ Diese Rekonstruktion der familiären Verhältnisse stützt sich auf einen Text aus Uruk aus der frühen Seleukidenzeit, einen Text also, der rund 1800 Jahre nach der Ur III-Zeit geschrieben wurde und in dem Šulgi als Sohn der Tochter des Utu-ĥeġal bezeichnet wird. Bei dem großen zeitlichen Abstand dieses Textes zu den beschriebenen Ereignissen ist zu fragen, wie zuverlässig diese Quelle in der Frage der Genealogie des Šulgi ist.

Die historischen Ereignisse zu Beginn der Ur III-Zeit liegen derzeit noch weitgehend im Dunkeln. Folgendes läßt sich zur politischen Situation der Zeit in Sumer sagen: Die beiden wichtigsten Machtzentren vor dem Beginn der Ur III-Zeit waren Lagaš und Uruk. Ur-Ba'u von Lagaš war zu einem nicht näher zu bestimmenden Zeitpunkt einflußreich genug, seine Tochter En-anepada als En-Priesterin des Nanna in Ur einzusetzen.⁴⁰ Die Herrscher von Lagaš nach Ur-Ba'u haben jedoch

32. Zur Verehrung der Ĝeštinanna in Lagaš siehe ausführlich F. Carroué, „Ĝeštinanna à Lagaš,” *Or* 50 (1981) 121–136.

33. FAOS 5/1 En. I 9, 4:9–11, En. I 20, 2:9–3:1 und En. I 29, 5:8–6:1, Bau des é-saġ-ug₅ für Amaĝeštinanna. Zur altsumerischen Namensform Amaĝeštin(anna) für Ĝeštinanna siehe G. Selz, *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš* (OPSNKF 13; Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Museum, 1995) 19–21.

34. FAOS 5/1 Ukg. 16, 6:11–7:6.

35. RIME 3/1.1.6.5 Col. vi Z. 5–8.

36. RIME 3/1, Gudea Statuen M, N und O.

37. RIME 3/1.7.91.

38. RIME 3/2.1.2.62.

39. C. Wilcke, Rezension zu H. Hunger, *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, Teil I, *BiOr* 39 (1982) 143 zu Text Nr. 2 und ders. „Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List,” in *DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg* (ed. H. Behrens, D. Loding & M. Roth; OPSNKF 11; Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Museum, 1989) 563–564.

40. RIME 3/1.1.6.12–13. Inschriften der En-anepada.

keinen Einfluß mehr in Ur ausüben können.⁴¹ In Uruk herrschte Utu-ḫeḡal, der seinen Bruder Ur-Namma als Militärgouverneur (šagina) in Ur einsetzte⁴² und der zu Beginn der Herrschaft von Ur-Namma in Ur einen Konflikt zwischen Lagaš und Ur nach seiner eigenen Aussage zugunsten von Lagaš entschied.⁴³ Offenbar verfügte Utu-ḫeḡal zu diesem Zeitpunkt über genügend Einfluß und Ansehen, um in diesem Konflikt zu vermitteln bzw. ihn zu entscheiden. Wie es schließlich dazu kam, daß Ur-Namma sich gegen seine Rivalen durchsetzen und von Ur aus als König das Land einen konnte, bleibt derzeit noch verborgen.

Da Ur-Namma ja selber aus der herrschenden Familie von Uruk stammte, stellt sich die Frage, welchen Nutzen eine Ehe mit der eigenen Nichte politisch gehabt hätte. Eine Verbindung mit dem mächtigen Rivalen Lagaš dagegen erscheint durchaus sinnvoll, insbesondere wenn man bedenkt, daß auch Gudea nicht der Sohn, sondern der Schwiegersohn Ur-Ba'us war,⁴⁴ daß also eine Ehe mit einer Prinzessin aus Lagaš dort möglicherweise Herrschaftsansprüche begründen konnte. Es wäre also durchaus vorstellbar, daß Ur-Namma zu Beginn seiner Herrschaft über eine dynastische Verbindung mit Lagaš einen Verbündeten gefunden hat, der ihm half, sich gegen die Oberhoheit von Uruk durchzusetzen. Noch im Prolog seiner Gesetzesammlung erwähnt Ur-Namma seine Unterstützung für Namḫani von Lagaš.⁴⁵ Nachdem seine Position in Ur gefestigt war, konnte Ur-Namma die Oberhoheit über die benachbarten Territorien erlangen und auch Lagaš unter seine Herrschaft bringen.

Möglicherweise gehört es auch in den Zusammenhang einer dynastischen Verbindung zwischen Lagaš und dem aus Uruk stammenden Ur-Namma, daß Gudea, der sich sonst stets als Sohn der Göttin Gatumdug stilisierte, sich in seiner Zylinderinschrift B, Col. xxiii Z. 19 entsprechend der Uruk-Tradition als Sohn der Ninsun bezeichnete.⁴⁶

Die von Wilcke auf Grund eines seleukidischen Textes vorgeschlagene Herkunft der SI.A-tum aus Uruk steht nicht im Widerspruch zu der Beobachtung, daß der Kult der Ĝeštinanna in der Ur III-Zeit insbesondere im Umfeld des Königshauses

41. W. Sallaberger, „Relative Chronologie von der späten frühdynastischen bis zur altbabylonischen Zeit,“ in *2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende* (ed. J.- W. Meyer & W. Sommerfeld; CDOG 3; Berlin: Deutsche Orient-Gesellschaft, 2004) 34.

42. RIME 2.13.6.2001. Die Inschrift ist teilweise ergänzt, weder der Name des Ur-Namma noch die Bezeichnung als Bruder des Utu-ḫeḡal sind vollständig erhalten, es bleibt also eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der Herkunft des Ur-Namma.

43. RIME 2.13.6.1. und 3. Wahrscheinlich gehört der Jahresname Ur-Namma c, in dem Korn aus Lagaš genannt wird (RIME 3/2 S. 10) in den Kontext dieses Konfliktes.

44. RIME 3/1.1.7.99, Inschrift der Nin-alla, Tochter des Ur-Ba'u und Ehefrau des Gudea. Siehe auch J. Renger, „The Daughters of Urbaba: Some Thoughts on the Succession to the Throne during the 2. Dynasty of Lagash,“ in *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer* (ed. B. L. Eichler; AOAT 25; Kevelaer: Butzon & Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976) 367–369.

45. RIME 3/2.1.1.20 Z. 75–78. Auf die Problematik der internen Chronologie der zweiten Dynastie von Lagaš und die genaue zeitliche Einordnung der Herrscher von Lagaš im Verhältnis zur Regierungszeit Ur-Nammās kann hier nicht eingegangen werden, siehe dazu C. E. Suter, *Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image* (CM 17; Groningen: Styx, 2000) 15–18 und W. Sallaberger, „Relative Chronologie“ (s. Anm. 41) 29–37.

46. Allerdings nennt schon Ur-Ningirsu I. Ninsun seine persönliche Göttin (RIME 3/1.1.1.2) und Pirigme bezeichnet sich als „Kind geboren von Ninsun“ (RIME 3/1.1.2.1). Zu Ninsun und Gatumdug als göttliche Mütter des Gudea zuletzt G. Selz, „The divine prototypes,“ in *Religion and Power. Divine kingship in the ancient world and beyond* (ed. N. Brisch; Chicago, IL: Oriental Institute of the University of Chicago, 2008), 23–24.

zu finden ist, da Ĝeštinanna als Schwester des Dumuzi auch zum Kreis der Götter um Inanna von Uruk gehört. SI.A-tum hatte offensichtlich ein besonderes Verhältnis zu dieser Göttin. Sie hatte ihr eine Statue oder Statuette gestiftet wie auch der König, wobei unbekannt bleibt, ob dieses Standbild von Ur-Namma gestiftet wurde oder von seinem Sohn Šulgi, welcher der Göttin ja auch ein Paar goldene Ohrringe weihte.

Allerdings erscheint mir eine Herkunft der Königin aus Lagaš plausibler, da zum einen die Verbindung der Ĝeštinanna mit Lagaš sehr viel enger und deutlicher ist als mit Uruk und zum anderen eine Eheschließung zwischen Ur-Namma und seiner eigenen Nichte politisch nicht allzu wertvoll erscheint, da Ur-Namma dem Utu-ḫeĝal als dessen Bruder ohnehin verbunden war. Es kann bei Ur-Namma als einem Angehörigen des Herrscherhauses von Uruk davon ausgegangen werden kann, daß er eine politisch motivierte Ehe eingegangen ist, was bei einer Verbindung mit dem mächtigen Nachbarn Lagaš der Fall gewesen wäre.

Vom babylonischen Königssiegel und von gesiegelten Steinen

Susanne Paulus

MÜNSTER

Königliche Macht zeigte sich im Alten Orient in verschiedenen Bereichen. Ein besonderes Objekt der Macht war das Königssiegel,¹ dessen Verwendungszweck sich dabei jedoch kaum von dem eines gewöhnlichen Siegels unterschied. Für den Gebrauch von Siegeln stellt Petschow zusammenfassend fest, dass “diejenige Partei den Abdruck leistet, die eine Verpflichtung übernimmt, ein Recht aufgibt, über eine Sache verfügt oder über den Empfang einer Leistung quittiert”.² Für den König sind dies vor allem solche Fälle, in denen er Eigentum schenkte, Privilegien vergab oder Verpflichtungen in Form von Staatsverträgen einging, wobei in der Wichtigkeit dieser Transaktionen die Bedeutung des Königssiegels begründet liegt.³ Obwohl gesiegelte Urkunden aus der mittelbabylonischen bis zur frühneubabylonischen Zeit⁴ zahlreich überliefert sind⁵ und Urkunden mit königlichem Siegel aus nahezu allen

Author's note: Im Zusammenhang mit meiner Dissertation zu den babylonischen Kudurru-Inschriften von der kassitischen bis zur frühneubabylonischen Zeit konnte ich verschiedene unpublizierte Kudurru bearbeiten. Für die Erlaubnis, das hier zitierte Material zu verwenden, bin ich B. André-Salvini (Louvre, Paris), J. Taylor, I. Finkel (British Museum, London), J. Marzahn, B. Salje (Vorderasiatisches Museum, Berlin), B. Foster, U. Kastens (Yale Babylonian Collection, New Haven), sowie dem Deutschen Archäologischen Institut Istanbul zu Dank verpflichtet. Herzlich danken möchte ich auch C. B. F. Walker, der mich auf den Text BM 90887 hingewiesen hat, sowie U. Seidl und J. A. Brinkman, die mir Photographien einzelner Stücke zur Verfügung gestellt haben.

1. Einen Überblick über Königssiegel der verschiedenen Epochen bieten A. R. Millard, *Königssiegel*, in: *RIA* 6 (1980–1983) 135–40; D. Collon, *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East* (London 1987) 123–30.

2. H. P. H. Petschow, *Neubabylonisches Pfandrecht* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 48,1; Berlin: Akademie-Verlag, 1956) 14 Anm. 28.

3. Am umfassendsten zeigt sich der Einsatz des Königssiegels bislang im neuassyrischen Bereich, vgl. dazu die Belege bei S. Herbordt, *Neuassyrische Glyptik des 8.-7. Jh. v. Chr.* (SAAS 1; Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1992) 123 ff. und siehe auch St. M. Maul, “Das ‘dreifache Königtum’ – Überlegungen zu einer Sonderform des neuassyrischen Königssiegels”, in *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer* (ed. U. Finkbeiner, R. Dittmann & H. Hauptmann; Mainz: Philipp von Zabern, 1995) 395–402.

4. Darunter wird hier die Zeit der Kassitenherrschaft, die nachfolgende Isin-II-Zeit sowie die Epoche bis zum Ende der Assyrieherrschaft verstanden, also etwa der Zeitraum von 1500–612 v. Chr. Die hier verwendete Chronologie folgt H. Gasche, J. A. Armstrong, S. W. Cole & V. G. Gurnadjan, *Dating the Fall of Babylon* (MHE, Series 2: Memoirs 4; Ghent: University of Ghent / Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1998). Alle Regierungsdaten sind v. Chr. anzusetzen.

5. Einen guten Überblick über die kassitische Glyptik liefert G. Stiehler-Alegria Delgado, ed., *Die kassitische Glyptik* (MVS 18; München: Profil Verlag, 1996). Dazu kommt noch unveröffentlichtes

benachbarten Gebieten vorliegen,⁶ sind aus Babylonien bislang keine derartigen Dokumente mit Königssiegelabdruck bekannt. Einzige Ausnahme ist eine Pfründenvergabe Šamaš-šuma-ukīn (667–648), jedoch ist diese nicht gesiegelt, sondern das Siegelbild wurde aus dem Ton der Tafel modelliert, so dass es sich hierbei wahrscheinlich lediglich um eine Kopie des Originaldokumentes handelt.⁷

Trotz des Fehlens von Originalabrollungen wissen wir aus einer anderen Objektgattung gut über die Verwendung des Königssiegels Bescheid, nämlich durch die Inschriften der sogenannten Kudurru.⁸ Diese zumeist steinernen, häufig mit Göttersymbolen versehenen Stelen⁹ hatten zur Aufgabe, königliche Landschenkungen, Bestätigungen der selbigen, Vergabe von Pfründen sowie Freistellung von Abgaben und Dienstverpflichtungen durch göttlichen Schutz vor Übergriffen von höchster Ebene schützen.¹⁰ Im Zusammenhang mit den dort zitierten Rechtsvorgängen wird immer wieder auf die Ausstellung von gesiegelten Urkunden durch den König verwiesen. Dabei sind die Belege für die frühe Kassitenzeit spärlich,¹¹ erst ab Meli-

Material vor allem aus den Museen von Istanbul (Nippur, Babylon) und Berlin (Babylon), vgl. dazu O. Pedersén, ed., *Archive und Bibliotheken in Babylon. Die Tontafeln der Grabung Robert Koldeweys 1899–1917* (ADOG 25, Saarbrücken: SDV, 2005) 69–108, J. Oelsner, „Zur Siegelung mittelbabylonischer Rechtsurkunden,” *RO* 41 (1980) 89–95. Für das spätere und noch spärlich publizierte Material vgl. J. A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia (1158–722 bce)* (*AnOr* 43; Roma: Pontificum Institutum Biblicum, 1968) mit Ergänzungen bei G. Frame, *Rulers of Babylonia, From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1175–612 BC)* (RIMB 2; Toronto: University of Toronto Press, 1995).

6. Zu Assyrien s.o. Anm. 4 und besonders L. Kataja & R. Whiting, *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period* (SAA 12; Helsinki: Helsinki University Press, 1995). Zu den Belegen aus Alalah, aber auch Emar, Tell Brak, Ḫana, sowie zu den Dokumenten aus Mittani vgl. Ch. Niedorf, *Die mittelbabylonischen Rechtsurkunden aus Alalah (Schicht IV)* (AOAT 352; Münster: Ugarit-Verlag, 2008) 136 ff. mit weiterer Literatur, zu Ugarit vgl. I. Márquez Rowe, „The Royal Deeds of Ugarit” (AOAT 335; Münster: Ugarit-Verlag, 2006) 184–6, zu den Hethitern zuletzt G. Wilhelm, „Zur Datierung der ältesten Landschenkungsurkunden,” *AoF* 32 (2005) 272–9 mit der relevanten Literatur zu den Siegeln.

7. So auch die Meinung von R. Da Riva & E. Frahm, „Šamaš-šumu-ukīn, die Herrin von Ninive und das babylonische Königssiegel” *AfO* 46/47 (1999/2000) 156–8.

8. Eine Zusammenstellung der wichtigsten Literatur zu dieser Objektgattung findet sich bei S. Paulus, „‘Ein Richter wie Šamaš’ – Zur Rechtsprechung der Kassitenkönige,” *ZAR* 13 (2007) 2 Anm. 9. Zu ergänzen ist G. F. Del Monte, „I kudurru di età cassita e post-cassita,” in *I diritti del mondo cuneiforme* (ed. M. Liverani & C. Mora; Pavia: IUSS Press, 2008) 473–99.

9. Der babylonische Eigenbegriff lautet *narû*, jedoch wird seltener auch *kudurru* synonym gebraucht. Vgl. dazu ausführlich K. Slanski, „The Babylonian Entitlement *narûs* (*kudurru*),” (ASOR Books 9, Boston: American Schools of Oriental Research, 2003) 20–2, jedoch mit den Einschränkungen von J. A. Brinkman, „Babylonian Royal Land Grants, Memorials of Financial Interest, and Invocation of the Divine,” *JESHO* 49 (2006) 6–8.

10. Vgl. dazu S. Paulus, „Verschenkte Städte – Königliche Landschenkungen an Götter und Menschen,” in *Babel und Bibel* 5 (2010), 191–206.

11. Ein Kudurru des Nazi-Maruttaš erwähnt eine gesiegelte Urkunde mit Zeugen und Datum, vgl. IM 49991 IP5 (T. Baqir, „Excavations at ‘Aqar Qūf 1942–1943,” *Iraq Suppl.* 1944), jedoch wird die Urkunde dort im Zusammenhang mit einem Rechtsfall und nicht mit einer Schenkung zitiert. Ein Fragment erwähnt eine gesiegelte Urkunde des Kadašman-Turgu, vgl. dazu A. K. Grayson, „Nr. 78. Kudurru-Fragment,” in *Länder der Bibel. Archäologische Funde aus dem vorderen Orient*, (ed. O. W. Muscarella; übersetzt von Th. Beran; Mainz: Philipp von Zabern, 1981) 129–30. L 7076 (D. Arnaud, „Deux *kudurru* de Larsa: II. Étude Épigraphique,” *RA* 66 (1972) 169–76) aus der Zeit des Kudur-Enlil nimmt in der Überschrift (I 1) und im Kolophon (III 42) ausführlich auf gesiegelte Urkunden des Königs Bezug. Die Formulierung von III 42 ¹⁴KIŠIJB la pa-qa-ri „gesiegelte Urkunde des Nicht-Vindizierens” ist jedoch ansonsten erst ab der Zeit des Marduk-nādin-aḫḫī üblich (s.u.). Dies schließt nahtlos an die Beobachtungen von U. Seidl an, die aufgrund der Reliefdarstellungen vermutet, dass der Text in späterer Abschrift aus der Zeit (Marduk-nādin-aḫḫīs und Marduk-šāpik-zēris) vorliegt. Vgl. U. Seidl, ed., *Die babylonischen*

Šipak (1181–1167) wird das Siegeln der Tafeln durch den König häufiger erwähnt und es werden Zeugen angeführt, die zugegen waren.¹² Dass eine Schenkung oder Freistellung auch ohne gesiegelte Urkunde rechtsgültig war, zeigen Fälle, in denen die Urkunde erst nach dem Tod des Königs von einem späteren Herrscher ausgestellt wurde.¹³ Das Problem bestand darin, dass es in solchen Fällen zu Rechtsstreitigkeiten kommen konnte, die dann vom König geklärt werden mussten.¹⁴ So ist eine mögliche Form des Vergehens gegen das Eigentum die Behauptung „Die Urkunde ist nicht gesiegelt!“, die immer wieder in den Kudurru-Inschriften zitiert wird.¹⁵ Diese Art der Eigentumsanfechtung kommt der Vindikation (durch *paqāru* ausgedrückt) gleich. Gegen diese soll das königliche Siegel schützen, was sich ab Marduk-nādin-aḥḫī (1099–1082) in der Formulierung des Siegelungsvermerks mit „damit keine Vindikation aufkommt, hat er (= der König) eine gesiegelte Urkunde ausgestellt“ niederschlägt.¹⁶

Zur gleichen Zeit taucht in den Kudurru folgende Beischrift auf: ^{na4}KIŠIB LUGAL ša šip-re(-e)-ti, wobei daneben auch die Varianten GABA.RI ^{na4}KIŠIB LUGAL ša šip-re(-e)-ti und ina ^{na4}KIŠIB LUGAL ša šip-re(-e)-ti möglich sind.¹⁷ Dies wurde mit einem 5,5 cm hohen Siegelzylinder aus grauem Kalkstein (AO 4793)

Kudurru-Reliefs (2. erweiterte Aufl.; OBO 87; Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989) 225–6.

12. Vgl. z.B. die Schenkung des Königs an seine Tochter Ḫunnubāt-Nanāja (Sb 23 – vgl. V. Scheil, „Textes Élamites-Sémitiques“ (MDP 10; Paris: Ernest Leroux, 1908) 87–94) I 16: [1].KÜŠ.MEŠ *bi-rim* ^{na4}KIŠIB-šu an aḫ-rat u₄-mi ik-nu-uk-ši „Die Ersteigentümergebühren hat er ihr mit dem Abdruck seines Siegels für zukünftige Tage gesiegelt“, ähnlich auch III 9 und VIII 21. In BM 90828 (= *BBSt* 4, vgl. L. W. King, ed., *Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum* (London: British Museum, 1912) 19–23) werden Zeugen angeführt, die beim Siegeln der Urkunde (II 1[i-n’a [ka’-’nak’] DUB^{im} [šu-a-tu₄]) anwesend waren.

13. Vgl. dazu z.B. zwei Bestätigungen von Marduk-apla-iddina I.: Sb 26 (vgl. V. Scheil, ed., „Textes Élamites-Sémitiques“ (MDP 6, Paris: Ernest Leroux, 1905) 31–9); II (12) *me-li-ši-pak* (13) *’ul’ ’ik’-nu-uk-ma* „Meli-Šipak hat ‘keine’ gesiegelte Urkunde ausgestellt“, die Siegelung erfolgt anschließend in III 11 durch Marduk-apla-iddina I., ähnlich Sb 169 (vgl. V. Scheil, MDP 6, 42–3), wo der König eine nicht gesiegelte Schenkung Adad-šuma-ušurs bestätigte. Ein später Beleg ist die Bestätigung eines nicht-gesiegelten Vorgangs Assarhardons durch Šamaš-šuma-ukīn (BM 87220 = *BBSt* 10, vgl. King, *BBSt* [s.o. Anm. 13], 70–5) Rs. 7: *ku-nu-uk LUGAL ša la pa-qa-ru la id-di-nu-niš-šum-ma* „eine gesiegelte Urkunde des Königs des Nicht-Vindizierens hat man ihm nicht gegeben.“

14. Vgl. dazu S. Paulus, *ZAR* 13 (s.o. Anm. 9) 1ff.

15. Für den frühesten Beleg siehe NBC 9502 (Zeit Marduk-apla-iddinas I., unpubliziert) IV 2’ [^{na4}KIŠIB *ul ka-n’ik-’mi*]. Die Behauptung wird hier und an anderer Stelle direkt neben IV 3’ *ul ni-’di’-it-ti* ‘LUGAL-’mi’ „Es ist kein Geschenk des ‘Königs!’“ gestellt.

16. Vgl. IM 90585 (zuletzt A. Livingstone, „A Neglected kudurru or Boundary Stone of Marduk-nādin-aḥḫī“, *RA* 100 (2006) 75–82): (II 4) *ù a-na pa-qa-ri la ra-še-e* (5) *ik-nu-uk-ma*, sowie den „Warwick Kudurru“ (vgl. W. G. Lambert, „The Warwick Kudurru“, *Syria* 58 (1981) 173–85) II 5 *ik-nu-uk-ma a-na paq-ri l’a* [*ra-še-e*].

17. Die Belege hat B. Kienast, „NA₄ KIŠIB LUGAL ša šiprēti“, in *Language, Literature and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (ed. F. Rochberg-Halton; AOS 67; New Haven: American Oriental Society, 1987) 167–74 zusammengestellt. Es sind folgende Ergänzungen anzuführen: IM 90585 (Marduk-nādin-aḥḫī, vgl. oben Anm. 17) II 21: GABA.RI ^{na4}KIŠIB LUGAL.E ša šip-re-e-ti; IM 80908 (Marduk-šāpik-zēri, vgl. F. Reshid, „Ein Grenzstein König Marduk-šāpik-zēri (arab.)“, *Sumer* 36 (1980) 124–49) V(15) GABA.RI ^{gi8}LE₅.U.UM (16) *ù* ^{na4}KIŠIB LUGAL.E ša šip-re-e-ti; VA 5937 (Adad-apla-iddina, vgl. G. Frame, „A Kudurru Fragment from the Reign of Adad-apla-iddina“, *AoF* 13 (1986) 206–11) Rs. 8’ ^{na4}KIŠIB LUGAL ša šip-re-e-ti; ein Kudurru aus Privatbesitz (Adad-apla-iddina, unveröffentlicht, vgl. K. Slanski, ed., *The Babylonian Entitlement* [s.o. Anm. 10] 300), Rs. 19 [GABA].RI ^{na4}KIŠIB LUGAL ša šip-re-e-ti sowie BM 90887 (unveröffentlicht, lichte Zeit des Nabû-apla-iddina.) Rs. 7’ [. . .] ina ^{na4}KIŠIB LUGAL ša šip-re-e-ti, Ashmolean 1933.1101 (Nabû-našir – Diese Datierung ist nach den Resten des Königsnamens der späteren Datierung auf Aššur-nādin-šumi vorzuziehen – Vgl. J. A.



in Zusammenhang gebracht, auf dem zwei sich überkreuzende Capriden sowie die Symbole der Götter Marduk und Nabû zu sehen sind und der die Inschrift ^{na4}KIŠIB *šip-re-e-ti šá LUGAL* trägt.¹⁸

Da kein König namentlich genannt ist, wurde in ihm ein dynastisches Königs-siegel gesehen.¹⁹

Bevor dieses Siegel gedeutet wird, sollen die diesbezügliche Formulierung und ihre Varianten in den Kudurrus untersucht werden. Es gibt in diesem Zusammenhang sowohl für ^{na4}KIŠIB als auch für *šiprēti* verschiedene Übersetzungsvorschläge. Zunächst soll die Verwendung von ^{na4}KIŠIB untersucht werden:

K. Slanski übersetzt den Terminus, ebenso wie B. Kienast, mit “königliches Siegel”, was dann problematisch wird, wenn GABA.RI hinzukommt, so dass Slanski “copy of the royal seal” übersetzen muss, während Kienast die Problematik durch die Ergänzung “Abschrift (einer Urkunde mit dem Vermerk) ‘königliches Siegel . . .’” umgeht.²⁰ Sicher ist, dass keine Kopie des königlichen Siegels vorlag, denn dessen “Macht” gründet sich gerade auf der Einzigartigkeit, die in den Texten durch den Ausdruck *lā tamšil* “ohnegleichen” zum Ausdruck kommt, der als Beschreibung für

Brinkman & St. Dalley, “A Royal Kudurru from the Reign of Aššur-nādin-šumi”, ZA 78 (1988) 76–98) Rs. III 22’ [^{na4}KIŠIB LUGAL] *ša šip-re-e-ti*. Vgl. auch CAD Š₃: 72 f. s.v. *šiprētu*.

18. Für die Abbildungen vgl. L. Delaporte, *Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental* 2 (Paris: Hachette, 1923) Nr. 709, sowie B. André-Salvini, “N° 172”, in *Babylone* (ed. B. André-Salvini; Paris: Musée du Louvre Éditions, 2008) 222. Zur Deutung der Symbole “Spaten” und “Griffel” vgl. U. Seidl, OBO 87 (s.o. Anm. 12), 177 ff. Der Zusammenhang wurde zuerst von J. A. Brinkman, “Remarks on Two Kudurrus from the Second Dynasty of Isin”, RA 61 (1967) 72 hergestellt, vgl. dann auch ausführlich B. Kienast, AOS 67 (s.o. Anm. 18), 167.

19. So z.B. B. Kienast, AOS 67 (s.o. Anm. 18), 168 “Wie Brinkman bereits gezeigt hat, liegt das Besondere dieses namenlosen Siegels in seiner Rechtswirksamkeit über – mindestens theoretisch – Generationen von Herrschern, in seiner Funktion als Dynastiesiegel” oder R. Da Riva, E. Frahm, A/O 46/47 (s.o. Anm. 8), 168 “Dennoch ist ein weiteres babylonisches Königssiegel bekannt [. . .] Welche Herrscher sich seiner bedienten, wissen wir nicht”.

20. Vgl. K. Slanski, The Babylonian Entitlement (s.o. Anm. 10), 121 ff. und B. Kienast, AOS 67 (s.o. Anm. 18), 167 ff.

das Siegel verwendet wird.²¹ Zusätzlich unterscheidet sich die Verwendung der hier diskutierten Beischrift vom gewöhnlichen Siegelungsvermerk, der sich auf Rechtsurkunden findet,²² und der im Fall einer Kopie des Dokuments auf Stein mit übertragen werden konnte.²³ Solche “Steinurkunden”, die gewöhnlich keine Symbole aufweisen, haben eine längere Verbreitungstradition als die hier zur Rede stehenden Kudurru und sind vom 3. Jt. bis in die neubabylonische Zeit belegt.²⁴ Dagegen ist die Kudurru-Inschrift an sich keine exakte Kopie einer Rechtsurkunde,²⁵ sondern vielmehr ein eigenständiger Text, der zwar eine juristische Transaktion zur Grundlage hat, jedoch zusätzlich über eine narrative Einleitung, aber vor allem über einen Teil zum Schutz des Eigentums mit einer langen Fluchformel, die sich gegen mögliche Übeltäter richtet, verfügt.²⁶ Sowohl die narrative Einleitung, als auch dieser Part mit Schutzaspekt sind bereits im bislang ältesten bekannten Kudurru aus der Zeit des Kadašman-Ḫarbe I. vorhanden (um 1400),²⁷ während Listen von Zeugen, die bei der Vermessung des Landes oder bei der Ausstellung der Schenkungsurkunde anwesend waren – ein typisches Merkmal von Rechtsurkunden, wie oben erwähnt – erst ab der späten Kassitenzeit (ab 1181) Eingang in das Kudurruformular finden. Bemerkenswerterweise fällt dies mit dem ersten Beleg für die Beischrift ^{na4}KIŠIB LU[GAL š]a šip-re-e-ti zusammen, der sich durch einen indirekten Join

21. Vgl. dazu VA 2663 (Marduk-apla-iddina II., vgl. A. Ungnad, VS 1; Leipzig: Hinrichs, 1907; Nr. 37) (V 48) *ina* ^{na4}KIŠIB LUGAL (49) *ša šip-re-e-ti ša la tam-šil u la pa-qa-ri*; sowie die Formulierung in Dokumenten Šamaš-šuma-ukīns: ^{na4}KIŠIB LUGAL^u-šū *ša la tam-ši-li* in BM 77612/77611 (s.o. Anm. 8), Rs. 4', VA 3614 (vgl. F. X. Steinmetzer, “Die Bestallungsurkunde des Königs Šamaš-šuma-ukīn von Babylon” in *Miscellanea orientalia dedicata Antonio Deimel annos LXX complenti* [AnOr 12; Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1935] 302–6) II 8f. und BM 87220 (= *BBS* 10, vgl. King, *BBS* [s. o. Anm. 13], 70–5) Rs. 30.

22. Vgl. dazu ausführlich J. Oelsner, *RO* 41 (s.o. Anm. 6), 89 ff.

23. Dies ist vor allem bei Privatdokumenten der Fall, vgl. die entsprechenden Belege bei J. Oelsner, *RO* 41 (s.o. Anm. 6), 95. Zu ergänzen sind noch die späteren Belege VA 209 (Zeit Sargons II., vgl. A. Ungnad, VS 1 [s.o. Anm. 22], Nr. 37 II 26f. – Der “Sammelkudurru”, der auf mehrere private Transaktionen Bezug nimmt, hat in V 5 zusätzlich die Beschrift “Die Stele ist gesiegelt” – und BM 130827 (Zeit Šamaš-šuma-ukīns, vgl. E. Weidner, “Keilschrifttexte nach Kopien von T. G. Pinches”, *AfO* 16 (1952–1953) 34–46) o. Rd. 3.

24. Als früheste Belege können mit Recht die sogenannten “archaischen Kudurru” gelten, vgl. dazu I. J. Gelb, P. Steinkeller & R. M. Whiting, ed., *Earliest Land Tenure Systems in the Near East: Ancient Kudurru* (OIP 104; Chicago: The Oriental Institut of the University of Chicago, 1991), jüngster Beleg aus Babylonien ist ein Text aus der Zeit Nebukadnezars II., den Charpin in Zusammenhang mit dieser Art von Dokumenten gebracht hat. Vgl. dazu D. Charpin, “Chroniques bibliographiques 2. La commémoration d’actes juridiques: À propos des *kudurru* babyloniens”, *RA* 96 (2002) 187. Zum Text vgl. F. Burschweiler, “Un échange de terrains entre Nabuchodonozor II et un inconnu dans la région de Sippar”, *RA* 83 (1989) 153–62.

25. So auch J. A. Brinkman, *JESHO* 49 (s.o. Anm. 10), 40 f. Dagegen jedoch K. Slanski, The Babylonian Entitlement (s.o. Anm. 10), 117 oder auch D. Charpin, *RA* 96 (s.o. Anm. 25), 175, zuletzt jedoch in aller Deutlichkeit G. F. Del Monte (s.o. Anm. 9) 498f., der sogar soweit geht, zu sagen, dass die Beschränkung auf Immobilien betreffende Vorgänge allein auf die Kostbarkeit des Trägermaterials Stein zurückzuführen sei.

26. Zum Aufbau der Texte vgl. J. A. Brinkman, Kudurru A. Philologisch, in: *RIA* 6 (1980–1983) 269–71.

27. Es handelt sich um YBC 2242 (unpubliziert, vgl. J. A. Brinkman, *Materials and Studies for Kassite History I* [Chicago: The Oriental Institut of the University of Chicago, 1976] 148, K^b.2.1). Die 1. Kolumne bildet eine narrative Einleitung, und zwar in der Art, wie sie dann erst wieder unter Nebukadnezar I. im sogenannten “Hinke-Kudurru” belegt ist. Vgl. hierzu zuletzt W. H. Ph. Römer, “Zu einem Kudurru aus Nippur aus dem 16. Jahre Nebukadnezars I. (etwa 1110 v. Chr.)”, *UF* 36 (2004) 371–88.

zweier unpublizierter Kudurru-Inschriften aus Susa ergibt.²⁸ Dabei befindet sich der Passus nicht, wie nach den Übersetzungsvorschlägen von Slanski und Kienast zu erwarten wäre, am Ende der Inschrift, sondern als einleitende Überschrift der 2. Kolumne, die ansonsten die Zeugen der Vermessung (II 2–6) und der Sieglung der Vermessungstafel (II 10ff.) aufführt.²⁹ An dieser Stelle kann nur „gesiegelte Urkunde des Königs“ gelesen werden, eine Übersetzung, die sich auch bei den anderen Belegen aus den Kudurru anbietet und die mit dem sonstigen Gebrauch von ^{na4}KIŠIB, was sowohl „gesiegelte Urkunde“ als auch „Siegel“ bedeuten kann, übereinstimmt.³⁰ Die Beischrift „(Kopie der) gesiegelte(n) Urkunde des Königs *ša šiprēti*“ folgt dabei immer nach jenem Teil der Inschrift, der von dieser Urkunde kopiert wurde, nämlich dem juristischen Teil mit der Zeugenliste und dem Datum, jedoch vor dem Schutzpart.³¹ Die Verwendung von GABA.RI „Kopie“ ist in diesem Zusammenhang absolut stimmig.³² Fehlt der Schutzpart, was seit Nebukadnezar I. (1125–1104) immer wieder vorkommt, bildet die Beischrift den Kolophon,³³ der inhaltlich identisch mit dem auch verwendeten „gemäß der Aufzeichnung der Tafel“ ist.³⁴ In diesen Zusammenhang passt auch die Beischrift, die einen Kudurru aus der Zeit Marduk-šāpik-zēris (1081–1069) als „Kopie einer Schreiftafel (^{gi8}LE. U₅.UM) und einer gesiegelten Tafel des Königs *ša šiprēti*“ bezeichnet.³⁵ Dabei bezie-

28. Es handelt sich um die Texte Sb 6432 (vgl. J. de Morgan, G. Jéquier & G. Lampre, eds., *Recherches Archéologiques Première Série. Fouilles à Suse en 1897–1898 et 1898–1899* (MDP 1; Paris: Ernest Leroux, 1900) 178 Abb. 384 und U. Seidl, OBO 87 (s.o. Anm. 12), Tafel 9d) und Sb 791 (vgl. G. Contenau, „Fragments de Kudurru“, in *Archéologie Susienne* (ed. R. de Mecquenem et al.; MDP 29; Paris: Presses Universitaires de France, 1943) 169 und U. Seidl, OBO 87, Tafel 7a+b). Der indirekte Join ergibt sich in Kolumne II, die auf beiden Fragmenten vorhanden ist. Von der 1. Zeile sind auf Sb 6432 ^{na4}KIŠIB LU[GAL] und auf Sb 791 [*š*]a *šip-re-e-ti* zu lesen. Die Fragmente sind nicht durch die Nennung eines Königsnamens datiert, aus formellen und stilistischen Gründen ergibt sich jedoch eine Datierung in die ausgehende Kassitenzeit. So auch U. Seidl, die beide Stücke als Nr. 18 und 19 nach BM 90829 (Zeit des Meli-Šipak) und vor Sb 23 (ebenfalls Zeit des Meli-Šipak) einordnet.

29. II (2) *‘i-na’ ‘ma’-[šah]* A.ŠA *šu-a-tu*₄ „[Beim] ‘Vermessen] dieses Landes“ (es folgt eine Aufzählung von Beamten), II (10) [*i-na ka-na-ak’*] 1.KUŠ *šu-a-tu*₁ „[Beim Siegeln] dieser Vermessungstafel“ (es folgte wohl eine Aufzählung von Zeugen, von denen nur der Titel des ersten erhalten ist.) Vom Aufbau bietet sich als direkte Parallele BM 90829 (= *BBS* 4) an (s.o. Anm. 13).

30. Vgl. dafür die Belege CAD K: 543 ff. s.v. *kunukku*. Brinkman teilt diese Übersetzung „sealed document“, stellt jedoch fest, dass *kunukku* gewöhnlich das Siegel und erst sekundär die gesiegelte Urkunde meint. Vgl. dazu J. A. Brinkman, *RA* 61 (s.o. Anm. 19), 72. Eine Beobachtung die m.E. für die Kudurru nicht haltbar ist, in denen beide Bedeutungen absolut gleichberechtigt nebeneinander stehen. So siegelt der König mit seinem Siegel (^{na4}KIŠIB) (vgl. u.a. Sb 23: I 17 [s.o. Anm. 13], es werden jedoch die Zeugen angeführt, die beim Siegeln der Urkunde (^{na4}KIŠIB) anwesend waren (vgl. u.a. Sb 26: III 16 [s.o. Anm. 14]).

31. Vgl. IM 90585: II 21 f. (s.o. Anm. 17); IM 74651: I 27 (vgl. F. Reshid & C. Wilcke, „Ein „Grenzstein“ aus dem ersten (?) Regierungsjahr des Königs Marduk-šāpik-zēri“, *ZA* 65 (1975) 34–62), BM 91000: Rs. VI 30 (= *BBS* 36, vgl. King, *BBS* [s.o. Anm. 13], 120–7).

32. *gabarū* wird in diesem Zusammenhang in den Kudurru zuerst in einem Text aus der Zeit des Meli-Šipak benutzt. Im Kolophon wird der Text „als Kopie dreier gesiegelter Rechtsurkunden“ bezeichnet. BM 90872: VI 26ff. (= *BBS* 3, vgl. King, *BBS* [s.o. Anm. 13], 7–18). Die Rechtsurkunden, die zudem zusammenfassend wiedergegeben werden, bilden nur den juristischen Teil (I 1–V 27), während anschließend ein Schutzpart folgt (V 27–VI 25). Vgl. zu diesem Text S. Paulus, *ZAR* 13 [s.o. Anm. 9], 7 ff.

33. Vgl. dazu „Warwick Kudurru“: II 19 (vgl. o. Anm. 17), VA 5937: Rs. 8’ (vgl. o. Anm. 18), einen Kudurru in Privatbesitz: Rs. 19 (s.o. Anm. 18), CBS 13873 Rs. 4’ (vgl. J. A. Brinkman & M. E. Brinkman, „A Tenth-Century Kudurru Fragment“, *RA* 62 [1972] 91–8), BM 90922 Rs. 26 (= *BBS* 28, vgl. King, *BBS* [s.o. Anm. 13], 104–6), Ashmolean 1933.1101 Rs. III 22’ (s.o. Anm. 18), sowie BM 90887 Rs. 7’.

34. Vgl. dazu BM 92987 (Nebukadnezar I., = *BBS* 24, vgl. King, *BBS* [s.o. Anm. 13], 96–98) Rs. 17 *a-na pi-i ni-is-ḫi šā ṭi-i-ṭi*.

35. Vgl. IM 80908 V 15f. (s.o. Anm. 18).

hen sich beide Aussagen nicht auf die gleiche Vorlage,³⁶ sondern der juristische Part wurde von der gesiegelten Urkunde, der Schutzpart von der Schreibtafel kopiert.

Dafür, dass ^{na4}KIŠIB in den Beischriften spät (frühestens ab Marduk-apla-iddin³⁷) evtl. auch als „Siegel“ verstanden werden konnte, zeigen die seltenen Belege, die nach dem Schema *ina* ^{na4}KIŠIB LUGAL *ša šiprēti* formuliert sind. So lautet das Kolophon eines Kudurru aus der Zeit des Marduk-apla-iddina II. *ina* ^{na4}KIŠIB LUGAL *ša šip-re-e-ti ša la tam-šil u la pa-qa-ri tup-pi bar-mu* „mit dem Siegel des Königs *ša šiprēti*, das ohnegleichen ist, und des Nicht-Vindizierens, sind die Tafeln gesiegelt“.³⁸

Diese Beischrift wurde als Indiz dafür gewertet, dass ein besonderes *šiprētu*-Siegel des Königs existierte, welches mit dem oben erwähnten Siegelzylinder identisch gewesen sei. Daher wurde auch dessen Inschrift ^{na4}KIŠIB *ša šiprēti ša šarri* bereits bei der Erstveröffentlichung durch Delaporte von Thureau-Dangin mit „sceau des messages du roi“ übersetzt.³⁹ Dies deckt sich dabei durchaus mit der Ableitung von *šiprētu* als sogenannten neubabylonischen Plural von *šipirtu* mit der Grundbedeutung „Mitteilung, Anweisung, Brief“.⁴⁰ Daraus hat Charpin dann gefolgert, dass der babylonische König, ebenso wie Zimrī-Līm von Mari, über zwei Typen von Siegeln verfügte: Ein Siegel für den täglichen Gebrauch, von dem mehrere Kopien existierten, und ein weiteres, das zum Siegeln der Korrespondenz diente und mit *ša šiprēti* bezeichnet wurde. Letzteres Siegel sei das wichtigere gewesen und daher auch im juristischen Kontext verwendet worden.⁴¹

Derartige Duplikate von königlichen Siegeln sind auch in Ugarit, bei den Hethitern und in Assyrien nicht unbekannt. Jedoch ist festzustellen, dass auch auf den offiziellen Dokumenten, für die eigentlich nach Charpin nur das königliche Siegel in Frage kommt, verschiedene Siegel zum Einsatz kamen.⁴² Juristisch gesehen

36. Gegen J. A. Brinkman & St. Dalley, ZA 78 (s.o. Anm. 18), 92 Anm. 70 „this is almost certainly hendiadys“.

37. Vgl. dazu evtl. BM 90887 Rs. 7' (s.o. Anm. 18). Jedoch ist dort lediglich *ina* ^{na4}KIŠIB LUGAL *ša šip-re-e-ti* zu lesen, was auch als „auf einer gesiegelten Tafel des Königs *ša šiprētu*“ interpretiert werden kann.

38. Vgl. VA 2663 V 48ff. (s.o. Anm. 22).

39. Vgl. dazu L. Delaporte (s.o. Anm. 19), 709.

40. So auch B. Kienast, AOS 67 (s.o. Anm. 18), 168; J. A. Brinkman & St. Dalley, ZA 78 (s.o. Anm. 18), 92 Anm. 70 mit einer Auflistung von Schreibvarianten, die diese Auffassung stützen, D. Charpin, RA 96 (s.o. Anm. 25), 180 und AHw: 1244 f., wo die entsprechenden Belege unter *šipirtu(m)* aufgelistet sind. Lediglich CAD Š₃ trennt zwischen *šipirtu* A, für das jedoch nur die Pluralformen *šiprātu* und *šipirētu* akzeptiert werden (vgl. 65ff.), und *šiprētu*, das als eigenständiges Lemma (vgl. 72f.) mit der Bedeutung „chancery, official archive“ – eine Einrichtung, die außerhalb der hier belegten Stellen nicht vorkommt –, geführt wird. Seltsam mutet die Beschreibung im CAD an, „*šiprētu* has a collective nuance and indicates an agency that produced and housed official copies of administrative records or a collection of such copies“. Folgt man dieser Definition, wären die Kudurru-Texte nicht von den Originalurkunden, sondern von Kanzleikopien kopiert worden. So wird die vorliegende Übersetzung von J. A. Brinkman & St. Dalley, ZA 78 (s.o. Anm. 18), 92 Anm. 70 zu Recht abgelehnt.

41. Vgl. D. Charpin, RA 96 (s.o. Anm. 25), 180 f. Die von B. André-Salvini, ed., *Babylone* (s.o. Anm. 19) 222 angegebene Übersetzung „sceau des messagers du roi“ ist abzulehnen, da dann nicht *šiprēti*, sondern *mār šipri* o.ä. zu erwarten wäre.

42. In Ugarit kommt neben dem sogenannten „dynastischen Siegel“ eine „Kopie“ dieses Siegels zum Einsatz, vgl. dazu ausführlich I. Márquez Rowe, AOAT 335 (s.o. Anm. 7), 184, besonders 185 „in view of the use of both seals, the replica was obviously not made to take over the official duties of the original“. In Assyrien kamen auf Urkunden desselben Typs unter demselben König verschiedene „Königssiegel“ zum Einsatz, vgl. dazu die Untersuchungen von S. Herbordt, SAAS 1 (s.o. Anm. 6); 123 ff. Zur Problematik der hethitischen Königssiegel, besonders der sogenannten „anonymen Tabarnasiegel“, vgl. H. Otten, „Das

macht die legale Existenz von nahezu identischen Siegeln nur dann Sinn, wenn diese Siegel auch gleichberechtigt benutzt werden durften und daher nur einem einzigen Siegel entsprachen.⁴³ Wenn ein „šiprētu-Siegel“ in Babylonien als besonderes und offizielles Königssiegel existiert hat, sollte dies sich jedoch im Sprachgebrauch widerspiegeln. Dazu ist zunächst festzustellen, dass šiprētu nur in den bislang zitierten Kolophonen, jedoch nie in jenen Fällen erwähnt wird, wenn im Text selbst eine Handlung mit dem „Königssiegel“ vorgenommen wird. So siegelt Meli-Šipak (1181–1167) „durch den Abdruck seines Siegels“⁴⁴, ebenso Marduk-šāpik-zēri (1081–1069),⁴⁵ während Šamaš-šuma-ukīn (667–648) das „Siegel seines Königtums ohnegleichen und des Nicht-Vindizierens“ verwendete,⁴⁶ obwohl teilweise in den Kolophonen derselben Texte ^{na4}KIŠIB šiprēti verwendet wird.⁴⁷ Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass šiprētu normalerweise dann gebraucht wird, wenn die „gesiegelte Urkunde“ gemeint ist, jedoch nicht, wenn es um das Siegel als solches geht.⁴⁸

Diese Feststellung deckt sich auch mit den sonstigen Belegen für šiprētu:⁴⁹ In der Kopie einer Freistellung der Stadt Ša-ušur-Adad durch Bēl-ibni (702–700) heißt es: „Eine Tafel (^{im}DUB) šī-pir-e-tú <der Freistellung> der Stadt Ša-ušur-Adad hat König 'Bēl'-'ibni' geschrieben“.⁵⁰ In einer Urkunde aus dem 18. Jahr des Kandalānu (647–627) werden Pfründe von einer Familie zunächst verkauft, anschließend zurückgekauft. Die Beschreibung der Pfründe wird dabei abgeschlossen durch den

Siegel des hethitischen Großkönigs Taḫurwaili,“ *MDOG* 103 (1971) 59–68; D. F. Easton, „Hittite Land Donations and Tabarna Seals“, *JCS* 33 (1981) 3–43, O. Carruba, „Zur Datierung der ältesten Schenkungsurkunden und der anonymen Tabarna-Siegel“, *IstMitt.* 43 (1993) 71–85 und vgl. G. Wilhelm, *AoF* 32 (s. o. Anm. 7) 272–5.

43. Für eine „illegale“ Kopie des Königssiegels von Ugarit vgl. den auch den von Charpin zitierten Text RS 16.249 (= PRU III, 96–98 und Planche LXXIV). Vgl. dazu S. Lackenbacher, *Textes akkadiens d'Ugarit* (LAPO 20; Paris: Les Éditions du Cerf, 2002) 226–7.

44. Vgl. Sb 23 I 17 und VIII 21 (vgl. o. Anm. 13).

45. Vgl. IM 74651 (s.o. Anm. 32) (I 13) ù a-na paq-'ri' la ra-še-e (14) bi-rim ^{na4}KIŠIB-šu a-na u₄-mi ša-ti i-zib-šu.

46. Vgl. dazu VA 3614 (s.o. Anm. 22) (II 7) ina ^{na4}[KIŠIB' [LUGAL]^{ti}-šú (II 8) šá la tam-'ši'-li 'ik'-nu-uk-ma; BM 87220 (s.o. Anm. 14) Rs. 30 [ina' ^{na4}KIŠIB LUGAL^{ti}-šú šá la tam-'ši'-li ù la pa-qa-ra ik-nu-'uk'-ma und BM 77612/77611 (s.o. Anm. 8) 4' ina ^{na4}KIŠIB LUGAL^{ti}-šú šá la tam-[šī-li . . .]. Der Gebrauch von „Siegel seines Königtums“ anstelle von „seinem Siegel“ könnte auf ein dynastisches Siegel hindeuten. Auf jeden Fall ist hier ein assyrischer Einfluss erkennbar, vgl. dazu, dass auch Assurbanipal mit dem Siegel seines Königtums siegelt: K 2729 (= *ADD* 646, vgl. L. Kataja & R. Whiting, *SAA* 12 [s. o. Anm. 7], 27) Vs. 27 ina un-qí LUGAL-ti-ja [ak-n]u-uk, ebenso Sargon II: K. 2075+ (= *ADD* 650+, vgl. L. Kataja & R. Whiting, *SAA* 12, 37) (Rs. 17) ina ^{na4}KIŠIB LUGAL^{ti}-šú (18) šá la šu-un-né-e ik-nu-uk-ma. Dafür dass das Siegelbild des Šamaš-šuma-ukīn eine babylonische Variante des assyrischen dynastischen Königssiegels ist, vgl. u.a. R. Da Riva & E. Frahm, *AfO* 46/47 (s.o. Anm. 8), 168 ff.

47. Vgl. dazu für Marduk-šāpik-zēri IM 74651: I 27 (s.o. Anm. 32). Für Šamaš-šuma-ukīn VA 3614 II 28 (s.o. Anm. 22). Die Aussage von R. Da Riva & E. Frahm, *AfO* 46/47 (s.o. Anm. 8), 167, dass šiprētu unter diesem König nicht verwendet wurde, ist nicht haltbar, da die Stelle nach Kollation eindeutig ist.

48. Die einzige Ausnahme ist wahrscheinlich die oben zitierte Stelle aus dem Text des Marduk-apladdina II., jedoch wird auch hier šiprētu im Kolophon benutzt. Wahrscheinlich wurde ^{na4}KIŠIB LUGAL ša šiprēti als feststehender Ausdruck verstanden und deshalb wie üblich im Kolophon verwendet, obwohl eigentlich das königliche Siegel gemeint war.

49. Vgl. dazu die Belege bei B. Kienast, *AOS* 67 (s. o. Anm. 18), 172–174 und CAD Š₃: 72 f. s.v. šiprētu.

50. Collection Lord Binning 1: (Vs. 18') (^{im}DUB) šī-pir-e-tú šá za-ku-ti <šá> URUURU.⁴ISKUR (19') LUGAL 'EN.DÜ' 'iš'-tur-ma. Vgl. zu diesem Text C. B. F. Walker & S. N. Kramer, „Cuneiform Tablets in the Collection of Lord Binning“, *Iraq* 44 (1982) 71–6 und G. Frame, *RIMB* 2 (s. o. Anm. 6), 157–9, Nr. B. 6.26.1. Wegen der Zeichenreste ist eine Lesung (18') (^{im}DUB) 'na4KIŠIB' vorzuziehen. Auch der Kolophon in 35' ist interessant: [^{im}DUB] šī-pir-e-ti šá LUGAL [. .].

Zusatz, dass “die auf der gesiegelten Urkunde (^{na4}KIŠIB) *ši-pi-re-e-ti* des Nabû-zêru-lišir (Filiation) geschrieben sind”.⁵¹ Über den Kauf wird eine *apiltu*-Urkunde ausgestellt, diese wird nach dem Rückkauf zusammen mit der *šiprêtu*-Urkunde zurückgegeben.⁵² Die hier erwähnte *šiprêtu*-Urkunde dürfte den königlichen Urkunden über derartige Pfründenvergaben entsprechen, wie sie auf den Kudurrus überliefert sind.⁵³ Die Belege zeigen eindeutig, dass ^{na4}KIŠIB *šiprêti* eine Urkundenform und kein besonderes Siegel ist. Auch die von Thureau-Dangin und Charpin vertretene Übersetzung von *šiprêtu* mit “Briefen” macht in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Daher sollen nun weitere Übersetzungsvorschläge betrachtet werden.

B. Kienast übersetzt *šiprêtu* mit „Zuweisungen“, was von Slanski als “allocations” übernommen wird,⁵⁴ während Brinkman in seiner Übersetzung “sealed official royal document” *šiprêtu* nur durch “official (document)” wiedergibt.⁵⁵ Beide Vorschläge sind relativ weit von der oben erwähnten Grundbedeutung von *šipirtu* “Mitteilung, Anweisung, Brief” entfernt. Kienasts Ansatz ist jedoch insofern vielversprechend, als er mit “Zuweisung” einen Ausdruck findet, der die juristischen Vorgänge, wie “Schenkung”, “Bestätigung”, “Pfründenvergabe” und “Freistellung”, zusammenfasst. Trotzdem zeigt gerade ein Beleg wie ^{im}DUB¹ *ši-pir-e-tú šá za-ku-ti* “Tafel¹ der *šiprêtu* der Freistellungen”,⁵⁶ dass *šiprêtu* mehr beinhalten muss, als eine Zusammenfassung dieser Ausdrücke. Die Singular-Form *šipirtu* wird in mittelbabylonischen Texten immer dann verwendet, wenn Anweisungen des Königs an Beamte gegeben werden,⁵⁷ ein Zusammenhang, der auch für die Rechtsvorgänge in den Kudurrus vorliegt. Während der juristische Vorgang, also die Verleihung oder Bestätigung, zentral am Hof des Königs, also meistens in Babylon stattfand,⁵⁸ oblag die Ausführung der Schenkung oder Freistellung den lokalen Autoritäten, die auch

51. YBC 11389 (Vs. 7) *šá* (Var. Ash. 1924.485 *ina*) ^{na4}KIŠIB *ši-pi-re-ti šá* ^{md}AG.NUMUN.SI.SÁ (8) (Filiation) *šá-tir-ru-ma*. Vgl. zu dem Text M. deJong Ellis, “Neo-Babylonian Texts in the Yale Babylonian Collection”, *JCS* 36 (1984) 54–5 Nr. 19 mit Dublikaat Ash, 1924.485 = G. J. P. McEwan, *Late Babylonian Texts in the Ashmolean Museum* (OECT 10; Oxford: Clarendon Press, 1984) Nr. 398.

52. Vgl. dazu YBC 11389 (18) *u* ⁿⁱDU ^{na4}KIŠIB (19) *šá ina* ŠU^{II} ^{ma}BA^{sa} ^dAMAR.UTU *ik-nu-ku u* ^{na4}KIŠIB *ši-pi-re-ti* (20) *šá* ^{md}AG.NUMUN.SI.SÁ *ú-tir-ma* (18) und Kudurru (= Käufer) hat die gesiegelte Urkunde (= ^{na4}*a-pil-tu*₄, vgl. Vs. 12) (19), die Iqīša-Marduk (= Verkäufer der Pfründe und Sohn des Nabû-zêru-lišir) und die gesiegelte Urkunde *ša šiprêti* des Nabû-zêru-lišir zurückgegeben.

53. Die erste derartige Vergabe stammt von Nabû-apla-iddina (BM 91000 = *BBS* 36 [s.o. Anm. 13] mit *šiprêtu*-Kolophon in Rs. VI 30f.), vgl. außerdem AO 6684 (Marduk-zākir-šumi I., vgl. F. Thureau-Dangin, “Un acte de donation de Marduk-zākir-šumi”, *RA* 16 [1919] 117–56), VA 3031 (Nabû-šuma-iškun. Die Pfründe werden jedoch durch die Götter Nanāja und Mār-bīti vergeben, vgl. A. Ungnad, VS 1 [s.o. Anm. 22], Nr. 36), BM 40548 (= *BBS* 35, Marduk-apla-iddina II., vgl. L. W. King, *BBS* [s.o. Anm. 13], 116–9), VA 3614 (Šamaš-šuma-ukīn [vgl. o. Anm. 22], mit *šiprêtu*-Vermerk in II 28), sowie die Tafel BM 77612/77611 (ebenfalls Šamaš-šuma-ukīn [vgl. o. Anm. 8]), sowie den undatierten Text VA 211 (vgl. A. Ungnad, VS 1, Nr. 57).

54. Vgl. B. Kienast, AOS 67 (s.o. Anm. 18), 168–70 und K. Slanski, *The Babylonian Entitlement* (s.o. Anm. 10), 121–2.

55. Vgl. J. A. Brinkman & St. Dalley, *ZA* 78 (s.o. Anm. 18), 92, während J. A. Brinkman, *RA* 61 (s.o. Anm. 19), 72 1967 noch die Übersetzung “the king’s sealed document of administration” bevorzugte.

56. Vgl. o. Anm. 51.

57. Vgl. die Belege CAD Š₃: 65 ff. s.v. *šipirtu*. Vgl. auch J. Aro, *Glossar zu den mittelbabylonischen Briefen* (StOr 22; Helsinki: Societas Orientalis Fennica, 1957) 105.

58. Sind Ortsangaben erhalten, so wird sehr häufig Babylon genannt, so u.a. in BM 90938 Rs. 17 (= *BBS* 25, vgl. King, *BBS* [s.o. Anm. 13], 98–9), IM 74651: I 27 (vgl. o. Anm. 32), BM 103215 (= *BBS* 26, vgl. King, *BBS*, 99–101), Kudurru aus Privatbesitz: Rs. 17 (vgl. o. Anm. 18), BM 90922: Rs. 25 (vgl. o. Anm. 34), BM 91000: Rs. VI 27 (= *BBS* 36, s.o. Anm. 13), AO 6684: Rs. IV 16 (s.o. Anm. 54), sowie VA 2663 V 17 (s. o. Anm. 22). Daneben sind zweimal Opis (IM 90585: II 18 [vgl. o. Anm. 17], VA 5937: Rs. 6' [vgl. o. Anm. 18]) sowie einige andere Städte belegt.

direkt davon betroffen waren.⁵⁹ Besonders deutlich wird dies in einem Kudurru aus der Zeit Nebukadnezars I. (1125–1104), wonach der König den lokalen Gouverneur beauftragt, die Schenkung auszuführen.⁶⁰ Auch die Vermessung, die natürlich vor Ort stattfand, wurde damit eingeleitet, dass der König Beamte schickte (*šapāru*).⁶¹ Das verschenkte Land selbst wird an einer Stelle als A.ŠA *še-pir-ti* "Land der Anweisung", also Land, für das der König eine Anweisung getroffen hatte, bezeichnet.⁶² Was liegt daher näher, als die Tafeln, die den königlichen Bescheid über die Schenkung, Freistellung oder Pfründengabe enthielten, als "Gesiegelte Urkunde des Königs über die Anweisungen", also ^{na4}KIŠIB LUGAL *ša šiprēti* zu bezeichnen.⁶³ Dies kann auch erklären, warum der Terminus bislang nur bei königlichen Schenkungen belegt ist, da nur hier der räumliche Unterschied zwischen Ort der Vergabe und Ort des Vollzugs relevant ist und eine dritte Partei in Form von Beamten, Beauftragten etc. eingeschaltet wird. Dies ist bei privaten Schenkungen und Rechtsvorgängen, jedoch auch bei Pfründenvergaben die durch die "Götter" getätigt wurden, nicht der Fall, so z.B. auf einem Kudurru, in dem Pfründe aus dem Haushalt der Götter Nanāja und Mār-bīti vergeben werden: Das betreffende Dokument wird lediglich als "gesiegelte Urkunde der Nanāja und des Mār-bīti des Nicht-Vindizierens" bezeichnet, ohne dass *ša šiprēti* verwendet wird.⁶⁴

Doch wie erklärt sich dann die Inschrift des erwähnten Siegelzylinders ^{na4}KIŠIB *ša šiprēti ša LUGAL*, die man parallel zu den Kudurru-Inschriften dann "gesiegelte Urkunde der Anweisungen des Königs" lesen müsste? Dies erscheint für ein Siegel unmöglich. Betrachtet man den Zylinder jedoch genauer (vgl. Abb. oben), so fal-

59. Vgl. dazu S. Paulus, Babel und Bibel 4 (s. o. Anm. 11).

60. Vgl. „Hinke-Kudurru“: II20ff. (s.o. Anm. 28). Ebenso in einem Kudurru in Privatbesitz (Marduk-aḫḫē-erība, vgl. H. V. Hilprecht, *Old Babylonian Inscriptions Chiefly from Nippur* [BE 1,2; Philadelphia: Department of Archaeology, University of Pennsylvania, 1896] Nr. 149; dazu zuletzt N. Heeßel, "Zu dem verschollenen Kudurru des Marduk-aḫḫē-erība", *BaM* 36 [2005] 225–33) I 14 ff.

61. Vgl. dazu Sb 22: I 28ff. (Meli-Šipak, vgl. V. Scheil, ed., *Textes Élamites-Sémitiques* [MDP 2; Paris: Ernest Leroux, 1900] 99–111), Sb 26: II 9ff. (Marduk-apla-iddina I., vgl. o. Anm. 14), Sb 33: I 16' (Marduk-apla-iddina I., vgl. V. Scheil, MDP 6 [s.o. Anm. 14], 39–41), BM 92987 Rs. 2 (Nebukadnezar I., s.o. Anm. 35), BM 103215 Rs. 7 (Adad-apla-iddina, s. o. Anm. 59),

62. BM 92987 (Nebukadnezar I., vgl. o. Anm. 35) (Vs. 15) *ù 1'30;0.0 ŠE.NUMUN A.ŠA še-pir-ti* ⁴AG.NI.DÜ.ÜRÜ LUGAL (Vs. 16) *ik-nu-'uk'-'ma'* "und über 130 GUR "Saatgut", Land der Anweisung, hat Nabû-kudurri-ušur, der König, eine gesiegelte Urkunde ausgestellt". Eine Lesung von *še-liḫ-ti* statt *še-pir-tu*, wie sie CAD Š₃: 68 s.v. *šipirtu* A, vorschlägt, ist abzulehnen, weil *šiliḫtu* zwar als Flurname belegt ist – vgl. CAD Š₂: 443 s.v. *šiliḫtu* A – jedoch wohl kaum als zusammenfassende Bezeichnung für 5 Grundstücke in verschiedenen Provinzen dienen kann; vgl. dazu die Lagebeschreibungen im betreffenden Text Vs. 19ff.

63. Der Terminus lebt evtl. in dem spätbabylonischen ^{kuš}*šipirtu*/^{kuš}*šipirtu* weiter, das nach CAD Š₃: 66 s.v. *šipirtu* 2a ein "legal document issued by officials authorizing their deputies to act for them" bezeichnet. M. W. Stolper, *Entrepreneurs and Empire, The Murašû Archive, the Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia* (PIHANS 59; Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1985) 159 ff. hat gezeigt, dass die Bezeichnung ^{na4}KIŠIB *u* ^{kuš}*šipirtu* eine gesiegelte, auf Leder geschriebene Urkunde darstellte. Theoretisch könnte dies eine Entsprechung des älteren ^{na4}KIŠIB (LUGAL) *ša šiprēti* sein. Vgl. dazu auch den spätbabylonischen Beleg (Antiochus III.) auf einer Landschenkungsurkunde, den B. Kienast, AOS 67 (s.o. Anm. 18), 174 zitiert.

64. Vgl. VA 3031 (s.o. Anm. 54) Rs. IV (13) ^{na4}KIŠIB ⁴*na-na-a* (14) *u* ⁴A.É *šá la pa-qa-ri*. Die Zeile wird parallel zu den Stellen mit (GABA.RI) ^{na4}KIŠIB LUGAL *ša šiprēti* zwischen dem juristischen Vorgang und dem Schutzpart verwendet. Da GABA.RI fehlt, wäre es theoretisch auch möglich, statt "gesiegelte Urkunde", "Siegel" zu übersetzen, dann wäre jedoch eigentlich eine Pluralform bei ^{na4}KIŠIB zu erwarten.

len zwei entscheidende Dinge auf: Erstens ist der Zylinder achteckig geschnitten,⁶⁵ zweitens ist die Inschrift nicht, wie bei Siegeln üblich spiegelverkehrt angebracht.⁶⁶ Die Form des Zylinders erschwert das Abrollen sehr; hinzu kommt, dass die Inschrift dann auf der Tafel spiegelverkehrt erscheinen würde.⁶⁷ Beides zeigt, dass das Siegel nicht zum Abrollen, schon gar nicht auf königlichen Verfügungen, gedacht war, sondern dass die Inschrift vom Objekt her gelesen werden sollte. Der Zylinder reiht sich damit unter die sogenannten Weih- und Votivsiegel ein.⁶⁸

Die Beischrift erklärt sich dabei durch den Kolophon, der sich unter der Abschrift einer Landschenkung des Gouverneurs des Meerlandes an die Göttin Ušur-amāssu (um 1000⁶⁹) befindet. Dieser lautet: “das, was auf dem Siegelstein (^{na4}KIŠIB) der Halskette der Ušur-amāssu ist”.⁷⁰ Das zeigt, dass Landschenkungen auf Siegelsteine geschrieben werden konnten, die dann von den Göttern sozusagen auf dem Leib getragen werden konnten, was auch zum Schutz der Schenkung beigetragen haben dürfte.

Der Siegelstein ist damit kein anonymes und dynastisches babylonisches Königssiegel, sondern vielmehr neben den Kudurrus ein weiterer Beleg dafür, dass königliche Begünstigungen zum Schutz auf Stein übertragen wurden und im Tempelkontext hinterlegt wurden.

65. Dies geht bereits aus der Beschreibung von L. Delaporte, *Catalogue des Cylindres* II (s.o. Anm. 19), Nr. 709 “prisme à huit arêtes verticales”.

66. Vgl. dazu K. Slanski, ed., *The Babylonian Entitlement* (s.o. Anm. 10) 122.

67. Vgl. dazu die Abrollung in B. André-Salvini, ed., *Babylone* (s.o. Anm. 19) 222.

68. Für weitere Beispiele aus Assyrien und Babylonien siehe K. Watanabe, “Votivsiegel des Pān-Aššur-lāmūr”, *ASJ* 16 (1994) 239–57. Zwei bekannte Beispiele aus Babylonien sind das “Siegel des Adad” (VA Bab 647, Zeit des Asarhaddon) und das “Siegel des Marduk” (VA Bab 646, Zeit des Marduk-zākīr-šumi I.) aus Babylon. Beide “Siegel” sind durch ihre besondere Größe (12,5 bzw. 19,8 cm), das Relief, das nicht vertieft geschnitten ist, und durch die Inschriften, die ebenfalls nicht spiegelverkehrt angebracht sind, nicht zum Abrollen gedacht. Vgl. dazu Photos, Abrollungen und Umzeichnungen bei E. Klengel-Brandt, Nr. 146 “Sceau du dieu Adad” und Nr. 147 “Sceau du dieu Marduk”, in *Babylone* (ed. B. André-Salvini, s.o. Anm. 19), 210. Für die Inschriften und weitere Literatur vgl. G. Frame, *RIMB* 2 (s.o. Anm. 6), Nr. B.6.7.1 und B.6.31.

69. Zur Datierung des Textes vgl. G. Frame, *RIMB* 2 (s.o. Anm. 6), Nr. B.4.0.

70. Vgl. AO 7038 Rs. 5: *ša ina UGU* ^{na4}KIŠIB *ša i-na* ^{na4}GÚ *ša d*ÜR-*a-mat-su*. Vgl. zu diesem Text F. Thureau-Dangin, “Une donation à la déesse Ušur-amātsa d’Uruk”, *RA* 19 (1922) 86–7, G. Frame, *RIMB* 2 (s.o. Anm. 6), Nr. B.4.0, sowie die ausführliche Untersuchung von P.-A. Beaulieu, “A Land Grant on a Cylinder Seal and Assurbanipal’s Babylonian Policy”, in *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni* (ed. S. Graziani; Istituto Orientale Universitario. Series Maior 61,1; Napoli: Istituto Universitario Orientale, 2000) 25–45, der den Text im Zusammenhang mit ähnlichen Formulierungen bringt. Vgl. dazu auch das bereits zitierte Marduksiegel, dessen Inschrift wie folgt endet: (7) ^{na4}KIŠIB ^{na4}ZA.GIN *eb-bi ša ina KÜ.SI* ₂₂ *ĪUŠ.A ki-niš kun-nu-ú* (8) *si-mat GÜ-šu KÜ ú-še-piš-ma* “ein Siegel aus reinem Lapislazuli, das wahrlich mit rotem Gold gefasst ist, zugehörig zu seinem reinen Nacken ließ er herstellen”, vgl. G. Frame, *RIMB* 2: 105.

Marduk and His Enemies: City Rivalries in Southern Mesopotamia

J. A. Scurlock

ELMHURST COLLEGE

Abstract

As the Babylonian Creation Epic tells us, the rise of the god Marduk to the head of the pantheon was the result of a unanimous, if somewhat drunken, decision on the part of the assembly of the gods. However, Neo-Assyrian commentaries to the Babylonian New Year's Festival paint a far less rosy picture, indicating that Marduk became king of the gods by defeating and burning, flaying or dismembering his rival gods Anu, Enlil and Ea. As might be guessed, these battles of gods were reflected in enmity between the cities that served as their seats and, indeed, if undying support for Marduk and Babylon is a sign of Babylonian patriotism, then Anu's Uruk and Enlil's Nippur were no patriots. The inclusion of Akkadian cities that sided with the Assyrians in Nabopolassar and Nebuchadnezzar's campaign of destruction was actually celebrated in the scribal curriculum of the Neo-Babylonian palace school. When, then, Babylon chose to revolt against Xerxes, it is hardly surprising that, as Caroline Waerzeggers has shown, the cities of the south voted with their feet by siding with the Persians.

The Enuma Elish, the Babylonian Creation Epic, was recited every year on the 4th of Nisannu at Babylon in the presence of the god Marduk as part of the Babylonian New Years' Festival. In this poem were described the primordial beginnings "When on high the skies were not yet named." At this point, all that existed were Apsu (the sweet waters now under the earth) and Tiamat personifying the sea. As children were born to this cosmic couple, they had nowhere to go, and eventually Apsu decided to kill them. The gods, however, were warned by Tiamat and their leader Ea instead slew Apsu. Later, Tiamat regretted the death of her spouse and took a lover, Qingu, also creating a series of hideous monsters. The gods were at a loss what to do but the young Marduk volunteered to save the day. Using the winds as weapons, he defeated and killed Tiamat and created the visible heavens and earth from her corpse. Furthermore, as the epic tells us, the rise of Marduk, this local boy made good, to the head of the pantheon was the result of a unanimous, if somewhat drunken, decision on the part of the assembly of the gods. Of course, the Tiamat crisis was at least partially provoked by a childish Marduk amusing himself, literally, by making waves. And it was a bit petty of the god to insist on being made King as his price, to be paid in advance, for defeating the monster.¹ However, these were minor details which could easily be overlooked. Or could they?

1. See S. Dalley, *Myths from Mesopotamia* (Oxford: Oxford University Press, 1989) 228–77.

It is now generally believed that Marduk was a minor upstart until the time of Nebuchadnezzar I. Before that, Enlil of Nippur had been the undisputed King of the Gods and possessor of the precious Tablet of Destinies which, according to the *Enuma Elish*, were given to Qingu by Tiamat and wrested from him by Marduk, their current possessor.² That is, however, what was said at Babylon. Nippur's version of events was that the Tablet of Destinies belonging to Enlil were indeed stolen but by the Anzu bird, a lion-headed eagle, while the former was bathing. Subsequently, however, the Tablets were heroically rescued by Enlil's son Ninurta, and the Anzu bird ended up in the trophy case.³ Uruk's answer to both these claims of divine supremacy took the form of a Sumerian legend which recounts how the goddess Inanna (Ištar) stole the ME's or laws of nature and culture from Enki (Ea) of Eridu by getting him roaring drunk, loading them onto the Boat of Heaven and, braving sea monsters, sailing them to Uruk for her father, the sky-god Anu.⁴ One might guess that these transfers of power between gods and their cities might not go unremembered but, in fact, there are traces of theomachy in what might appear to be the most unlikely of sources.

The Assyrians regarded their god Aššur as the Assyrian Enlil and borrowed extensively from the cult at Nippur and other southern cities for their own religious celebrations, including a version of the Babylonian New Year's Festival. The view from Assyria, supported by the text of the *Enuma Eliš*, was that Marduk did all of his manly deeds and received all of his honors, with the advice and consent of his great grandfather Anšar, who was none other than Aššur in disguise.⁵ Since these rites were borrowed and not native to Assyria, a certain amount of explication was required to ensure that the king, who was also high priest, understood what was supposed to be happening in the course of the rituals which he had to perform. Of the resulting cultic commentaries, enough survives to indicate that Making Marduk Monarch was less Primitive Democracy than Golden Bough.

The extreme level of violence noted in cultic commentaries vis à vis Tiamat is fully supported by the *Enuma Eliš*.⁶ But Tiamat and her partners in crime were by no means the only divinities to have met an unhappy end at the hands of Marduk during the course of the typical year. The rites of Egašankalamma borrowed, with modifications, from rites performed at Nippur in Tašritu reveal that Marduk's own father Ea was sent down to the Abzu, Enlil consigned to the Netherworld and the constellation of Orion died red with Anu's blood.⁷ Later on the 26th something else

2. Dalley, *Myths*, 238, 240, 246, 248, 254, 257.

3. Dalley, *Myths*, 203–27.

4. S. N. Kramer, "Mythology of Sumer and Akkad", in *Mythologies of the Ancient World* (ed. S. N. Kramer, New York: Doubleday, 1961) 115–7.

5. Dalley, *Myths*, 233, 239, 241–4, 247, 249, 254, 257, 264, 266.

6. "He shot an arrow which pierced her belly, split her down the middle and slit her heart . . . The lord trampled the lower part of Tiamat, with his unsparing mace smashed her skull, severed the arteries of her blood, and made the North Wind carry it off as good news . . . He sliced her in half like a fish for drying". See Dalley, *Myths*, 253–5.

7. "The [bread] which one prepares is Ea, whom Bel pushed away from his breast, sending [him] down to the Abzu. . . . The *kurgarrû* and chariotman, who w[ash] each other in water—the chariotman is Bel, the *asinnu* is Enlil, when Bel consigned Enlil to the Netherworld. The cup which is prepared for you is the cup of Aššur because Bel went and defeated Anu, pulled away [his hide] and assigned his corpse to the Anunnaki, (saying) 'Anu is overpowered along with you!' Having flayed his hide, and having clothed Orion with his blood, he [stood] upon the cut-off head of Anu. The bread which one prepares is Ea (whom) he overpowered" (A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (SAA 3; Helsinki: Helsinki University Press, 1989) no. 38: 8, 14–23).

terrible happened to Anu, which justified this day's grim sobriquet of "day of the screaming."⁸ As if Anu had not been mistreated enough, the Assyrian Šabaṭu festival commemorated yet another slaughter of Anu by Bel as we know from its own commentary, which has Qingu being thrown from a roof, the eyes of the Enlils being torn out and Anu having his neck slashed, his head cut off and his hide flayed after which a cool and collected Marduk did a bit of much needed wash up before donning the royal garb and sitting on the throne of kingship.⁹

Far from being scout leader of the merry divine assembly, Marduk was the archtypical bully. As is clear from Babylonian cult inventories, there were no less than seven statues of Marduk made from differing types of stone and bearing distinctive names of which six were set up in a position of honor on daises facing the gateways of temples or shrines belonging to other gods, completely blocking the worshipers' view of the divinity who should theoretically have been the recipient of sacrifice in the temple or shrine in question. It should surprise no one that the gods so "honored" were his father Ea, Ninurta and his father Enlil of Nippur and Ištar of Uruk.¹⁰

As we have already hinted, these battles of gods were reflected in enmity between the cities that served as their seats and, indeed, if undying support for Marduk and Babylon is a sign of Babylonian patriotism, then Anu's Uruk and Enlil's Nippur were no patriots. Nippur was generally pro-Assyrian during the reigns of Tiglath-pileser III, Shalmanesar V and Sargon II, and was one of the few Babylonian cities to side with Sennacherib against Nergal-ušeziḫ of Babylon¹¹ but was curiously hostile to Assyria during the reign of Babylon-loving Esarhaddon.¹² Not only were a whole series of governors (*šandabakku*) cashiered,¹³ but one of them of was executed by the Assyrian king.

Also executed was the leader of Bit-Dakkuri, one Šamaš-ibni. The latter was done in for opposing the rebuilding of Babylon which required his tribe to return lands to which they had helped themselves while the erstwhile capital lay in ruins.¹⁴ As for Nippur, we know from one of the letters preserved in Assyrian palace archives that they all but refused to send workmen to help in reconstruction efforts. "Nippur is an ancestral house and a temple of the [great] gods [of heaven and ea]rth. It is not summoned for state service and it [does not pay] tribute. . . . It is the eternal city of Enlil, the lord of all the lands, the organizer of heaven and earth. . . . If the lord of kings wants to rebuild Babylon . . . [Nippur] like Babylon is a destroyed sanctuary . . . May the lord of kings attend to [Nippur] in the same way as to Babylon. The well known tablet, 'If a king does not h[eed] justice' [s]ays: 'Be it a king, a canal inspector, an overseer, or an [administrator, who] puts state service [on Si]ppar, Nippur and Babylon, and [imposes] compulsory labor on the houses of

8. Livingstone, *Court Poetry* no. 38 r. 4.

9. Livingstone, *Court Poetry* no. 40.

10. A. R. George, "Marduk and the cult of the gods of Nippur at Babylon," *Or* 66 (1997) 65–70; cf. V. Hurowitz, "Reading a Votive Inscription: Simbar-Shipak and the Ellification of Marduk," *RA* 91 (1997) 39–47 (Marduk's appropriation of Enlil's throne).

11. S. W. Cole, *Nippur in Late Assyrian Times c. 755–612 BC* (SAAS 4; Helsinki: Helsinki University Press, 1996) 73–4, cf. G. Frame, *Rulers of Babylonia from the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination* (RIMB 2; Toronto: University of Toronto Press, 1995) 161.

12. *RLA* IX 544–545; Cole, *Nippur*, 75; G. Frame, *Babylonia 689–627 BC: A Political History* (PIHANS 69; Istanbul: Nederlands Historisch-archaeologisch Instituut, 1992) 101.

13. Frame, *Babylonia*, 83–4.

14. Frame, *Babylonia*, 79–80.

these gods, [the]se great gods will become angry and not enter their chapels.' It will happen. The king my lord] should inquire and let them bring the tablet and read it in the king's presence."¹⁵

Extensive building on the city's ancient shrines only partly assuaged ruffled feathers. Nippur was also restive under Aššurbanipal, who had the sons of a deceased *šandabakku* grind their fathers' bones in a mortar in exasperation. More constructively, the Assyrian king assumed direct control of Nippur, allowed its citizens to appeal to him directly in legal matters, refaced the ziggurat with baked brick, brought the city to its largest extent since the Ur III period, and seems finally to have won them over.¹⁶ Nippur was still dating to Sin-šar-iškun as of 620 BCE, and the first attested dating to Nabopolassar is not until 607.¹⁷

Uruk sided with Nergal-ušeziḫ against Sennacherib but was staunchly pro Aššurbanipal,¹⁸ even supporting the lost cause of Assyria until 619 BCE. The reason for this loyalty was again essentially theological involving conflicting claims to a statue of the goddess Nanaya whom the people of Uruk understood to be a byform of Ištar of Uruk but who was also claimed by Babylon and Elam.

To make a long story short,¹⁹ Babylon stole Nanaya from Uruk as a secondary wife for Nabû of Borsippa, son of Marduk of Babylon. God and goddess were duly married in the Esagila after which she was expected to stay in her father-in-law's house. Uruk was none too pleased with this arrangement, but settled for a substitute replacement statue. The Babylonians perhaps got what they deserved when the purloined original statue was carried off by the Elamites and she remained in Elam until Aššurbanipal who, in the diplomatic coup of the century, rewarded Uruk for its loyalty by rescuing Nanaya from Elam and returning her with honors to Uruk. Unfortunately when, in his accession year, Nabopolassar found himself in the unenviable position of doing the miraculous and defeating Assyria with precious little assistance from the old population centers of Babylonia, and saw fit to enlist Elamite help,²⁰ the price for that help, as we know from the Babylonian chronicle, was that Nanaya was to return to Elam. It was not until the reigns of Seleucus I (305–281 BCE) and Antiochus I (280–261 BCE), according to their own account, that the people of Uruk finally managed to recover even the contents of tablets detailing the rites of Ištar and Anu which were simultaneously "plundered" by Nabopolassar.²¹

Nor was Uruk the only unpatriotic exception to Babylonian nationalism. In the words of Nabonidus, describing the fall of Assyria at the hands of the Babylonians and their Medean allies: "(Marduk) provided him (Nabopolassar) with helpers . . . (And) he (the king of the Umman-manda) swept on like a flood storm . . . avenging Babylon in retaliation. The king of the Umman-manda . . . demolished the sanctuaries of all the gods of Subartu (Assyria). He also demolished the towns within the

15. F. Reynolds, *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon* (SAA 18; Helsinki: Helsinki University Press, 2003) no. 124 (CT 54 212): 9-r. 7.

16. Cole, *Nippur*, 74, 76–80.

17. Cole, *Nippur*, 80.

18. Frame, *Babylonia*, 157.

19. For details, see J. A. Scurlock, "Whose Truth and Whose Justice?: The Uruk and Other Late Akkadian Prophecies re-Visited" in *Orientalism, Assyriology and the Bible* (ed. S. W. Holloway; Hebrew Bible Monographs 10; Sheffield: Phoenix Press, 2006) 449–67.

20. On this point, see also *Elam: Surveys of Political History and Archaeology*, (ed. E. Carter & M. W. Stolper; Berkeley: University of California, 1984) 53.

21. See P. A. Beaulieu, "The Historical Background of the Uruk Prophecy" in *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo* (Bethesda, MD: CDL, 1993) 47.

territory of Akkad (Babylonia) which were hostile to the king of Akkad and had not come to his assistance (in fighting Assyria). None of their cult centers did he omit, laying waste their towns worse than a flood storm".²² Nabonidus may have shifted blame from Nabopolassar to the Medes, but in either case, it was Marduk who sanctioned the destruction.

What was more, Marduk had to give specific permission before any of these destroyed temples could be rebuilt.²³ Was it not Marduk's responsibility to see to the construction and provisioning of all the gods' shrines?²⁴ And did not the Enūma eliš give Marduk the explicit right to eliminate any god who opposed him? *be-lum šá tak-lu-ka na-piš-ta-šu gi-mil-ma u DINGIR šá lem-né-e-ti i-ḫu-zu tu-bu-uk nap-šat-su*: "Lord, he who trusts in you—spare his life but the god who embraces evil deeds—pour out his life".²⁵

The inclusion of Akkadian cities that sided with the Assyrians in the destruction was actually celebrated in the scribal curriculum of the Neo-Babylonian palace school. As is pointed out by Paul Alain Beaulieu, there were five canonical texts in the curriculum, which represent the sum total of those relating directly to kingship.²⁶ Of these, three, The Weidner Chronicle, The Cuthean Legend of Naram-Sîn and the Letter of Samsuiluna to Enlil-nadin-šumi, would, given their subject matter, have served to justify the destruction of cult centers in Akkad which had not supported Marduk in his campaign of revenge against Assyria or indeed which had not followed Marduk's lead on any other subject.

The struggles of the Akkadian Sargonids, the Gutian invasions, the defeat of the Gutians and the downfall of the Ur III dynasty came as punishment, according to the Weidner Chronicle, for the most trivial violation of privileges claimed by the Esagila in Babylon, namely the "right" to be offered fish before any other god got a share.²⁷ As for Samsuiluna, he is supposed to have sent a letter chastising the priests of the cult centers of Akkad for "lying, committing abominations, desecrating the rites of their gods and altering divine commands", that is, not following Marduk's desires in every particular, the failure to respond to which was presumably

22. The Eḫulḫul inscription, apud M. Liverani, "The fall of the Assyrian empire: ancient and modern interpretations" in *Empires: Perspectives from Archaeology and History* (ed. S. E. Alcock et al.; Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 390.

23. See, for example, P. A. Beaulieu, "Nebuchadnezzar II's Restoration of the Ebabbar Temple in Larsa (2.122)" in *Context of Scripture*, vol. 2 (ed. W. W. Hallo & K. L. Younger; Leiden: Brill, 2000) 309 i 7–ii 11. Aššur was also imagined as giving permission for the rebuilding of cult centers but, pro forma, it was the divine assembly including the gods whose shrines had been destroyed that had the final say in the matter. See Livingstone, *Court Poetry* no. 44 r. 19–24.

24. *Enūma eliš* IV 11–12; VI 107–118 (P. Talon, *Enūma Eliš* [SAACT 4; Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005] 51, 66–7).

25. *Enūma eliš* IV 17–18 (Talon, *Enūma Eliš*, 51).

26. As Beaulieu notes, the view of kingship presented in these texts is not the normal Mesopotamian concept of social justice (the good shepherd) but about presenting the king "as a religious leader and teacher of wisdom", aka, not David but Josiah. See P. A. Beaulieu, "Nabonidus the Mad King: A Reconsideration of his Steles from Harran and Babylon" in *Representations of Political Power* (ed. M. Heinz & M. H. Feldman; Winona Lake: Eisenbrauns, 2007) 140–2.

27. "The Gutians were unhappy people unaware how to revere the gods, ignorant of the right cultic practices. Utu-hegal, the fisherman, caught a fish at the edge of the sea for an offering. That fish should not be offered to another god until it had been offered to Marduk, but the Guti took the boiled fish from his hand before it was offered, so by his august command, he (Marduk) removed the Guti force from the rule of his land and gave (it) to Utu-hegal". See A. Millard, "The Weidner Chronicle (1.138)" in *Context of Scripture*, vol. 1 (ed. W. W. Hallo & K. L. Younger; Leiden: Brill, 1997) 469.

meant to account for the ignominious end of the Old Babylonian period.²⁸ So much was destroying cult centers part of the “mystique” of Neo-Babylonian kings that, before the king was allowed to resume his throne in the annual Babylonian New Year’s Festival, he was made to swear not to destroy Babylon, command its overthrow, wreck the Esagila Temple or smash Babylon’s walls.²⁹

It would seem that one of the victimized cities, probably Uruk, responded by linking the destruction of Akkadian cult centers by Chaldean monarchs to an alleged murder of Dumuzi by Marduk, which would cast the chief god of Babylon rather in the role of a *gallû* demon.³⁰ This tradition seems to have survived in Harran into the common era in the tradition, cited in early Christian authors, that Tammuz was mourned because he had been murdered by his lord, i.e. Bēl.

Try as they might, Neo-Babylonian kings never managed to accustom the cities of Southern Mesopotamia to dictation of their cultic practices.³¹ When Nabopolassar took away Nanaya, he will certainly have promised the people of Uruk a replacement, and we know that his son Nebuchadnezzar II did indeed make them a new statue. However, the replacement of the old statue of Nanaya, which was going to stay in Elam, with a spanking new statue of “Ištar of Elam” will not have acted as damage control as intended but further have inflamed public opinion in Uruk.³² Moreover, although generous to the temples of Uruk, neo-Babylonian kings expected the Eanna to contribute men and materials for building projects in Babylon such as the royal palace and at their own expense.³³ So much for a king not heeding justice and respecting the exemption of the temple cities of Babylonia from forced labor!

Nabonidus spent most of his reign trying to do damage control, rebuilding those cult centers which yet remained in ruins. He paid special attention to courting his Aramean and Jewish subjects. To please the former, he rebuilt the city of Harran, to the fury of Marduk and Babylon. As for the latter, he may have been considering rebuilding the Temple in Jerusalem, since he allowed offerings to be made to Yahweh in his name.³⁴ If restoration of the Temple was his intent, Nabonidus was superseded by Cyrus, who also completed the return of Assyrian gods to their homes.

Nabonidus also went out of his way to court Babylonian cities destroyed by his predecessors. His attentions to Uruk and Sippar do not seem to have been particularly successful, probably due to the fact that, being strapped for cash to fund his

28. See Beaulieu, “Nabonidus the Mad King,” 142–3.

29. A. Sachs, “Temple Program for the New Year’s Festival in Babylon” in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ed. J. B. Pritchard; Princeton: Princeton University Press, 1969) 334.

30. W. G. Lambert, “A Neo-Babylonian Tammuz Lament,” *JAOS* 103 (1983) 211–15.

31. Babylon did not appreciate this any more than any other city, as may readily be seen from the use made by Cyrus’ propagandists of the alteration of cultic practices issue. See M. Jursa, “The Transition of Babylonia from the Neo-Babylonian Empire to Achaemenid Rule” in *Regime Change in the Ancient Near East and Egypt* (ed. H. Crawford; Oxford: Oxford University Press, 2007) 74–5.

32. See Scurlock, “Whose Truth,” 456–8.

33. See P. A. Beaulieu, “Eanna’s Contribution to the Construction of the North Palace at Babylon” in *Approaching the Babylonian Economy*, (ed. H. D. Baker and M. Jursa; AOAT 330; Münster: Ugarit-Verlag, 2005) 45–73.

34. “We (men of Judah and Jerusalem) send you funds with which you are to procure holocausts, sin offerings, and frankincense, and to prepare cereal offerings; offer these on the altar of the Lord our God and pray for the life of Nebuchadnezzar, king of Babylon, and that of Belshazzar, his son, that their lifetimes may equal the duration of the heavens above the earth; and that the Lord may give us strength, and light to our eyes, that we may live under the protective shadow of Nebuchadnezzar, king of Babylon, and that of Belshazzar, his son, and serve them long, finding favor in their sight” (Baruch 1.10–12).

restoration projects, Nabonidus seems to have intensified the control exerted over temple estates by Neo-Babylonian kings.³⁵ As of his first regnal year at Uruk and in Sippar by the fourth year, huge tracts of temple land were leased out to private speculators who managed them in return for a fixed annual rent, effectively privatizing and outsourcing temple administration.³⁶ By the time of Cyrus's conquest, the staff of the Ebabbar temple in Sippar was, as we know from its records, on the verge of open revolt,³⁷ and Sippar surrendered to the invading Persian forces even before Babylon.³⁸

Cyrus managed the apparently impossible task of being all things to all people, partly by retaining, insofar as was possible, local administrative cadres intact,³⁹ but even he could not create a sense of common purpose in Southern Mesopotamia. When, then, Babylon and Borsippa chose to revolt against Xerxes, it is hardly surprising that, as Caroline Waerzeggers has shown, the cities of the south (Uruk and Ur) voted with their feet by siding with the Persians. The revolt failed, and the result was the suppression of the local governor and the wiping out of the cultic functionary class of Babylon, Borsippa and Sippar (their archives end abruptly and the title deeds have been removed, presumably to aid confiscation).⁴⁰ Uruk and Ur, by contrast not only did not suffer, but the former was rewarded by having the Babylonian cultic personnel of the Eanna imposed upon them by Neo-Babylonian kings replaced with natives of Uruk.⁴¹

This was the last chance for an independent state in Mesopotamia, and a time when all of Southern Mesopotamia needed to pull together against a common foe. What was more, the Persian tax burden was heavy indeed,⁴² and included in addition to a whole host of new taxes⁴³ (which were farmed),⁴⁴ not only food provisions for the capital and forced labor⁴⁵ but also quartering.⁴⁶ Cyrus and Cambyses had also continued the practice of interfering in the cult.⁴⁷ To judge from the fact that contenders to the throne who opposed Darius claimed to be lost sons of Nabonidus,

35. Jursa, "Transition," 74, 76–7.

36. J. MacGinnis, "Fields of Endeavour—Leasing and Releasing the Land of Šamaš," *JEOL* 40 (2006/2007) 91–101; Jursa, "Transition," 83.

37. J. MacGinnis, "A Corvée Gang from the Time of Cyrus," *ZA* 93 (2003) 88–115.

38. A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5; Locust Valley: J. J. Augustin, 1975), no. 7 iii 14–16. For a discussion of this situation in Babylonia, see Jursa, "Transition," 74.

39. Jursa, "Transition," 77–86.

40. C. Waerzeggers, "The Babylonian Revolts Against Xerxes and the 'End of Archives,'" *A/O* 50 (2003/2004) 150–73; H. Baker, "Babylon in 484 BC: The Excavated Archival Tablets as a Source for Urban History," *ZA* 98 (2008) 100–16; cf. Jursa, "Transition," 90–1.

41. K. Kessler, "Urukäische Familien versus babylonische Familien. Die Namengebung in Uruk, die Degradierung der Kulte von Eanna und der Aufstieg des Gottes Anu," *AoF* 31 (2004) 237–262.

42. Jursa, "Transition," 86–9.

43. Jursa, "Transition," 86–7.

44. C. Wunsch, "Neubabylonische Geschäftsleute und ihre Beziehungen zu Palast- und Tempelverwaltungen: das Beispiel der Familie Egibi" in *Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs* (ed. A. C. V. M. Bongenaar; MOS Studies 2; PIHANS 87; Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 2000) 95–118.

45. C. Waerzeggers, "Babylonians in Susa: The Travels of Babylonian Businessmen to Susa Reconsidered" in *Griechische Geschichtsschreibung und Altvorderasien: Der Achämenidenhof* (ed. J. Wiesehöfer & R. Rollinger, *Oriens et Occidens*, forthcoming).

46. C. Waerzeggers, "The Carians of Borsippa," *Iraq* 68 (2006) 1–22.

47. Jursa, "Transition," 77–8.

independence under native kings was still an attractive proposition.⁴⁸ Unfortunately, the discord sewn by centuries of refusal of the cities of Southern Mesopotamia to cooperate, and their concomitant mistreatment by Babylon was too much to overcome. There was never any such thing as Babylonian nationalism even in the flabbiest definition of the term.

48. P. A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556–539 BC* (YNER 10; New Haven: Yale University Press, 1989) 232 with n. 59.

Text im Bild — Bild im Text: Bildmotive als Bedeutungsträger von Machtansprüchen im hellenistischen Mesopotamien?

Karin Stella Schmidt

WÜRZBURG

Daß Bilder zur Legitimation von Macht verwendet wurden bzw. als Symbol der Herrschaft eingesetzt wurden, ist hinlänglich bekannt. Ebenso ist präsent, daß im mesopotamischen Raum Bildmotiven durch alle Zeiten hinweg eine besondere Bedeutung zukam — sei es als literarisches Motiv¹ oder als visuelle Darstellung². Der Titel — *Text im Bild — Bild im Text?* — bezieht also solche Bildmotive ein, die ausschließlich literarisch überliefert sind (wie z. B. bestimmte Topoi einiger literarischer Gattungen oder textimmanente Beschreibungen bzw. Vergleiche³) und solche, die archäologisch und zugleich literarisch bezeugt sind⁴. Insbesondere letztere, bei denen eine Kongruenz bzw. Einheit von Text und Bild entsteht, stehen bei der vorliegenden Betrachtung im Vordergrund. Der zweite Teil des Titels – *Bildmotive als Bedeutungsträger von Machtansprüchen im hellenistischen Mesopotamien* – bezieht sich auf die seleukidische Epoche der Geschichte Mesopotamiens, also auf eine Zeit, in der mesopotamische Traditionen gepflegt und weitergeführt wurden, in der jedoch keine mesopotamischen Innovationen zu erwarten sind⁵. Inwieweit wurde je-

1. Siehe hierzu generell M. P. Streck 1999 *passim*.

2. Stellvertretend für den immensen Befund sei z. B. auf die Bilddarstellungen auf den Tonbullae/Globuli aus Susa und Uruk aus dem 4. Jt. v. Chr. verwiesen (zu einer Abbildung von Material aus Susa s. P. Amiet 1988, 47 Abb. 18; zu einer Abbildung von Material aus Uruk s. H.-J. Nissen 1999, 216, Abb. 39; zu einer Interpretation der Siegelbilder auf den Globuli s. M. J. Shenge 1983, 113, 130–132), für Beispiele aus dem 1. Jt. v. Chr. seien die Bildszenen auf neuassyrischen Reliefs genannt (zusammenfassend hierzu vgl. z. B. R. Dolce/ M. Nota Santi 1995 *passim*).

3. Als Beispiel für gattungsimmanente Topoi seien (nach J. A. Black 1998, 55) „Schafspferch und Viehhürde“, „verlassener Tempel“, „unheimliches/ verlassenes Gebäude“, „aufgegebene/ verlassene Ruinenhügel“ in sumerischen Klagen genannt.

4. Als Beispiel aus altbabylonischer Zeit mag *Gilgameš Fragment P*, Z. 71–72 dienen (zu einer Bearbeitung s. A. R. George 2003, Bd. 1, 174–175; zu einer Diskussion der Problematik *ilim/iltim* in dieser Passage s. M. P. Streck 1999, 62): Das vorwiegend aus der Glyptik bekannte Bild der sog. „Einführungsszene“ stimmt mit der Beschreibung überein, wie Enkidu von Šamḫat an der Hand zur Behausung des Hirten geführt wird.

5. Als Übernahmen aus vorangehenden Epochen Mesopotamiens sei außer auf den Gebrauch der Keilschrift (vgl. hierzu J. Oelsner, 2002, 37–39) v. a. auf Königsinschriften verwiesen, die in akkadischer Sprache verfaßt sind (z. B. Zylinder des Kyros II., s. H.-P. Schaudig 2001, 550–556; Zylinder des Antiochos I., s. *V R 66* [= T. G. Pinches, Th. G. 1884, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia V* London 1884, Nr. 66] und http://www.livius.org/cg-cm/chronicles/antiochus_cylinder/antiochus_cylinder1.html). Vgl. auch K. S. Schmidt 2009, 119–120.

doch die Formen- und Bildsprache des alten Kulturlandes Mesopotamien in dieser Zeit weiterzureichen versucht? Bedienten sich gar die neuen Landesherren dieser Bildsprache?

Für die vorliegende Fragestellung scheint die Betrachtung einiger Passagen aus Berossos' Werk *Babyloniakà*⁶ geeignet, denn dieses Werk wird gemeinhin als Bittschrift an Antiochos I. (281–261 v. Chr.) verstanden, die alte Königsstadt Babylon als Regierungssitz der Satrapie beizubehalten und diesen nicht in das neugegründete, in „griechischer“ bzw. hellenistischer Manier gestaltete Seleukeia am Tigris zu verlegen⁷, sowie das seleukidische Kernland Babylonien ideell zu festigen⁸. Das Werk des Berossos, das in der Sekundärliteratur als Versuch gewertet wird, den Griechen die babylonische Kultur näherzubringen, rezipiert – nach geläufiger Meinung in der Sekundärliteratur – mesopotamische Quellen, die als Basis für die vorliegende Fragestellung genommen werden können. Berossos verarbeitet in seinem sehr fragmentarisch erhaltenen Werk mesopotamische Literatur, und zwar scheinbar sehr selektiv: Vorgeschlagen wurden in der Sekundärliteratur für die im ersten Buch der *Babyloniakà* erzählte Schöpfungsgeschichte u. a. *Enūma eliš*⁹ sowie *Enki und Ninmah*¹⁰ und *Inana und Enki*; die „*Sippar recensio*“ sei Vorlage für die Flutgeschichte; Texte, die den *Babylonischen Chroniken* ähneln (genannt werden z. B. die *Sumerische Königsliste*, die *Babylonische Königsliste A*, die *Dynastische Chronik* und die *Uruk-Apkallu-Liste*)¹¹ sowie *Königsinschriften* seien die Quellen für den historischen Teil der *Babyloniakà* gewesen¹². Allein daraus, daß Berossos' Werk im griechischsprachigen Raum marginale Bedeutung hatte¹³, kann zwar geschlossen werden, daß auch der vermittelte Inhalt kaum Auswirkungen auf die seleukidische Regierungsschicht in Mesopotamien hatte, doch fällt auf, daß Berossos Motive be-

6. Zum Personennamen s. R. J. van der Spek 2008, 280 mit Anm. 2; ders., 2000, 439 mit Anm. 7, entgegen C. F. Lehmann-Haupt 1938, 2; zur griechischen Namensform s. ferner E. Schwartz 1897, 309; zur Bezeichnung des Werks als *Babyloniakà* (eher als *Chaldaikà*) s. P. Schabel 1923, 16 und A. Kuhrt 1987, 34; zu den Berossos zugeschriebenen Fragmenten s. F. Jacoby 1958, Nr. 680; P. Schnabel 1923 *passim*; S. Burstein 1978 *passim*; G. P. Verbrugge/J. M. Wiggersham 1996 *passim*.

7. Vgl. hierzu A. Kuhrt/S. Sherwin-White 1994, 322.

8. Siehe hierzu A. Kuhrt 1987, 54–56. Dagegen S. Sherwin-White 1987, 18–20.

9. Nach S. M. Burstein, 1978, 8, sei *Enūma eliš* Quelle für *Buch 1* der *Babyloniakà*.

10. Laut S. N. Kramer/J. Maier 1989, 124, lassen sich die Quellen zu ersten Buch der *Babyloniakà* noch näher eingrenzen: Die Beschreibungen der Mischwesen in *Buch 1* weisen zum einen Parallelen in der sumerischen mythischen Erzählung *Enki und Ninmah*, zum anderen in *Inana und Enki* auf, auch wenn die Hauptquelle für Berossos's erstes Buch *Enūma eliš* gewesen sei.

11. So S. M. Burstein 1978, 8: Er nennt Texte, die den *Babylonischen Chroniken* ähneln (inkl. der *Uruk-Apkallu-Liste*) und einen „historischen Text“ aus der Assurbanipal-Bibliothek; diese Texte sollen als Grundlage für *Buch 3* gedient haben.

12. Zu einer Parallele in einer Steininschrift Nebukadnezars II. s. R. J. van der Spek 2008, 280–301; zu assyrischen Königsinschriften, nach denen bei Berossos Textpassagen gestaltet sind, s. P. R. Helm 1980, 321.

Inwieweit die in Anm. 9–11 genannten Quellen tatsächlich als Grundlage für Berossos' Werk dienen konnten, soll hier nicht diskutiert werden; daß jedoch beispielsweise der Inhalt des *Enūma eliš* sowie der Sintfluterzählung im gesamten altorientalischen Raum durch mündliche Tradierung verbreitet gewesen seien, zum allgemeinen Erzählgut gezählt haben dürfte (und somit vermutlich auch deswegen in die im nicht-mesopotamischen Erzählstil verfaßte Kulturgeschichte in Berossos' erstes Buch eingearbeitet wurde), ist mehr als wahrscheinlich.

13. Die Bedeutung des Berossos zugeschriebenen Werkes in der griechisch-römischen Antike erstreckt sich v. a. auf den astronomischen Teil seines Werkes, der möglicherweise jedoch nicht von Berossos stammt, vgl. hierzu A. Kuhrt 1987, 43–44 und G. De Breucker 2012, 32–38.

schreibt, die einem Besucher Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr. aus eigener Anschauung vertraut gewesen sein dürften.

So finden sich im ersten Buch der *Babyloniakà* Beschreibungen einiger Motive: Polyhistor *apud* Eusebius schreibt, Apollodor überliefere ein Exzerpt aus Berossos' Urtext: „Inmitten des Gebietes der Babylonier erschien ein furchtbares Untier, dessen Name Oan(nes) heiÙe [. . .] daÙ sein ganzer Körper der eines Fisches war, und unter dem Kopf des Fisches ein anderer Kopf an jenen angefügt; und am Schweife FüÙe wie die eines Menschen [. . .]“¹⁴. Wie der Text fortfährt, existierte ein Bild von diesem Wesen noch zu Berossos' Zeiten¹⁵.

Dieses Bild des Fischmenschen ist uns überliefert, wenn es auch zwei Typen gibt: einmal den mit einem Fischgewand bekleideten Mann, der von F. A. M. Wiggerman als *ūmu-apkallu* bzw. Fisch-*apkallu* identifiziert wurde¹⁶, zum anderen das männliche Gegenstück einer „Meerjungfrau“, das mit der Ea-Ikonographie zu verbinden ist¹⁷. Beide Typen sind außer als Terrakotten v. a. in der Glyptik und der Reliefkunst Mesopotamiens überliefert; der bei Berossos beschriebene Typus war u. a. in neuassyrischer Zeit vertreten. Er findet sich z. B. im Palast des AÙšurnaširpal II. in Kalḫu/Nimrūd als großformatiges Relief¹⁸, aber auch als Terrakottafigur. Der Typus repräsentiert den *apkallu* – den Weisen; wie denn auch *Apkallu*-Terrakotten die legendären „Sieben Weisen“ symbolisieren.

Der Text fährt mit der Beschreibung weiterer Mischwesen fort, beispielsweise werden geflügelte Menschengestalten genannt. Polyhistor (bei Eusebius) schreibt: „Und es waren daselbst gewisse Untiere [. . .] und sie hätten erzeugt Menschen, doppeltbeflügelte, dazu auch andere mit vier Flügeln und zwei Gesichtern“¹⁹. Auch diese Beispiele sind aus Reliefkunst und/oder Glyptik, sowie als Terrakottafiguren bekannt²⁰. Ebenso verhält es sich mit den von Berossos beschriebenen Stieren mit menschlichen Köpfen: „erzeugt hätten sie auch Stiere, menschenköpfige“²¹.

Nach Eigenaussage hat Berossos Texte rezipiert, von denen angenommen wird, daÙ sie in der Bibliothek des Esagil(a) lagen²², wie man auch annimmt, daÙ

14. Zitiert nach P. Schnabel 1923, 253 (= F. Jacoby, *FgrH* 680 F1 4, S. 369, Übersetzung Z. 10–14).

15. P. Schnabel 1923, 253: „[. . .] dessen Bild noch bis jetzt in Zeichnung aufbewahrt würde“ (= F. Jacoby, *FgrH* 680 F1 4, S. 369, Übersetzung Z. 19–20).

16. F. A. M. Wiggerman 1986, 146–150, 152–155.

17. Zu Typus 1: Als Beispiel aus neuassyrischer Zeit vgl. J. Black/ A. Green 1992, 18 Abb. 12 (Tonfiguren); L. Jakob-Rost, 1992, 175 Nr. 113 (Kultbecken aus Assur), zu diesem Typus vgl. auch F. A. M. Wiggerman 1992, 75–76; zu Typus 2: A. Black/ A. Green 1992, 92 Abb. 70; A. Green 1983, Tf. 15b; R. Stucky 1978, 174 Nr. 141 und R. Wallenfels 1998, 78 Nr. 20 (Siegelring).

18. Zur Darstellung im Palast des AÙšurnaširpal II. in Kalḫu/Nimrūd s. J. Black/ A. Green 1992, 83 Abb. 65 (Reliefumzeichnung); zu dem Typus als Terrakottafigur s. A. R. Green 1995a, 114, Nr. 67–69; eine Parallele zu dem Typus auf Siegelabdrücken s. R. Wallenfels 1993, Tf. 123 Nr. 23. Auch R. Wallenfels (1993) zieht eine Parallele von den Siegeldarstellungen zu Berossos' Bildbeschreibung, *ibid.*, 320.

19. Zitiert nach P. Schnabel 1923, 254 (= F. Jacoby, *FgrH* 680 F1 4, S. 371, Übersetzung Z. 3–6).

20. Als Beispiele seien folgende genannt: E. Strommenger 1962, Abb. 226; J. Meuszýnski 1982, Tf. 1, B-16, Umzeichnung, Kalḫu/ Nimrūd (doppelte Flügel); S. M. Paley/ Richard P. Sobolewski 1987, Tf. 2 Nr S-b-2, Umzeichnung, Kalḫu/ Nimrūd (doppelte Flügel); J. Reade 1983, 27 Abb. 31, Kalḫu/ Nimrūd; Dūr Šarrukēn/ Ḫorsabād (vier Flügel). Der Typus der geflügelten Gestalt wird in der mesopotamischen Kunst weiter variiert, zu Beispielen mit vier Flügeln und Vogelkopf vgl. A. R. Green 1995b, 115, Nr. 70–72.

21. Zitiert nach P. Schnabel 1923, 254 (= F. Jacoby, *FgrH* 680 F1 4, S. 71, Übersetzung Z. 16–17); zu einem Darstellungsbeispiel s. P. Matthiae 1998, 75; ders., *L'arte degli Assiri*, Rom/ Bari 1996, Abb. 6.2; A. Black/ A. Green 1992, 48 Abb. 40; zu diesem Typus vgl. auch F. A. M. Wiggerman, 1992, 174–179.

22. Übersetzung nach P. Schnabel 1923, 251: „[. . .] die Bücher vieler ausgeschriebene habe, die mit großer Sorgfalt zu Babelon aufbewahrt würden“ (= F. Jacoby, *FgrH* 680 F1 4, S. 367, Übersetzung Z. 27–29); vgl. auch S. Dalley 1998, 113. Zur Bibliothek des Esagil(a) s. P.-A. Beaulieu 2006, 31.

Berossos Bēl-Priester in Babylon gewesen sei²³. Daß Berossos unter anderem den Inhalt einiger mythischer Erzählungen Babyloniens kannte, zeigt der von ihm verarbeitete Inhalt seines Werkes. Doch sind die Übernahmen nicht wörtlich aus den „Urquellen“²⁴ – sofern diese Zuordnungen korrekt sind – übernommen, sondern vielmehr *beschreibt* Berossos. Er beschreibt den erzählenden Inhalt seines Werkes anhand figürlichen Bildmaterials, um zu seiner Darstellung der mesopotamischen Kulturgeschichte zu gelangen. In den in der Sekundärliteratur identifizierten o. g. keilschriftlichen Quellen zum Berossos-Text hingegen werden die Wesen *nicht* beschrieben. Als Beispiel sei der Fischmensch genannt, der in *Enūma eliš* mehrfach erwähnt und benannt²⁵, aber an keiner Stelle beschrieben wird.

Es springt ins Auge, daß die bei Berossos aufgeführten Motive, die auch als bildliche Darstellung existierten, nicht nur aus Babylonien, sondern auch aus Assyrien als Bild bekannt waren – und dort, in Assyrien, nahmen die Darstellungen durch ihre Anbringung an Tempeln und Palästen innerhalb der Repräsentation der herrscherlichen Macht eine zentrale Position ein.

Die von Berossos beschriebenen Bilder seien laut Überlieferung seines Textes im „Tempel des Bēl“ aufgestellt gewesen; Polyhistor (bei Eusebius) schreibt: „[. . .] deren Bilder sie im Tempel des Belos eins neben dem anderen dargestellt aufbewahrten“²⁶. Auch wenn der uns bekannte archäologische Befund des Marduk-Tempels in Babylon dies bisher nicht direkt stützt²⁷, so wissen wir beispielsweise aus einem Neubabylonisch oder perserzeitlich datierenden Kultkompendium²⁸, daß Torfiguren an den sechs Eingängen des Esagil(a) aufgestellt waren²⁹. Bei den Figuren handelt es sich um paarweise aufgestellte Mischwesen, die in Kongruenz zu dem in *Enūma eliš* V 75–76 beschriebenen Befund zu sehen sind³⁰: „Er [Bēl/Marduk] machte Bilder von ihnen und stellte sie am [Tor] des Apsu auf, als ein Zeichen, daß man es nie vergesse“³¹. Da auch der Tempelkomplex in der Benennung der Cellae bzw. den den Cellae zugewiesenen Götternamen auf *Enūma eliš* Bezug nimmt³², ließe sich annehmen, daß die genannten Mischwesen ebenso gestaltet gewesen sein dürften, wie die in *Enūma eliš* genannten.

Torlaibungs- oder Wächterfiguren folgten in ihrer Anbringung jeweils einem auf die Gottheit des Tempels bezogenen Konzept, wobei jeder einzelne Typus einer solchen Wächterfigur, d. h. beispielsweise Fischmensch, Stiermensch, Skorpionmensch usw., als Symbol für eine eigene Aussage fungierte. Somit haben wir es

23. Vgl. hierzu z. B. B. Pongratz-Leisten 1997, 579–580. Auf die Frage, was zu Berossos' Zeiten unter einem „Priester des Bēl“ verstanden wurde, vgl. G. De Breucker 2003, 23.

24. Siehe Anm. 9–11.

25. *Enūma eliš* I 143; II 29; III 33; III, 91 (IV 115): *KU₆LU₂U₁₈*.

26. Zitiert nach P. Schnabel 1923, 255 (= F. Jacoby, *FgrH* 680 F1 4, S. 372, Übersetzung Z. 1–4).

27. Von der hellenistischen Schicht Babylons haben sich nur wenige Reste erhalten (zu einer Diskussion des Befundes s. J. Oelsner 1999/2000, 374–378; T. Boiy 2004, 97), dennoch ist davon auszugehen, daß der Marduk-Kult zu Berossos' Zeiten weiterhin aktiv betrieben wurde, der Tempel weitgehend in stand war (s. hierzu z. B. R. J. van der Spek 2006, 261–307 bes. 269–272).

28. BM 119282 (= 1927–10–27,1); zu einer Bearbeitung s. B. Pongratz-Leisten 1994, 218–220, 285, Tf. 1.

29. Übersetzung nach B. Pongratz-Leisten 1994, 220, Z. 17.

30. W. G. Lambert 1997, 78 (zu Z. 30).

31. *Enūma eliš* V 75–76: *ib-ni-ma šal-mi-[šu-nu KA₂] apsi-i ú-šá-aš-[bit] / [aḥ]-ra-taš la im-ma-šá-a ši-i lu it-tu* (zit. nach P. Talon 2005, 59; Übersetzung zit. nach W. G. Lambert 1995, 589).

32. BM 119282 (= 1927–10–27,1), Rs 14 2 *PU-sa-su-ú*; dies seien nach B. Pongratz-Leisten 1994, 220, die *apsasû* („Sphingen“), d. h. die Wesen, die der babylonischen Überlieferung nach von Marduk ins Meer verbannt worden waren.

mit Typen zu tun, die als *icon*, als Bild mit Symbolwert, verwendet wurden. Als Beispiel hierfür sei auf den Sanherib-Anbau des Aššur-Tempels in Assur verwiesen, dessen Torwächterfiguren als *icons* des Šamaš-Kultes fungierten: Aus ihrer kult-topographischen Aufstellung ergibt sich eine Wiedergabe der himmlischen Tore, diese wiederum sind mit Himmelsrichtungen verbunden³³. Torwächterfiguren wurden also als feststehende *icons* eingesetzt, die in der Kombination miteinander eine weitere Aussage ergaben, indem sie ein auf den Tempel bezogenes Gesamtkonzept betonten.

Ausgehend von den Ausführungen in den *Babyloniakà* zeigt sich also, daß von den oben genannten Betrachtungsweisen der Bilder nur zwei für die seleukidische (hellenistische) Zeit relevant sind: die Bildbeschreibung und das *icon*, also ein Bild mit Symbolgehalt. In den *Babyloniakà*, dem Werk, das bewußt mesopotamisches Bildmaterial verwendet, um die althergebrachte Kultur Babyloniens den Seleukiden näherzubringen, wird folglich nicht – wie von einem Bearbeiter des Berossos-Textes angenommen wird – indirekt „iconographic evidence“ herangezogen, um die Textaussage zu festigen³⁴, sondern es werden in erster Linie Typen, *icons*, beschrieben, die dann in den Kontext dessen gestellt wurden, was Berossos aus den Keilschriftquellen bzw. dem mündlich überlieferten Traditionsgut kannte und was er den griechischsprachigen Lesern aus seiner Kenntnis der babylonischen Literatur³⁵ vermitteln wollte.

Daß *icons* im mesopotamischen Raum schon länger – und insbesondere im Rahmen der Herrschaftsrepräsentation – Bedeutung hatten, zeigt sich an weiteren Typen, die jeweils zeitgenössisch als *icon* galten. Hierzu sei auf ein Beispiel aus der neuassyrischen Ikonographie verwiesen: In Reliefkunst und Glyptik wird ein Motiv verwendet³⁶, das in neubabylonischer Zeit in einem Stelentext überliefert ist und einen Traum Nabonids beschreibt³⁷: Nabonid sieht im Traum Nebukadnezar, wie er mit einer weiteren Person auf einem Streitwagen steht und mit Nabonid spricht. Die Weissagung des Traums erhält durch das Bildmotiv eine Symbolaussage. Wie Dominique Collon – u. a. an dem in Theben gefundenen Dareios-Siegel – nachweisen konnte, stand ebendieses Motiv als Bildaussage, als *icon*, für „Weltherrschaft“³⁸.

Für die *icons* ergibt sich folgende Entwicklung: Eine Bildbeschreibung – mündlich oder schriftlich tradiert – bzw. ein namentlich oder mit fester Bezeichnung faßbarer Typus, mit dem sich eine feste Ikonographie verband, diente als Grundlage. Aus dieser definiert sich ein Typus (*icon*) als betrachtbares Bild, das etwa als Skulptur oder in der Glyptik vorliegt. Von diesem Typus bzw. *icon* liegt eine zeitgenössische Beschreibung vor.

Berossos beschreibt in seinem Werk also eindeutig *icons* und bezieht sich damit nicht direkt auf einen oder mehrere Texte. Er setzt zwar den Inhalt mesopotamischer Quellen um, doch greift er dabei nicht unmittelbar auf die keilschriftlichen

33. M. Huxley 2000, 109–137.

34. S. M. Burstein 1978, 10.

35. Zur Frage, inwieweit Berossos direkten Zugriff auf Keilschrifttexte hatte, s. zuletzt R. J. van der Spek 2008, 280–301 (bes. zu dem von ihm identifizierten Vergleichstext, der Basaltstein-Inschrift Nebukadnezars II., zu Josephus' Contra Apionem I). S. auch Anm. 12.

36. Darstellung z. B. aus Nimrud (Thronraum Aššurnasirpals II.), s. M. Roaf 1990, 154 (Farbabb.) und E. Strommenger 1962, Abb. 202–203; zum Königssiegel des Dareios s. *ibid.*, 154 (Farbabb.) und D. Collon 1995, Tf. 12f.

37. H.-P. Schaudig, 2001, 525 (Col. VI); A. L. Oppenheim 1956, 204.

38. D. Collon 1995, 74.

„Urtexte“ zurück, wie gemeinhin in der Sekundärliteratur angenommen wird³⁹. Wurden nämlich Texte als unmittelbare Quellen für Bildschmuck umgesetzt, verwendetet man ganze Szenen: Erinnert sei hierbei an die Beschreibung der – leider nicht erhaltenen – Türen des neuen Akītu-Tempels von Sanherib. Die Türen enthielten Szenen aus *Enūma eliš*⁴⁰. Auch später wurde entsprechend verfahren: Noch am Bēl-Tempel in Palmyra findet sich eine bildliche Darstellung aus dem *Enūma eliš*: Nach konventioneller Interpretation seien Bēl (Marduk) und Tiāmat dargestellt, nach neuerer Interpretation sieht man in dem männlichen Gott jedoch Nabû.⁴¹

Nicht nur diese Szenen sondern vor allem auch die als *icon* identifizierten Darstellungen der Torwächterfiguren hatten eines gemein: Sie alle waren von außen sichtbar, dürften folglich auch den neuen Landesherren bekannt gewesen sein.. Die Darstellungen waren außen angebracht, um als Signal zu fungieren: im Fall der *icons* als Symbole für Macht – Macht des Gottes oder Macht des Herrschers über das jeweils Dargestellte. Somit können *icons* durchaus auch als Symbole der Macht angesehen werden und sind der Repräsentationskunst zuzurechnen. Auch glyptische Darstellungen der *icons* dienten der Repräsentation⁴².

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß Berossos den Baubefund am Esagil(a) (oder auch anderer Gebäude) nicht unmittelbar zu beschreiben scheint, wie nach seinem Text primär zu schließen wäre, sondern mit *icons* arbeitet – obwohl er den Bildschmuck des Marduk-Tempels exakt hätte beschreiben können. Für seine Ideenvermittlung brauchte er jedoch *icons* – und diese *icons* dürften ihre Gestalt als ikonographische Typen schon vor der für uns faßbaren Textüberlieferung besessen haben. Daß Berossos *icons* einsetzte, um seine Ideen zu vermitteln, entsprach dem hellenistischen Zeitgeist, denn im Hellenismus war es modern und üblich, mit Chiffren zu arbeiten. Eine direkte Textumsetzung des *Enūma eliš* und anderer keilschriftlicher Quellen kann nicht beabsichtigt gewesen sein. Wollte man diese Texte nämlich in bildliche Form übertragen, so zeigte man ganze Szenen aus Texten. Ohnehin scheint sich abzuzeichnen, daß Berossos sich mit seiner Beschreibung des Fischmenschen zwar auf den architektonischen Befund des Marduk-Tempels in Babylon bezieht, in seiner – hier nur exemplarisch und auszugsweise behandelten – Beschreibung der Mischwesen jedoch vorwiegend auf zeitgenössische *icons* der Terrakottaplastik und der Glyptik zurückgreift, die ihm als hellenistische Stempelsiegeldarstellungen bekannt gewesen sein dürften⁴³.

Zur vorliegenden Fragestellung sind folgende Ergebnisse festzuhalten:

In seleukidischer Zeit wurde die altorientalisch-mesopotamische Tradition fortgesetzt, daß Bildmotive als Bedeutungsträger fungierten. Diese *icons* hatten in ihrem mesopotamischen Umfeld durchaus repräsentative Funktion und wurden hinsichtlich des Machtanspruchs verwendet; und zwar eines Machtanspruchs, der auf der Bedeutung altehrwürdiger Traditionen fußt. Im hier näher beleuchteten Fall

39. S. o. Anm. 9–11.

40. S. Dalley 1997, 167.

41. L. Driven 1997, 98; S. Dalley 1998, 49–50, 119. Zur Bedeutung des Gottes Nabû unter den Seleukidenherrschern, besonders auch unter Antiochos I. s. P. A. Beaulieu 2012, 1–15.

42. Vgl. z. B. das neuassyrische Königssiegel, Abb. bei P. Matthiae 1998, 200, das den Herrscher beim Töten eines Löwen zeigt, sowie das o. g. Beispiel des Königs im Streitwagene, (s. o. mit Anm. 36–38).

43. Stellvertretend sei auf das Belegmaterial aus dem hellenistischen Uruk verwiesen: R. Wallenfels 1994, 39–41; ders., 1993, 309–324; vgl. zu mesopotamischen Motiven auf Siegeln aus Seleukeia A. Invernizzi 1994, 353–364 (auch wenn *ibid.* der Fischmensch nicht behandelt ist).

bei Berossos wurden die durch *icons* repräsentierten Macht- und auch Bedeutungsansprüche für Babylon bzw. vielmehr ganz Babylonien konkret vermittelt, aber von der seleukidischen Oberschicht nicht unmittelbar als Machtsymbole aufgenommen.

Literatur

Amiet, P.

- 1988 *Suse. 7000 ans d'histoire*. Paris: Ministère de la Culture et de la Communication. Édition des musées nationaux.

Beaulieu, P.-A.

- 2012 Nabû and Apollo: Two Faces of Seleucid Religious Policy. Pp. 1–15 in *Machtstrukturen, Ideologien und Kulturtransfer in hellenistischer Zeit. Orient und Okzident – Antagonismus oder Konstrukt? Akten des Würzburger Symposions, 10.–13. April 2008*, ed. W. Held, F. Hoffmann, K. S. Schmidt, S. Schorn & M. Stadler (= Marburger Beiträge zur Archäologie 1), Marburg: Eigenverlag des Archäologischen Seminars der Philipps-Universität Marburg (im Druck).

- 2006 De l'Esagil au Mouseion: l'organisation de la recherche scientifique au IV^e siècle avant J.-C. Pp. 17–36 in *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques (vers 250–300 av. J.-C.)*. Actes du colloque organisé au Collège de France par la „Chaire d'histoire et civilisation du monde achéménide et de l'empire d'Alexandre“ et de „Réseau international d'études et de recherches Achéménides“ (GDR 2538 CNRS), 22–23 novembre 2004, ed. P. Briant & F. Joannès. Coll. Persika. Paris: de Boccard.

Black, J. A.

- 1998 *Reading Sumerian Poetry*. London: Athlone Press.

Boiy, T.

- 2004 *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon*. OLA 136. Leuven: Peeters.

Burstein, S.

- 1978 *The Babyloniaca of Berossus*. SANE 1/5. Malibu: Undena Publications.

Collon, D.

- 2005 Filling Motifs. Pp. 69–76, Tf. 12 a-f in: *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer*, ed. U. Finkbeiner, R. Dittmann & H. Hauptmann, Mainz: Philipp von Zabern.

Curtis, J. E. & Reade, J. E. (eds.)

- 1995 *Art and Empire. Treasures from Assyria in the British Museum*. London: British Museum Press.

Dalley, S.

- 1997 Statues of Marduk and the Date of Enūma eliš. *AoF* 24: 163–71.

Dalley, S. (ed.)

- 1998 *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press.

Black, J. & Green, A.

- 1992 *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: British Museum Press.

De Breucker, G.

- 2012 Berossos between Babylon and Cos. Pp. 17–38 in *Machtstrukturen, Ideologien und Kulturtransfer in hellenistischer Zeit. Orient und Okzident – Antagonismus oder Konstrukt? Akten des Würzburger Symposions, 10.–13. April 2008*, ed. W. Held, F. Hoffmann, K. S. Schmidt, S. Schorn & M. Stadler (= Marburger Beiträge zur Archäologie 1), Marburg: Eigenverlag des Archäologischen Seminars der Philipps-Universität Marburg (im Druck).

- 2003 Berossos and the Mesopotamian Temple as Centre of Knowledge During the Hellenistic Period. Pp. 13–23 in: *Learned Antiquity. Scholarship and Society in the Near-East, the Graeco-Roman World, and the Early Medieval West*, ed. A. A. MacDonald, M. W. Tworney & G. J. Reinink. Groningen Studies in Cultural Change 5. Leuven: Peeters.
- Dirven, L.
1997 The exaltation of Nabû, *WO* 28: 98–116.
- Dolce, R. & Nota Santi, M.
1995 Dai palazzi assiri. Immagini di potere da Assurnasirpal II ad Assurbanipal (IX–VII sec. a.C.). Roma: «L’Erma» di Bretschneider.
- George, A. R.
2003 *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text*. Oxford: Oxford University Press.
- Green, A.
1995a Fish-cloaked apkallu. P. 114, Nr. 67–69, in Curtis, J. E. & Reade, J. E. (eds.) 1995.
1995b Bird-headed apkallu. P. 115, Nr. 70–72 in Curtis, J. E. & Reade, J. E. (eds.) 1995.
1983 Neo-Assyrian Apotropaic Figures. *Iraq* 45: 87–96, Tf. 9–15.
- Helm, P. R.
1980 „Greeks“ in the Neo-Assyrian Levant and „Assyria“ in Early Greek Writers. Ph.D. dissertation. University of Pennsylvania.
- Huxley, M.
2000 The Gates and Guardians in Sennacherib’s Addition to the Temple of Assur. *Iraq* 62: 109–137.
- Invernizzi, A.
1994 Babylonian Motifs on the Sealings from Seleucia-on-the-Tigre. Pp. 353–364 in *Continuity and Change. Proceedings of the Last Achaemenid History Workshop April 6–8, 1990*, ed. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt & M. Cool Root. Achaemenid History 8. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Jacoby, F.
1958 Die Fragmente der Griechischen Historiker, Dritter Teil C. Nr. 608a-708 (Pp. 354–397 Nr. 680: Beross(s)os von Babylon). Leiden: Brill.
- Jakob-Rost, L.
1992 Wasserbecken. P. 175, Nr. 113, in: *Das Vorderasiatische Museum*, ed. Staatliche Museen zu Berlin. Mainz: Philipp von Zabern.
- Kramer, S. N. & Maier, J. R.
1989 *Myths of Enki, the Crafty God*. Oxford: Oxford University Press.
- Komoróczy, G.
1973 Berossos and the Mesopotamian Literature. *ActAnt* 21: 125–152.
- Kuhrt, A.
1987 Berossus’ *Babyloniaka* and Seleucid Rule in Babylonia. Pp. 32–56 in: *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*, ed. A. Kuhrt & S. Sherwin-White. London: Duckworth.
- Kuhrt, A. & Sherwin-White, S.
1994 The Transition from Achaemenid to Seleucid Rule in Babylonia. Revolution or Evolution? Pp. 311–327 in *Continuity and Change. Proceedings of the Last Achaemenid History Workshop April 6–8, 1990*, ed. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt & M. Cool Root. Achaemenid History 8. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Lambert, W. G.
1995 Enuma elisch. Pp. 565–602 in: *Weisheitstexte, Mythen und Epen*, ed. O. Kaiser. TUAT 3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990–1997.
1997 Processions to the Akītu House, *RA* 91: 49–80.
- Lehmann-Haupt, C. F.
1938 Berossos. *RLA* 2, 1–17.

- Matthiae, P.
 1998 *Ninive. Glanzvolle Hauptstadt Assyriens*. München: Hirmer.
 1996 *L'arte degli Assiri: cultura e forma del rilievo storico*. Rom: Laterza.
- Meuszynski, J.
 1982 *Die Rekonstruktion der Reliefdarstellungen und ihrer Anordnung im Nordwestpalast von Kalḫu (Nimrūd)*. BaF 2. Mainz: Philipp von Zabern.
- Nissen, H.-J.
 1999 Uruk – eine Großstadt des 4. Jahrtausends v. Chr. Pp. 189–221 in *Von Babylon bis Jerusalem. Die Welt der altorientalischen Königsstädte. Ausstellungskatalog Mannheim 1999, Bd. 2*. ed. W. Seipl & A. Wiczorek. Mailand: Skira editore.
- Oelsner, J.
 2000 Rezension zu R. Rollinger, Herodots babylonischer Logos, Innsbruck 1993. *AfO* 46/47 (1999/2000): 373–380.
 2002 „Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon, die große Stadt“. Vom Ende einer Kultur. Pp. 1–37 in *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 138/1*. Stuttgart / Leipzig: Akademie-Verlag.
- Oppenheim, A. L.
 1956 *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book*. TAPS 46. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Paley S. M. & Sobolewski, R. P.
 1987 *The Reconstruction of the Relief Representations and Their Positions in the Northwest-Palace at Kalḫu (Nimrūd) II*. BaF 10. Mainz: Philipp von Zabern.
- Pinches, Th. G.
 1884 *A Selection from the Miscellaneous Inscriptions of Assyria and Babylonia*, ed. H. C. Rawlinson. The Cuneiform Inscriptions of Western Asia 5. London.
- Pongratz-Leisten, B.
 1994 *Ina šulmi irub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* BaF 16, Mainz: Philipp von Zabern.
 1997 *Beros(s)os*. Pp. 579–580 in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 2 (Ark-Ci)*, ed. H. Cancik & H. Schneider. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Reade, J.
 1993 *Assyrian Sculpture*. London. British Museum Press.
- Roaf, M.
 1990 *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*. New York / Oxford: Facts on File.
- Schaudig, H.-P.
 2001 *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik*. AOAT 256. Münster: Ugarit-Verlag.
- Schmidt, K. S.
 2009 Zur Struktur mesopotamischer Gebete in hellenistischer Zeit. Pp. 119–140 in *Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit*, ed. M. Witte & J. F. Diehl. FAT 2. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schnabel, P.
 1968 *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*. Leipzig: Teubner 1923, Repr. Hildesheim: Olms 1968.
- Schwartz, E.
 1897 Berosos 4. Pp. 309–316 in *RE* III/1, Stuttgart: J. B. Metzler.

Sherwin-White, S.

- 1987 *Seleucid Babylonia: A Case-Study for the Installation and Development of Greek Rule*. Pp. 1–31 in: *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*, ed. A. Kuhrt & S. Sherwin-White. London: Duckworth.

Shenge, M. J.

- 1983 The Use of Seals and the Invention of Writing, *JESHO* 26: 113–136.

van der Spek, R. J.

- 2000 The Šatammu of Esagila in the Seleucid and Arsacid Periods, Pp. 437–446 in *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*, ed. J. Marzahn & H. Neumann. AOAT 252. Münster: Ugarit-Verlag.
- 2001 The Theatre of Babylon in Cuneiform Pp. 445–456 in *Veenhof Anniversary Volume. Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, ed. W. H. van Soldt, J. G. Dercksen, N. J. C. Kouwenberg & T. J. H. Krispijn. PIHANS 89. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- 2006 The Size and Significance of the Babylonian Temples under the Successors, Pp. 261–307 in *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques (vers 250–300 av.J.-C.). Actes du colloque organisé au Collège de France par la „Chaire d'histoire et civilisation du monde achéménide et de l'empire d'Alexandre“ et le „Réseau international d'études et de recherches Achéménides“ (GDR 2538 CNRS), 22–23 novembre 2004*, ed. P. Briant & F. Joannès. Coll. Persika. Paris: de Boccard.
- 2008 Berossus as a Babylonian Chronicler and Greek Historian, Pp. 280–287 in: *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol*, ed. R. J. van der Spek, Bethesda, MD: CDL.

van der Spek, R. J. / Stol, M.

- 2008 http://www.livius.org/cg-cm/chronicles/antiochus_cylinder/antiochus_cylinder1.html

Streck, M. P.

- 1999 *Die Bildersprache der akkadischen Epik*. AOAT 264. Münster: Ugarit-Verlag.

Strommenger, E. & Hirmer, M.

- 1962 *Fünf Jahrtausende Mesopotamien. Die Kunst von den Anfängen um 5000 v. Chr. bis zu Alexander dem Großen*. München: Hirmer.

Stucky, R.

- 1978 Mischwesen mit männlichem Oberkörper und Fischeschwanz. P. 174 Nr. 141 in *Der Garten in Eden. 7 Jahrtausende Kunst und Kultur an Euphrat und Tigris, Ausstellungskatalog*. Mainz: Philipp von Zabern.

Talon, P.

- 2005 *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš*. SAACT 4. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Verbrugghe G. P. & Wiggersham, J. M.

- 1996 *Berosos and Manetho. Introduced and Translated*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Wallenfels, R.

- 1993 Apkallu-Sealings from Hellenistic Uruk. *BaM* 24: 309–24, Tf. 120–4.
- 1994 *Uruk. Hellenistic Seal Impressions in the Yale Babylonian Collection. I. Cuneiform Tablets*. AUWE 19. Mainz: Philipp von Zabern.
- 1998 *Seleucid Archival Texts in the Harvard Semitic Museum. Text Editions and Catalogue Raisonné of the Seal Impressions*. CM 12. Groningen: Styx.

Wiggerman, F. A. M.

- 1986 *Babylonian Prophylactic-Figures. The ritual texts*. Amsterdam: Free University Press.
- 1992 *Mesopotamian Protective Spirits. The ritual texts*. CM 1. Groningen: Styx.

The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Enūma eliš

Karen Sonik

PHILADELPHIA

The Tablet of Destinies, a well known if somewhat enigmatic motif, features prominently in Mesopotamian mythology as both an emblem and a receptacle of divine power and kingship. Equated with the *rikis Enlilūti*, the “bond(s) of Enlilship”, in an inscription of Sennacherib from Kuyunjik (K 6177 + 8869), the Tablet is described by Andrew George as “the means by which rightful power is exercised: the power invested in the rightful keeper of the Tablet of Destinies is that of the chief of the destiny-decreeing gods . . . which amounts in principle to kingship of the gods.”¹

Key to this definition is the point of legitimate ownership: simple acquisition of the Tablet may confer power, even enormous power, over the gods and over the world but it does not, in itself, confer infallibility or legitimacy. The Tablet’s “rightful keeper” is determined based on his or her innate qualities, power, and position in the pantheon, and varies according to chronological and geographical context.²

Prior to its appearance in this inscription of Sennacherib, in which it is attributed to the Assyrian god Aššur, the Tablet serves as a familiar and prominent device in several Mesopotamian texts that explore the nature of legitimate and illegitimate divine power and rulership, the Babylonian epic *Enūma eliš* among them.³

In *Enūma eliš*, the Tablet of Destinies is something of a peripheral device, unsurprising given that the text draws on numerous themes and motifs from other mythological traditions to justify the elevation of the Babylonian god Marduk to the

Author’s note: Thanks are owed to Stephen Tinney, Barry Eichler, Grant Frame, Erle Leichty, Jeffrey Tigay, and Paul Delnero for their kind suggestions and comments. Any errors, of course, remain my own.

1. George 1986: 138. While a visual representation of the Tablet of Destinies has not yet been recovered, its physical form is described in this inscription of Sennacherib. George (1986: 138) further suggests that a monument depicting such may actually have been undertaken under Sennacherib, who elsewhere commissioned a representation of Ashur defeating Tiamat in *Enūma eliš*, “especially in view of his interest in the theology of Assur’s divine kingship.” Varying conceptions of the Tablet of Destinies in Mesopotamian texts exist: “Old Babylonian literary texts commonly presented the idea of cosmic order in terms of divine decrees. . . On rare occasions these decrees were visualized as a finite and predetermined set recorded on the ‘Tablet of Destinies’ possessed by one of the major gods. More regularly, they were presented as a set of ad hoc declarations in response to particular events or prompted by petitions” (Jones 2005: 334). Elsewhere, the Tablet of Destinies has been described as a magical, accessory-like object “conceptualized as the embodiment of power over the cosmos” (Ataç, 2007: 307).

2. See Lawson (1994: 41) for a list of gods associated with the Tablet of Destinies.

3. The date of composition of *Enūma eliš* remains disputed, though the late second millennium BCE seems the most likely. See Lambert 2008: 17–8; Horowitz 1998: 107–8; and Dalley 1989: 228–30.

kingship of the pantheon.⁴ Nevertheless, the manner in which it is integrated into the events of the composition, first bestowed upon Qingu by Tiāmat, then seized and worn by Marduk while he orders the cosmos, and ultimately presented by Marduk to his grandfather Anu, offers some insight into one of the central problems of the text: where does power legitimately reside and how – and why – is it properly transferred from one divine entity to another?⁵ This paper examines the relationship between the Tablet of Destinies, the possession and transmission of power, and the conferral of legitimacy in the context of *Enūma eliš*.

The opening lines of the epic describe the mingling of two primordial and elemental entities, Apsû and Tiāmat, who generate the first gods and who seem to evolve thereby into active proto-deities, complete with at least semi-anthropomorphic forms and divine powers and attributes.⁶ As the parents of all the gods, Apsû and Tiāmat may also be read as the first rulers of the text, legitimately endowed with divine authority over the gods. Apsû, as befits a king,⁷ stands at the head of a line of legitimate heirs, among them Lahmu and Lahamu, Anšar and Kišar, Anu, Ea, and ultimately Marduk, who comprise the great gods. He is also the apparent progenitor of a mass of unnamed and undifferentiated descendents, who comprise the lesser gods. Legitimate power, so far, is relatively concentrated: it is located in the hands of Apsû and Tiāmat and their rightful heirs. This situation, however, does not last.

When the great gods, enormously dynamic, creative, and noisy, keep their parents and their lesser siblings from rest by day and sleep by night, Apsû makes the terrible decision to destroy them despite Tiāmat's objection, thereby fracturing the legitimate holders of divine power into three camps: Apsû on one side; the great gods, his heirs, on the other; and Tiāmat, who remains a neutral party in the conflict.

With the swift and prudent execution of Apsû by Ea, the situation seems resolved and consolidation of power in the hands of the great gods, who are both Apsû's heirs and his conquerors, appears inevitable. Tiāmat, who refused to aid in the destruction of her children, might now reasonably be expected to actively support them. As an independently powerful and authoritative figure, she could assume the role of "queen mother," as exemplified by Namma in *Enki and Ninmah*,⁸ a

4. While the text may be composite in nature, its authorship is unlikely to be so. As noted by Lambert ("Mesopotamian Creation Stories," 17), the epic's "literary character and ideological single-mindedness mark it as the product of a single author at one point of time, using of course whatever he wanted from existing mythological materials."

5. A similar question about *Enūma eliš* was posed in Lawson 1994: 22: "So where does the real power reside? Of what real advantage is the Tablet of Destinies?" While Lawson's subsequent discussion and interpretation of the Tablet of Destinies in Mesopotamian myth offers an interesting exploration of a difficult topic, and while some of his conclusions and analyses occasionally parallel those presented here, his understanding of the text and its major players frequently deviates significantly from my own.

6. Apsû and Tiāmat are not gods proper as has sometimes been suggested, *ibid.*: 20. Their names, unlike those of the rest of the gods in *Enūma eliš*, are never written with the divine determinative (Anšar alone is excepted, as his name begins with the dingir sign). Following the generation of the first gods from the mingling of their waters, however, Apsû and Tiāmat do seem to evolve into proto-deities, possibly as a result of the civilizing qualities of sexual intercourse, see Mills 2002: 29; Walls 2001: 17–34; Sonik 2009. For a discussion of the Sea and the *apsû* as associated with monsters prior to their appearance in *Enūma eliš*, see Wiggermann 1992: 155.

7. Whether he is to be understood as the first king or ruler, Apsû is certainly the first major male authority figure to appear in *Enūma eliš* by virtue of his position as the father of all the gods.

8. Namma, mother of Enki, is "commonly without any specified spouse, and since Enki/Ea was god of the subterranean waters, it may be suspected that his mother was similarly associated" (Lambert 2008: 31).

divine peacemaker and peaceweaver serving as the protector of her heirs, the great gods, and as an intercessor and advocate for any of her lesser descendents who are wronged or overburdened. Acting thus, Tiāmat would continue to loom large in the divine realm while still removing herself from the line of succession. Divine power, already effectively claimed by Ea, could then properly descend down the line of her heirs. Tiāmat would also be able to smooth over the growing anger of the lesser gods against their more powerful brethren, who, with the birth of Marduk, have actually intensified their noisome activities. Much to the chagrin of the great gods, however, Tiāmat not merely joins but actually takes over the leadership of these lesser gods. Power is again split between warring divine factions, the great gods on one side, and Tiāmat leading the lesser gods on the other. It is against this dramatic and violent backdrop that the Tablet of Destinies first appears in *Enūma eliš*.

Preparing for battle, Tiāmat independently generates terrible monsters to swell the ranks of her army, nightmare warriors who are endowed with *melammu*, whose veins are filled with venom instead of blood, and who are incited to continually attack and never to yield (I 133–140).⁹ From among her divine offspring, the lesser gods who comprise her assembly, she chooses the otherwise unknown Qingu to be her new consort and the general of her battle array, elevating him to the kingship of the gods and bestowing upon him the Tablet of Destinies.¹⁰

This remarkable sequence of events raises several important questions: how did the Tablet of Destinies come to be in the possession of Tiāmat in the first place; what is the mechanism whereby the Tablet is properly bestowed or transferred; and what is the nature of the Tablet in the specific context of *Enūma eliš*?

On the question of the Tablet's origin in *Enūma eliš*, the text itself is unfortunately – or tellingly – silent. Based on its background in other compositions, however, we may speculate that Tiāmat inherited it from her late mate Apsû, who, by virtue of his position as the father of all the gods, effectively served as the first king in *Enūma eliš*.¹¹ The Tablet of Destinies, after all, is associated both with divine authority, as in the epic of *Anzu*, and with the *apsû*, as in *Ninurta and the Turtle*.¹² As Tiāmat is represented as an enormously and independently powerful entity in

9. For a discussion of *melammu* and Tiāmat's monsters, see Ataç 2007: 306–8. For further discussion of the significance of *melammu*, see Aster 2006.

10. Qingu does appear, briefly but notably, in several more obscure texts, among them Assurbanipal's Acrostic Hymn to Marduk and Zarpanitu (K 7592 + K 8717 + DT 363 + BM 99173), the Marduk Ordeal (K 6333+ etc.), A Cultic Commentary (K 3476), Mystical Miscellanea (VAT 8917), and the Commentary to the Assyrian Cultic Calendar (VAT 9947), as published in Livingstone 1989: 7, 90, 92, 102–3.

11. On the subject of the Tablet's origins, Lawson (1994: 20) suggests that fate “emanates” from Tiāmat, is embodied as the Tablet of Destinies, “and is hers to do with as she wills”. That the Tablet may rightly fall under the guardianship of Tiāmat is clearly possible but Lawson omits any discussion here of Tiāmat's previous relationship with Apsû, the ostensible first king of the gods. If Tiāmat bestows the Tablet on Qingu, is it not possible that she similarly bestowed it on Apsû, reclaiming it after his death? Alternate possibilities, that the Tablet originated with Apsû and was inherited by Tiāmat, or that the two primordial beings shared possession of it, are explored above. For another reading, suggesting that “by killing Apsû and Mummu, Ea obtained the Tablet of Destinies, but it ‘returned to Tiamat’” as it returned to the *apsû* in *The Twenty-One Poultrices*, see Annus 2002: 149. According to this interpretation, Ea is identical to either Apsû or Tiāmat and the “Abzu, as the source of wisdom, is a natural place for the Tablet of Destinies to reside at the beginning of time. Tiamat got it from her dead husband Apsû as a rightful inheritance,” *ibid.*: 149–50.

12. In the mythological text *The Twenty-One Poultrices* (BM 33999) ll. 6–7, the Tablet of Destinies is similarly associated with the *apsû* through the god Ea, in which Ea describes the Tablet as “the document of my Anuship” and demands that it be brought and read before him that he may “decree the destiny for Nabu, the revered,” see W. G. Lambert 1980: 79. Annus (2002: 150: 150) speculates that the source of

the epic, at least the equal of Apsû, and as the first gods are born of the mingling of Apsû and Tiāmat's waters, it is also possible that the two primordial entities shared responsibility for the Tablet, the one responsible for holding it and the other for bestowing it, and that it passed into her sole possession following the death of her mate. This would explain why Ea did not take it over following his execution of Apsû and assumption of Apsû's *melammu* and realm. While various other possibilities exist, the fact is that regardless of how she first came to possess it, Tiāmat appears at least to be the rightful guardian of the Tablet of Destinies at the time of its introduction into *Enūma eliš*. This underscores both the legitimacy of her power and the enormity of her influence in the text, and offers some insight into why the great gods are so devastated by her defection to their enemies and why even their greatest heroes, Anu and Ea, are powerless to stand against her.

That Tiāmat is not the rightful "holder" of the Tablet,¹³ however, but more the medium whereby it is transmitted, is suggested by the manner of its introduction into the narrative: it first appears as Tiāmat names Qingu as her new consort, appointing him to the kingship of the gods and the generalship of her army, and bestowing upon him the Tablet of Destinies, which here seems intended both to symbolize his new position and to bolster his power. This sequence of events also suggests at least one mechanism whereby the Tablet of Destinies, and, by extension, divine kingship, may be properly and legitimately attained: through marriage to or mating with Tiāmat.

One caveat to this point must be noted, however: while a god may gain power through marrying Tiāmat and receiving the Tablet of Destinies, he apparently cannot gain legitimacy unless he is the right god, independently worthy of both honors.¹⁴

In Tablet IV of *Enūma eliš*, Marduk reels off the series of charges for which Tiāmat has been condemned and for which she is to be executed by his hand. Revealingly, he accuses: "You named Qingu to your consortship, / Though it was not his portion, you installed him in the office of lordship" (IV 81–82). While Tiāmat's marriage to Qingu is not explicitly identified as the basis for Qingu's elevation, the two acts are implicitly linked and are similarly treated as insupportable transgressions. The reason for Marduk's objection to Qingu's elevation is clear, however, he has no obvious cause to reproach Tiāmat for her choice of consort, worthy or not, *unless* this affects the balance of divine power. But if we accept that marriage to Tiāmat is linked to the attainment of kingship and, by extension, to the legitimate holding of the Tablet of Destinies, then Marduk's accusations unexpectedly take on the "conjugal undertones" suggested by Philip Jones: "Marduk acknowledged the legitimating qualities of marrying Tiāmat. He merely disagreed with her choice of the obscure figure of Qingu as her spouse and hinted that this was an honor that should have been his."¹⁵

Nabu's ire in this text is the return of the Tablet of Destinies to the Apsû and to Ea. For a discussion of the Tablet of Destinies in *Anzu* and in *Ninurta and the Turtle* (UET 6/1 2), see Penglase 1994: 51–5, 61–2.

13. A distinction between guardianship and ownership is suggested here, with the implication being that the "rightful holder" of the Tablet of Destinies may have to be male but that the medium through which it is transmitted may be female.

14. This is supported by the fact that Qingu, the unworthy usurper, is easily defeated in combat by Marduk, the true and rightful king, despite holding the Tablet of Destinies. Lawson's (1994: 23) suggestion that "like the sword of Excalibur in Arthurian legend, the Tablet is effective according to the person or god that wields it" seems a sensible one.

15. Jones 2005: 360. Whether being the mate of Tiāmat is any more legitimating than possessing the Tablet of Destinies is questionable: while both positions confer power, the whole point of the text

On first reading, this suggestion seems unsavory, even obscene. Tiāmat, after all, is mother of the gods and so, presumably, progenitress of Marduk as well. Incest, however, regardless of taboo, is at least obliquely indicated in *Enūma eliš* and a close consideration of the narrative suggests that Marduk is indeed intended as the rightful mate of Tiāmat.¹⁶

Reading Tiāmat as the queen of the gods, as her mate Apsû was the first king, her refusal to step aside into the non-sexual role of “queen mother” requires her to take a new mate who is not only her equal in power and ability but who is also fit to assume the role of king of the gods. Where is such a mate to be found? There is, ultimately, only one place to look: in the line of the great gods, the legitimate heirs of her union with Apsû. Among this line, only Marduk, and possibly Anu, are uncoupled with corresponding female deities and Anu, as demonstrated by his abortive mission against Tiāmat, is clearly not up to the challenge (II 105–118). Marduk, on the other hand, is a superlative hero god from birth, easily surpassing his fathers in his faculties and his potential. As the direct and most powerful descendent of Apsû and Tiāmat’s original union, and also as the son of Ea, who slew Apsû and assumed his realm and stature, Marduk is uniquely situated to actually replace the father of the gods by marrying the now unattached Tiāmat. The problem of incest lingers – but only until we realize that the narrative of *Enūma eliš* has been carefully manipulated to circumvent it.

While Marduk is nominally descended from Tiāmat through his father Ea, and presumably also through his mother Damkina, for whom a genealogy is not given, he is very deliberately described as having been born *in the apsû*, the realm created from the body of the first king of the gods, thus excluding Tiāmat from the equation. The line of succession is drastically abbreviated, leading directly and solely from Apsû to his immediate heir and the “child” of his corpse, Marduk.¹⁷ Indeed, if the incest taboo plays any role in shaping the events of *Enūma eliš*, it is in reinforcing the impropriety of Tiāmat’s union with Qingu, who is explicitly identified as one of her offspring (however many generations removed) in the text.¹⁸

seems to be that they cannot confer legitimacy when bestowed upon an unworthy god, as, in this case, upon Qingu.

16. Incestuous relationships are almost certainly part of the text, despite attempts in modern scholarship to explain them away. Thus Anu is described as the child, *apilšunu* (I 14), of Anšar and Kišar, and Anšar and Kišar are likely born of the pair Lahmu and Lahamu, though the text is not explicit on this point. Given that these represent the earliest generations of gods, however, a certain amount of leeway is to be expected. As for the later generations, it is notable that Anu has no named mate and that Ea is paired with Damkina, for whom no genealogy is given. Lambert (2008: 26) poses the question, “Is this silence a reaction to the problem in any such theogony that after the first generation it implies brother and sister marriages that were taboo in Sumero-Babylonian society?” but no definitive answer is possible. It is worth noting that the fragmentary and unusual *Theogony of Dunnu* (BM 74329), one of the few Mesopotamian texts to explicitly include incestuous relationships in its narrative, begins with the mother-son union and the son’s killing of the father as the means of attaining kingship. Brother-sister pairings feature more prominently as the text continues but it is notable that the “queen,” the mother, must either be married to or killed by the son, or killed by his sister, in order for the son to gain kingship. While this text may be well out of the mainstream, it nonetheless indicates the problem posed by the continued existence of Tiāmat following the execution of Apsû: Ea cannot marry her, being paired with Damkina, and Marduk, the heir apparent to the kingship of the gods, must either marry her or kill her to be confirmed in his position.

17. While hardly a palatable image, such a relationship between Apsû and Marduk would be yet another symbolic boost to Marduk’s claim to power and seems accurately to sum up the connection the author of *Enūma eliš* was trying to evoke in his description of Marduk’s birth in Apsû.

18. Qingu is not, as often described, a monster or a demon but is rather one of the lesser gods who comprise Tiāmat’s assembly: “From the gods, her offspring, those who formed the assembly /She [Tiāmat]

That Marduk should assume the consortship of Tiāmat, that he should be elevated to the kingship of the gods, and that he is, and should be, the rightful holder of the Tablet of Destinies suddenly becomes self-evident. Tiāmat's failure to see this does not prevent him from attaining legitimate kingship, which he achieves instead through election in the divine assembly of the great gods,¹⁹ but it becomes ample justification for her treatment at his hands.

This reading of the text is supported by subsequent events. Following his killing of Tiāmat and his retrieval of the Tablet of Destinies from the unworthy Qingu, Marduk seals it with a seal and affixes it to his own chest.²⁰ In this context, it serves more as a symbol and confirmation of his successful and legitimate attainment of the kingship of the gods than as a source of his power, given what he has already achieved without it. Further proof of his worthiness to hold it follows, as Marduk proceeds to organize the cosmos while wearing it proudly on his breast. The proper balance of power is restored, finally and completely concentrated in the hands of the great gods and, more specifically, in the hands of Marduk, their king.

If this interpretation of *Enūma eliš* is correct, however, what are we to make of the fact that Marduk, when the battle against Tiāmat is won and the creation of the world and its features complete, turns over the Tablet of Destinies to his grandfather Anu (V 68–69)? If the Tablet is a symbol of divine kingship, are we to understand that Marduk is giving up his hard-won prize to his grandfather?

I would argue for several reasons that the answer is an unequivocal “no.” First, Marduk's sealing of the Tablet of Destinies, followed by his organizing of the world while wearing the Tablet on his breast, has already emphasized the finality of his establishment of order and the enormity of his power, so he hardly requires the continued possession of the Tablet as a symbol of his primacy or rule.²¹ Second, the bestowal of the Tablet on Anu suggests both Marduk's devotion and loyalty to his “fathers” and the continuity of the traditional pantheon,²² with Anu nominally at its head, even while proposing a radical change in its active leadership.²³ Third, the turning over of the Tablet to a more senior figure in the pantheon evokes com-

elevated Qingu from among them, she exalted him,” I 147–148. His misidentification may be at least partly due to the fact that he is promoted to the generalship of Tiāmat's battle array, which includes her recently generated monsters, see Wiggermann 1992: 163. Tiāmat's mating with Qingu thus represents the clearest case of incest (though the exact relationship between them is unspecified) in the text.

19. The suggestion that *Enūma eliš* “portrays an evolution of political authority from an assembly of equals working out policy to an absolute monarch proclaiming policy,” is briefly discussed in Foster 2005: 436, and in Jacobsen 1943: 167, 169–70. Such a scenario does not accurately reflect the events of the text, however, if we accept that Apsū effectively functions as the first king or ruler of the text and that even Qingu is elevated to kingship prior to Marduk's “election.” See also Wiggermann 1992: 163. For a more recent, if problematic, political analysis of *Enūma eliš*, see Boer 2006: 136–60.

20. George (1986: 139) discusses the symbolism of wearing the Tablet of Destinies, writing that “the victor put it on and wore it as an emblem of power. . . One can probably imagine it to have been hung from a cord strung round the neck, after the fashion of an amulet.” He also includes a brief but thorough discussion of the act of sealing the Tablet of Destinies, which appears also in K 6177 + 8869, and treats the subject of the Seal of Destinies, which is known from the Vassal Treaties of Esarhaddon and which functions to seal both human and divine destinies as decreed by Aššur, king of the gods, *ibid.*: 141.

21. Further, Marduk has already put his own seal on the Tablet of Destinies, IV 122.

22. Marduk's devotion to his ancestors has already been emphasized in IV 123–126. It is reiterated when Marduk gives Ea “the lead ropes,” V 68, and, later in the same passage, when he gives out and receives other gifts.

23. Enlil is often the (more) active ruler of the pantheon with Anu often appearing as little more than a figurehead. Enlil is mostly absent from the text of *Enūma eliš*, suggesting that it is his position of divine rulership that Marduk is usurping. Enlil does, however, appear in the final line of Tablet IV, in

parisons to, and aligns Marduk with, other Mesopotamian hero gods such as Ninurta, who so dutifully returns the Tablet of Destinies to Enlil in *Anzu*. In this case, however, the context suggests not that the Tablet is being returned to its rightful owner, as Anu has never possessed the Tablet, but rather that it is being bestowed by Marduk upon his grandfather as a gift or trophy.²⁴ Anu's position in the pantheon is thus subtly attributed to Marduk's largesse.

In securing the suzerainty of the gods and establishing the structure and order of the cosmos, Marduk has at last firmly consolidated divine power. His claim to kingship bolstered by his place as the greatest and most powerful of Apsû's heirs, by his birth in the *apsû*, and by his election to the leadership of the great gods, Marduk is clearly indicated as the rightful holder of the Tablet of Destinies and as the sole contender for the role of Tiāmat's consort, *if* that position is to be filled.

When Tiāmat, the only female in *Enūma eliš* who plays any significant role in the succession of power or the conferral of legitimacy, subverts the divine order through her marriage to Qingu and bestowal upon him of the Tablet of Destinies, Marduk resorts to martial force both to recover and to prove his birthright. In killing Tiāmat and seizing—and sealing—for himself the Tablet of Destinies, Marduk excises the female element, already excluded from any real part in ordered creation in the text, from the transmission of divine power and lays his own indelible stamp upon what is, in the *right* hands, the ultimate symbol of divine authority. Kingship and divine power are henceforth properly – and permanently – concentrated in his person.

which Marduk establishes the domains of Anu, Enlil, and Ea, IV 146, and as an active entity in Tablet V, in which he appears alongside Anu and Ea presenting Marduk with a gift, V 80.

24. The term used is *tāmartu*, in this context a gift, tribute, or present.

Bibliography

- Annus, A.
 2002 *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*. SAAS 14. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Aster, S. Z.
 2006 *The Phenomenon of Divine and Human Radiance in the Hebrew Bible and in Northwest Semitic and Mesopotamian Literature: A Philological and Comparative Study*. PhD diss., University of Pennsylvania.
- Ataç, M.-A.
 2007 The *Melammu* as Divine Epiphany and Usurped Entity. Pp. 295–313 in *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, ed. J. Cheng & M. H. Feldman. CHANE 26. Leiden: Brill.
- Bahrani, Z.
 2001 *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*. New York: Routledge.
- Bidmead, J.
 2002 *The Akītu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. Gorgias Dissertations. Near Eastern Studies, 2. Piscataway, NJ: Gorgias.
- Black, J. A. et al., ed.
 1998–2006 “Enki and Ninmah.” *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>), Oxford.

- Boer, R.
2006 An Un-Original Tale: Utopia Denied in Enuma Elish. (Part II: The Politics of Utopia) (Critical Essay). *Arena Journal* 26: 136–60.
- Bottéro, J.
2001 *Religion in Ancient Mesopotamia*. Translated by Teresa L. Fagan. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Cassin, E.
1968 *La splendeur divine: introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*. Civilisations et Sociétés 8. Paris: La Haye.
- Dalley, S.
1989 *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Fales, F. M.
1982 The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions: 'The Moral Judgement'. Pp. 425–35 in *Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. XXV. Rencontre Assyriologique Internationale Berlin 3.-7. Juli 1978* ed. H.-J. Nissen & J. Renger. BBVO 1. Berlin: Dietrich Reimer.
- Foster, B. R.
2005 *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. 3rd ed. Bethesda, MD: CDL Press.
- George, A. R.
1986 Sennacherib and the Tablet of Destinies. *Iraq* 48: 133–46.
- Harris, R.
2000 *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Horowitz, W.
1998 *Mesopotamian Cosmic Geography*. MesCiv 8. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Jacobsen, T.
1943 Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia. *JNES* 2.3: 159–72.
- Jones, P.
2005 Divine and Non-Divine Kingship. Pp. 330–42 in *A Companion to the Ancient Near East*, ed. D. C. Snell. Malden, MA: Blackwell.
- Lambert, W. G.
1980 The Twenty-One "Poultices. *AnSt* 30: 77–83.
2008 Mesopotamian Creation Stories. Pp. 15–59 in *Imagining Creation*, ed. M. J. Geller & M. Schipper. Institute of Jewish Studies, Studies in Judaica 5. Leiden: Brill.
- Lawson, J. N.
1994 *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an Understanding of Šimtu*. OBC 7. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Liverani, M., Bahrani, Z. and Van de Mieroop, M., ed.
2004 *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.
- Livingstone, A., ed.
1986 *Court Poetry and Literary Miscellanea*. SAA 3. Helsinki: Helsinki University Press.
2007 *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Michalowski, P.
1990 Presence at the Creation. Pp. 381–96 in *Lingering Over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, ed. T. Abusch, J. Huehnergard & P. Steinkeller. HSS 37. Atlanta, GA: Scholars Press.

Mills, D. H.

- 2002 *The Hero and the Sea: Patterns of Chaos in Ancient Myth*. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers, Inc.

Penglase, C.

- 1994 *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influences in the Homeric Hymns and Hesiod*. London: Routledge.

Sonik, K.

- 2009 "Gender Matters in *Enūma eliš*." Pp. 85–101 in the Wake of Tikva Frymer-Kensky, ed. S. Holloway, J. Scurlock & R. Beal. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Talon, P.

- 2005 *Enūma eliš: The Standard Babylonian Creation Myth*. SAACT 4. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Walls, N.

- 2001 *Desire, Discord and Death: Approaches to Ancient Near Eastern Myth*. ASOR Books 8. Boston: American Schools of Oriental Research.

Wiggermann, F. A. M.

- 1992 *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*. CM 1. Groningen: Styx & PP Publications.

Wilcke, C.

- 2007 Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge. Pp. 3–59 in *Anfang und Ursprung: die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*, ed. E. Angehrn. Colloquium Rauricum 10. Berlin: Walter de Gruyter.

Aššur and Enlil in Neo-Assyrian Documents

Spencer L. Allen

PHILADELPHIA

As the patron deity of Nippur, the religious center of Sumer, Enlil held a unique position as the head of the Mesopotamian pantheon in the third and second millennia BCE. While imperial gods would eventually overtake his and Anu's position at the top of their pantheons, Enlil's name came to be synonymous with executive power.¹ Hammurabi, at the start of his law collection's prologue, tells us that Marduk has been given "power over all peoples" (*illilūt kiššat nišī*, col. i 11). Ninlil, Ištar, Šin, and Nusku, among others, are also credited with *illilūtu*, as is, of course, Enlil himself.² None of these gods, however, are actually equated or syncretized with Enlil; they merely possess Enlil's quality and power.

When examining Aššur's relationship with Enlil and *illilūtu*, matters become much more complicated. Admittedly, throughout Assyrian history, Enlil and Aššur are occasionally equated in Assyrian texts, and these statements claiming that Aššur was Enlil have stirred debate amongst modern scholars who wish to determine how early the two gods "became" one. The earliest period for their identification is thought to be the reign of Šamši-Adad I. The rise of the Middle Assyrian period and the reign of Tukulti-Ninurta I serve as another possible period for this syncretization. While the former suggestion lacks any real inscriptional or archaeological support, the latter suggestion does have explicit textual evidence to support its claim. However, after Tukulti-Ninurtā's reign, Enlil and Aššur again appear as distinct entities, and they remain distinct for several centuries. Even during the height of the Neo-Assyrian Empire in the first millennium, listings of gods found in royal inscriptions, treaties, and other administrative documents make a clear distinction between Aššur and Enlil, as well as between Aššur and the Assyrian Enlil.

That the Assyrian scribes would attribute the supreme quality of *illilūtu* to the patron deity of their aspiring empire, Aššur of Assyria, is hardly surprising. It is in part Aššur's occasional epithet, "the Enlil of the gods," as found in Ashurbanipal's Hymn to Aššur (SAA 2 1, II.2–3), for example, that inspired the theory that his devotees actually equated him with Enlil. The claim is that "Aššur was the Assyrian

1. CAD I/J, *illilatu*, *illilu*, and *illilūtu*. Abbreviations used in this paper conform to those provided in CAD. Akkadian translations into English are taken from the edition from which the transliteration is also taken. The translation into English is my own when the published editions do not provide an English translation.

2. Ninlil (AAA 20:80 l. 7); Ištar (LKA 23: 11b); Šin (*AnSt* 8: 60 l. 17); Nusku (Craig ABRT 1: 35:8); Enlil (*RA* 46: 88 l; *A/O* 18: 42 36).

Enlil” or, as Landsberger and Balkan theorized, that “Enlil” must have been a translation for “Aššur” (“Darin ist Enlil so zu sagen Übersetzung für Aššur”).³ While this may, at times, have been true for Tukulti-Ninurta I in the later second millennium, the extant materials suggest that, as late as the eighth and seventh centuries, kings, court scholars, and officials regarded Aššur as an independent entity, as distinct from Enlil as he was from Ninurta or Marduk. This distinction was apparent not only in treaties from Sennacherib, Esarhaddon, and Ashurbanipal, as well as in the earlier royal inscriptions from Aššurnāširpal and Adad-Nērārī III, but this distinction can also be seen in land grants and scholarly letters.

About the God-Lists

Adopting a theocentric – rather than political – view, the Neo-Assyrian treaties, annals, and other administrative documents take on the attributes of god-lists. This is not to suggest that they serve the same purpose as the pedagogic exercises or divine lexical lists like the so-called the Fara, Weidner, Proto-Diri, and Nippur god-lists and the esoteric AN = *Anum*.⁴ Instead, these god-lists can be derived from divine witness-lists, or the blessing and curse lists found in treaties and grants. They also emerge from the chains of royal epithets in building inscriptions wherein the king boasts of his relationship with each god. Moreover, these god-lists can be derived from the gods invoked as part of an official’s greetings in his letter. Because these lists of gods are culled from non-literary texts, that is, from texts that serve a pragmatic function as opposed to the academic purpose of the lexical texts, these shall henceforth be referred to as embedded god-lists.

While individual god-lists may differ between or even within texts, many of these embedded god-lists reflect the ordered hierarchy as already outlined by Michael Barré. The supreme or patron god is followed by the so-called “canonical” list, which often includes four collections of Assyrian deities and is followed by a collection of foreign deities and summary phrases.⁵ This ideal list includes one or two triads of high gods, the Babylonian patron gods, one or more warrior gods, and multiple goddesses (see Table 1). Other male deities may follow the goddesses, but the appearance of the Pleiades definitively marks the end of the Assyrian deities. The embedded god-lists isolated from the treaties best reflect this order, but the embedded god-lists in other administrative documents also reflect a stable general hierarchy. This hierarchy is less apparent in royal inscriptions and personal correspondences. It is through the use of these Neo-Assyrian embedded god-lists – most of which are from the eighth and seventh centuries – that the relationship between Aššur and Enlil is here explored.

The more esoteric texts collected in the State Archives of Assyria series are of little concern here. No passages in either SAA 3, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, or in SAA 9, *Assyrian Prophecies*, are in conflict with the conclusions drawn about Enlil and Aššur from the embedded god-lists.⁶ However, W. G. Lambert’s men-

3. B. Landsberger and K. Balkan, “Die Inschrift des assyrischen Königs Irišum, gefunden in Kültepe 1948,” *Belleten* 14 (1950): 251.

4. W. G. Lambert, “Götterlisten,” *RIA* 3 (1969): 474–5.

5. M. Barré, *The God-list in the Treaty Between Hannibal and Philip V of Macedonia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983), 22.

6. See A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (Helsinki: Helsinki University Press, 1989) and S. Parpola, *Assyrian Prophecies* (Helsinki: Helsinki University Press, 1997).

tions an epic fragment found in Ashurbanipal's library that may be suggestive of a late identification between Aššur and Enlil:

¹⁰[...] *x ta āli-ia e₂-kur-ia bīti-ia ra-i-ba-ku*

¹¹[...] *x ka ta nippur^{ki} ra-i-ba-ku*

¹²[...] *x ka ta bal.tilki it-ti ki-lal-le-e ma-ḥa-zi-ia ze-ra¹-ku*

...I am furious with my city, my temple, my house...I am furious with Nippur... with Assur, I hate both my cult-centres (81–2-4, 218, ll. 10–12, Lambert's transliteration and translation)⁷

While his assertion is likely correct, no divine name actually appears in the extant text. A second pause may be the so-called "Aššur Charter" from Sargon's reign that may refer to Aššur as the Assyrian Enlil (l. 3).⁸ However, throughout the remainder of the text, Aššur is as distinct from Enlil as he is from Marduk (e.g., ll. 12–13), though he is referred to as the "Enlil of the gods" (l. 34), which can be applied to any number of deities.

Methodologically, if any divine name repeats within a embedded god-list, either a new embedded god-list has begun (for example, there are the three distinct lists in SAA 2 6) or a list has been abandoned by the scribe for other theological concerns (for example, there is a collection of curses following the third embedded god-list in SAA 2 6). Ideally, no divine name should appear twice in a embedded god-list; likewise, two different names should be interpreted as two different deities. This general observation has already been noted briefly by Grant Frame concerning a brick inscription written for Enlil's Ekur at Nippur, which still refers to Ashurbanipal as *šakkanakku* "vice-regent" for Aššur, Enlil, and Ninurta (RIMB 6.32.15, l. 10):

Aššur may have been mentioned here in view of Assyria's identification of Aššur as "the Assyrian Enlil"; however, since both Aššur and Enlil are mentioned it is clear that the scribe was not considering Aššur to be synonymous with Enlil.⁹

Not only does this Babylonian scribe differentiate Aššur from Enlil, Assyrian scribes also do so.

The present discussion must be limited to the Aššur-Enlil syncretization issue, but relatively few non-Aššur-Enlil complications surface in these embedded god-lists.¹⁰ Focusing on those texts that contain both divine names Aššur and Enlil, two practices indicating this appear. Several embedded god-lists situate Aššur and Enlil in sequential order in a list, whereas others place Enlil further down the list, quite a distance from Aššur. Sometimes, Mullissu appears as the spouse of the patron god

7. W.G. Lambert, "Gott. B. Nach akkadischen Texten," *RIA* 3 (1971): 545.

8. H. W. F. Saggs, "Historical Texts and Fragments of Sargon II of Assyria: 1. The 'Aššur Charter,'" *Iraq* 37 (1975): 11–20. If Aššur is actually the Assyrian Enlil in the Aššur Charter, then he must also be BER/DANNA (see ll. 1, 3, 8). However, in this context, "Assyrian Enlil" is, at best, one epithet within a text full of non-syncretized equations or metaphorical comparisons. Aššur is also the Edu-flood, Šugarru-weapon, and the city or privileged land (ll. 6 and 12).

9. Grant Frame, "The God Aššur in Babylonia," in *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7–11, 1995* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997), 58 n. 17.

10. Outside of Aššur-nērārī V's treaty with the king of Arpad Matī'ilu (SAA 2 2), virtually all of these complications from the Neo-Assyrian period involve the nature (or natures) of Ištar and her various local manifestations, including her relationship with Ninlil/Mullissu and Venus. I have developed this discussion further in my dissertation: *The Splintered Divine*.

Aššur,¹¹ but just as often she is paired with Enlil with no Aššur in sight. However, no diachronic progression betrays itself here.

SAA 2 and the Treaties

The SAA 2 treaty volume provides several relevant embedded god-lists.¹² Aššur-nērārī V's treaty with Mati'ilu of Arpad represents the ideal embedded god-list as discussed above. Here the supreme Aššur begins the list without a consort, followed by the two triads – the first is Anu, Enlil, Ea, and the second, Sîn, Šamaš, Adad – with their consorts and the Babylonian gods – namely, Marduk and Nabu – along with their consorts. A collection of warrior gods, a pair of Ištar, a pair of (H)adads, and Palil follow (see Table 1). The Assyrian list of gods ends with the Pleiades, and the list proceeds with foreign deities. In this treaty, Enlil is paired with Mullissu in the middle of triad 1, and the couple is separated from Aššur. In contrast, the embedded god-list in Sennacherib's Succession Treaty (SAA 2 3 obv 7'–11'), which is simply a list of divine names, lacks the ideal hierarchical format (see Table 2). Aššur and Mullissu begin the list, but Enlil is relegated to tenth position. Moreover, he lacks a consort, appearing between two divine couples, Anu-Antu and Adad-Šala. Unfortunately, most of this list has been reconstructed; however, the restoration is modeled on the embedded god-list found in BM 121206 *ix* 27–34, a ritual text also from Sennacherib's reign. In this text, which discusses the relative placement of cult statues,¹³ Enlil resides between the same two divine couples, but here he is paired with, and follows, the goddess Kippat-māti. That this ritual text describes the relative placement of cult statues serves as a simple physical reminder of the distinctiveness of Enlil from Aššur in the Sargonid period.

Aššur's lack of identification with Enlil during Esarhaddon's reign is confirmed by multiple separate attestations in the embedded god-lists contained in Esarhaddon's Succession Treaty (SAA 2 6). The first two embedded god-lists, the witness list (ll. 13–23) and the adjuration list (ll. 25–40), follow the idealized pattern: patron, triad 1, triad 2, the Babylonian pair, warrior gods, and a series of goddesses (see Table 3). That Mullissu heads a list of five goddesses towards the end of the list (ll. 19–20) suggests that Mullissu is understood to be Aššur's consort. Enlil appears second in triad 1, separated from Aššur by Anu and, thus, wholly separated from Mullissu. In the treaty's third list, the curse list, Mullissu appears at the beginning immediately after Aššur as *hīrtu narāmtašu* ('his beloved wife', l. 417; see Table 4).¹⁴ In contrast, Enlil makes no appearance in these curses (see Table 4). The fact that he has not been equated with Aššur in the curses section is made clear by the appearance of Aššur (l. 518) at the beginning of a fourth series of divine names. This relatively short list ultimately ends with Enlil (l. 659). The double attestation of Šamaš (ll. 545 and 649) in this section; the numerous invocations to the great gods or to all the aforementioned gods (ll. 523, 526, 573, 616A, and 618A); and the extended series of unattributed curses within this section (ll. 530–544, 551–572,

11. Their relationship is already explicit in RIMA A.0.87.1 iv 34–35, a Tiglath-Pileser I inscription: E₂ ^dNIN.LIL₂ ³⁵ši-ir-te GAL-te na-mad-di ^da-šur EN-ia.

12. S. Parpola & K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (Helsinki: Helsinki University Press, 1988).

13. G. Van Driel, *The Cult of Aššur* (Assen, NED: Royal VanGorcum, 1969), 99.

14. Later in the curse list, the divine name Mullissu appears again with the epithet "who dwells in Nineveh," and this is paired with the Ištar who dwells in Arbela (SAA 2 6, 11. 475–460).

and 576–615) suggest these ceremonial curses should not be interpreted in the same way as the preceding embedded god-list. However, the distinction between Aššur and Enlil, as well as Aššur's status above Enlil in the hierarchy, is clear here.

SAA 12's Land Grants and SAA 10's Letter

The land grants from the reign of Ashurbanipal, which have been collected in SAA 12,¹⁵ provide the rare opportunity to compare Aššur with the Assyrian Enlil. According to Karlheinz Deller, a collection of land grants to eunuchs derives from a template in which “only the grantee's name and date of issue differ” (SAA 12 25-26, 29, 31, and 34).¹⁶ Of these, the list in text 25 is the most complete, with a five-member god-list in two places. The first promises that the future prince will uphold the grant, and the second promises that the gods Aššur, Adad, Ber, the Assyrian Enlil, and the Assyrian Ištar will hear these words:

r.33 *ni-iš* ^daš-šur ^dIM ^dbe-er ^{34d}EN.LIL₂ *aš-šur*^{ki}-u₂ ^d15 *aš-šur*^{ki}-i-t[u₄] ³⁵NUN EGIR-u₂ *ša* *pi-i dan-ni-ti šu-a-[t]u la u₂-š[am-sak]* ^{36d}aš-šur ^dIM ^d[be-er] ^{37d}EN.LIL₂ *aš-šur*^{ki}-u₂ ^d15 *aš-šur*^{ki}-[i-tu₄] ³⁸*ik-ri-bi-ka i-šem-[mu-u₂]*

By Aššur, Adad, Ber, the Assyrian Enlil and the Assyrian Ištar: A future prince shall not ca[st aside] the wording of this tablet. Aššur, Adad, [Ber], the Assyrian Enlil, and the Assyr[ian] Ištar will he[ar] your prayer (SAA 12 25 r. 33–38, Katejah Whirling's translation).

In these lists, the Assyrian Enlil consistently appears fourth, severed from Aššur, which removes the possibility of interpreting either a compound name Aššur-Enlil or Aššur plus the epithet Assyrian Enlil. Were Assyrian Enlil merely a restatement of Aššur's name, the divine name Aššur would have to be a preface rather than an independent member of the embedded god-list. As such, Aššur as the Assyrian Enlil would be the third of four invoked deities, hardly a fitting location for the empire's patron deity. Such an interpretation would drastically alter the structure of several god-lists, including those located in the treaties already discussed. A land grant from Aššur-etel-ilani's reign contains a different order – though largely reconstructed – Aššur, Enlil, Adad, Ber and the Assyrian Ištar (SAA 12 40, 12'–13'). The best explanation for this order is that Enlil has been relocated to the second position, following a lacuna where Aššur's name is expected. In light of SAA 12 25 and similar texts, the alternative possibility, in which the list begins with the compound name Aššur-Enlil, seems unlikely.

A final fragment for consideration in this genre, from Tiglath-Pileser III's reign, may suggest that the divine name Assyrian Enlil serves as a substitute name for Enlil rather than for Aššur. That is, the Assyrian Enlil is Enlil, not Aššur. Emerging from the lacuna in line 12', the last part of the LIL₂-sign precedes the divine name Assyrian Ištar ([^dx x ^dEN.LI]L₂? ^dIŠ.TAR *aš-š[ri-ti]*). Because the Assyrian Ištar appears immediately following the LIL₂, there is no room available for *aš-šur*^{ki}-u₂ after the divine name Enlil. For this reason, this list includes not the Assyrian Enlil, but the

15. L. Kataja & R. Whiting, *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period* (SAA 12; Helsinki: Helsinki University Press, 1995).

16. K. Deller, “The Assyrian Eunuchs and Their Predecessors,” in *Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life: held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo) March 22–24, 1996* (ed. K. Watanabe; Heidelberg: Carl Winter, 1999), 307.

regular Enlil. Further evidence distinguishing Aššur from the specifically Assyrian Enlil appears in a royal inscription near Antakva dating from Adad-nērārī III's reign.¹⁷ Adad-nērārī III's curse in this stele invokes Aššur, Adad, Ber, the Assyrian Enlil, the Assyrian [Ninli], and Sîn of Harran (MU *aš-šur* ^dIM *u* ^dbe-er ^dBAD *aš-šur-u₂* [NIN.LI]₂ *aš-šur-tu₂* MU^d30 a-šib, RIMA 3, Text A.0.104.2 11.11–12).

The letter “I Do Not Conceal Anything from the King” provides yet another look at a embedded god-list; this time from personal correspondence. In a letter to Ashurbanipal, the chief exorcist Nabû-nadin-šumi begins with the following blessing:

²[^dAG *u* ^dAMAR.UTU ³a-na LUGAL EN-ia₂ *lik-ru-bu*] ^dBAD ^dNIN.LIL₂ ^daš-š[ur¹]
⁴[^d30 ^dNIN.GAL ^dUTU] ^da.a ^dIM ^d[ša-la] ⁵[^dAMAR.UTU ^dzar-pa-ni-tu₄] ^dAG ^dtaš-me-tu₄ ⁶[^d15 ša₂ ^{uru}NINA^{ki} ^d15 ša₂] ^{uru}arba-il₃ ^dMAŠ ^dgu-la ⁷[^dU.GUR ^dla-a₂ DIN-GIR.MEŠ GAL.MEŠ] *a-šib AN-e u KI.TIM* ⁸[DINGIR.MEŠ *x x x x x x x*] *x KI.TIM*
DINGIR.MEŠ ⁹[*x x x x x* DINGIR.MEŠ KUR.KUR D]U₃-šu₂-nu ¹⁰[*x x x x x x a-na*
LUGAL] *be-li₂-ia*

[May Nabu and Marduk bless the king, my lord! May] Enlil, Mullissu, Ašš[ur, Sîn, Nikkal, Šamaš,] Aya Adad [Šala, Marduk, Zarpanitu,] Nabu, Tašmetu, [Ištar of Nineveh, Ištar of] Arbela, Ninurta, Gula, [Nergal and Laš, the great gods] dwelling in heaven and earth, [the great gods... the heav]en and earth, [.....] all [the gods of the lands.....to the king], my lord! (SAA 10 286, ll. 2–10, Parpola's translation).

Syntactically, as well as methodologically, this letter properly contains two embedded god-lists. The first list includes only the Babylonian High Gods in the typical Assyrian order, Nabû followed by Marduk, which suggests the author was Assyrian.¹⁸ The second list begins with Enlil in the supreme position, followed by Mullissu, who is presumably his consort here. With Simo Parpola's restoration of *šur* at the end of l. 3, the divine name Aššur appears third in this list of 19 deities, and he is the only deity in the list who is not paired with another deity. Interpreting the list so that Mullissu is Aššur's consort, not Enlil's, not only leaves Enlil at the start of the list without a partner (a structure seen in SAA 22), but this would also be the only pairing in this text in which the goddess precedes her consort. If Parpola's restoration is reliable and Aššur appears in the greeting's embedded god-list, whether Mullissu is envisioned here as the consort of either Enlil or Aššur is secondary. The real issue is the distinction between the two male deities, an unavoidable conclusion given Mullissu's presence between them in the list.

Assyrian Royal Inscriptions

The Old Assyrian period is the earliest period scholars identify for the proposed syncretism between Aššur and Enlil. By stripping down his royal epithets and other phrases, it becomes clear that Šamši-Adad I introduces the gods Aššur and Enlil separately in the brief god-list:

⁹i-na qi₂-bi-it ¹⁰a-šur₄ ¹¹ra-i-mi-šu ¹²ša AN *u₃* ^dEN-LIL₂ ¹⁶šum-šu *a-na ra-be₂-e-tim* ¹⁷ib-bu-u₂

17. RIMA 3 203.

18. B. N. Porter, “What the Assyrians Thought The Babylonians Thought about the Relative Status of Nabû and Marduk in the Neo-Assyrian Period,” in *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7–11, 1995* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997), 255; S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (SAA 10; Helsinki: Helsinki University Press, 1993), 25–6.

by the command of Aššur who loves him, whom Anu and Enlil called by name for greatness (RIMA 1 A.0.39.1, ll. 9–12 and 16–17, Greyson's translation).¹⁹

Moreover, when he then discusses the temple that he is building, he stays focused on Enlil, completely ignoring Aššur, whose name does not even appear in the god-list produced by the curses at the end; instead, Šamaš, Enlil, Adad, Šarru-mātim, Nergal, Ištar, and Sîn appear (ll. 114–132). Another of Šamši-Adad's inscriptions contains titulary suggesting that Enlil and Aššur are distinct entities. As king, Šamši-Adad is both the *šākin Enlil* and the *ENSI Aššur* (RIMA 1 A.0.39.2 i 4–5). This separation is reinforced by a third royal epithet in l. 6, *narām Ištar*, which demonstrates that these titles have unique meanings and are not simply restatements of the same idea. The titles *šākin Enlil* and *ENSI Aššur* then disappear from extant inscriptions for about 400 years, but the two gods are again distinct when the titles reappear during the reigns of Erība-Adad I (*ša-ki-in* ^dENLIL₂ ³EN[SI]₂ ^da-šur₃, RIMA 1 A.0.72.2, l. 2) and Aššur-uballit I (*ša₂-ki-in* ^dENLIL₂ ŠID *aš-šur*, RIMA 1 A.0.73.1, l. 13).

The distinction between Aššur and Enlil is more complicated during the reign of Tukultī-Ninurta I in the thirteenth century. He often separates Aššur from Enlil in his titulary, as Šamši-Adad I (RIMA 1 A.0.39.1) and his father Shalmaneser I had (RIMA 1 A.0.77.1, l. 1) done previously. Tukultī-Ninurta refers to himself as the favorite of the gods Anu and Enlil (*mi-gir da-ni[m]* ⁴u₃ ^dBAD, RIMA 1, A.0.78.1 i 3–4) after proclaiming himself the chosen one of Aššur (*ni-šit aš-š[ur]* ŠID *a-šor*, l. 2–3). Indeed, immediately after invoking Anu and Enlil in ll. 3–4, Tukultī-Ninurta again mentions Aššur, when the king says his name was called by these gods (*ša₂ da-šur* ^u₃ DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ MU-š^u₂ *ki-ni-š₂ ib-bu-u₂*, ll. 4–5). In contrast to this clear distinction, elsewhere he appears to treat the two divine names as one, as indicated by the singular verbs in these clauses:

³⁹*ina* ^u₄-*mi-šu-ma e-ber-ti* URU-*ia* ^da-šur ^dBAD EN *ma-ḥa-za* ⁴⁰*e-ri-ša₂-ni-ma*
e-peš at-ma-ni-š₂ iq-ba-a

At that time the god Aššur-Enlil, my lord, requested of me a cult centre on the bank opposite my city and he commanded me to build his sanctuary (RIMA 1 A.0.78.22, ll. 39–40, Grayson's translation).

This is the only occurrence of the divine name Aššur followed by Enlil that RIMA recognizes as a compound name.²⁰ Throughout the remainder of the inscription, however, Aššur appears alone (ll. 43, 58, and 62). In another inscription, the two deities are again distinct. Here, Tukultī-Ninurta claims to be both the chosen of Aššur and Šamaš and then the choice of Enlil:

³*ni-šit* ^daš-šur ⁴u₃ ^dša-maš *a-na-ku* NUN-^u₂ *na-a-du* ⁵MAN *ni-iš* IGI.MEŠ ^dEN.LIL₂

chosen of the gods Aššur and Šamaš, I, attentive prince, the king (who is) the choice of the god Enlil (RIMA 1, A.0.78.23 3–5, Grayson's translation).

19. The Enlil temple in Aššur is E₂.AM.KUR.KUR.RA. Van Driel argues that Šamši-Adad I's inscription supports the theory that the Enlil temple was separate from the Aššur temple until the Middle Assyrian Period, but even with the move into Aššur's temple Enlil's stand-alone temple was never forgotten (Van Driel, *Cult of Aššur*, 12).

20. RIMA 1, A.0.78.5, ll. 48–50: *ša₂ d*aš-šur ⁴⁹*d*BAD ^u₃ ^dša₂-maš DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ ⁵⁰EN.MEŠ-*ia*. RIMA interprets this god-list as “the gods Aššur, Enlil, and Šamaš, the great gods, my lords.” Neither Enlil nor Šamaš appear again in the remainder of this text, while Aššur appears a few more times with Adad. The god-list Aššur, Enlil, and Šamaš also appears in RIMA 1 A.0.78.23, ll. 56–57.

Later in the text, Aššur and Enlil twice appear sequentially in a god-list whose only other member is Šamaš (ll. 56–57 and 135–136), but Aššur appears elsewhere in this inscription without Enlil (ll. 66, 89, 92, 97, 108, 113, 120, 126, and 134). Thus, this text suggests that Aššur is distinct from Enlil, which is reflected in RIMA's interpretation of the god-lists as three membered lists. A final consideration of Tukultī-Ninurta's royal inscription presents the divine names Aššur and Enlil sequentially on two occasions:

²*mu-zi-iz* IGI ^d*aš-šur* *u*₃ ^dBAD *ša*₂ *u*₄-*me-šam*₃-*ma* ³*te-es-le-et* ^mGIŠ.*tukul-ti-^dnin-urta* MAN *na-ra-mi-šu*₂ ⁴*i-na* IGI ^d*aš-šur* *u*₃ ^dBAD [*u*₂]-š[*a*₂-*n*]*i-u*₂-*ma*

Courtier of the gods Aššur and Enlil, who daily repeats the prayers of Tukultī-Ninurta, the king, his beloved, in the the presence of the gods Aššur and Enlil (RIMA 1 A.0.78.27 ll. 2–4, Grayson's translation).

Because only two divine names appear, the presence of the conjunction *u*₃ unambiguously demonstrates the distinctiveness of the two gods. Whatever momentum the identification that might have been gained under Tukultī-Ninurta I's reign stalled long before the Neo-Assyrian period began, as is apparent by the fact that Tiglath-Pileser I recounted Aššur's help along with Enlil's (*ša i-na* ^{giš}*tukul-ti* ^d*aš-šur* ^d*a-nim* ^dBAD ^d[...], RIMA 2, A.0.87.11, l. 9').²¹ The Neo-Assyrian period then kicks off with Aššur-dan II's continued use of Šamši-Adad I's titular distinction. Aššur-dan is the appointee of Enlil and the vice-regent of Aššur (GAR-*an* ^dBAD ŠID ^d*aš-šur*, RIMA 2 A.0.98.4 l. 2). Likewise, Adad-Nērārī II is the appointee of Enlil and vice-regent of Aššur (RIMA 2 A.0.99.2, l. 11). In the famous Nimrud Monolith inscription, Ashurnasirpal II refers to Mullissu as Enlil's consort (^dNIN.LIL *hi-ir-ti* ^dBAD), while Aššur appears alone at the beginning of this 13-member god-list, and Enlil appears in 11th position (RIMA 2, A.0.101.17 i 1–10).²² Aššurnasirpal also distinguished Enlil from Aššur elsewhere.²³

Three texts from Esarhaddad's reign and one from Šamaš-šuma-ukīn demonstrate the continued distinction in the royal inscriptions even during the last century of the Assyrian empire. The first begins with a 12-member god-list that starts with Aššur, whose epithets include "king of the Igigi and the Anunnaki", "father of the gods", and "lord of the land" (*ša*₄ ^d*i*₂-*gi*₃-*gi*₃ *u* ^d*a-nun-na-ki* AD DINGIR.MEŠ ENKUR.KUR, Borger, Esurh, §53 AsBbA. 1). Enlil, who appears between Anu and Ea as the second member of triad 1,²⁴ is called "the supreme lord; the one who decrees the fates of the heavens and the underworld; and who establishes the inhab-

21. This distinction is also present in the titulary of Ninurta-apil-Ekur (for example, [*iššak*? ^d*a-šu*]*r ni-šit* ^dBAD *u* ^dMAŠ, RIMA 1 A.0.82.1, l. 2) and Aššur-rēša-iši I (for example, *ša*₂-*ak-ni* ^dAB ŠID *aš-šur* ²*ša* ^d*a-nu* ^dBAD *u* ^dDIŠ DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ, RIMA 1 A.0.86.1, ll. 1–2) in the twelfth century.

M. Müller lists Tiglath-Pileser's seven great gods as "Aššur, Enlil, Sin, Šamaš, Adad, Ninurta, and Ištar (M. Müller, "Die 'gro en Götter' Tiglatpilesars I," *A/O* 22 [1995], 154.).

22. Grayson's proposed reconstruction for the embedded god-list in RIMA 2 Text A.0.101.20, ll. 1–13 also refers to Mullissu as Enlil's consort. In both texts, Enlil appears separate from Mullissu. In text 20, Enlil appears 3rd in the sequence, whereas Mullissu is eleventh. In RIMA A.0.101.17, Nergal interrupts the pair; Mullissu is ninth, while Enlil is eleventh. Aššur heads both lists and is followed by Anu.

23. RIMA 21 A.0.101.1, 2, 3, 23, 28, and 30.

24. Interestingly, while this embedded god-list largely follows the canonical pattern, Ištar interrupts triad 2 and appears in sixth position rather than after the warrior gods. This interruption emphasizes her familial relations in the pantheon, following Sin and preceding Šamaš and Adad, and may serve to distinguish her from Gušea, who is the only goddess listed. Otherwise, the structure in this god-list is: patron deity, triad 1, triad 2, the Babylonian high gods, warrior god, goddess, and the Pleiades, which is followed by summary clauses.

ited world” (EN šur-bu-u mu-šim NAM.TAR.MEŠ AN^e u KI^{tim} mu-kin-nu da-ad₂-me, 1. 3). This god-list also highlights the use of Enlil’s divine name as synonymous with supreme power; both Marduk and Nergal receive Enlil-based epithets in this text. Marduk is the “Enlil of the gods” (^dEN.LIL₂-la₂ DINGIR.MEŠ, 1. 8), and Nergal is the “Enlil of the wide underworld” (^dEN.LIL₂-la₂ KI^{tim} DAGAL-tim rapaš-tim, 1. 10). Later in the inscription, Aššur again appears in contrast to Enlil, and the two are separated by Nabu and Marduk ([pa]-^lliḫ₂¹ zik-ri Aššur ^dNabû ^dMarduk mu-kil ik-kib ^den-lil₂ ^dŠîn ^dŠamaš ^dAdad..., 1. 30). In the third contrast in this inscription, Esarhaddon boasts that Aššur installed him on his father’s throne in his first year as king, while Anu and Enlil bestowed on him the crown and throne, respectively (Borger, Esarh §53 AsBbA., 1. 52-r.1).

The second text for consideration is also from the reign of Ashurbanipal, K. 2672 (T. Bauer, *Das Inschriftenwerk Ashurbanipals* [Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1972]). In this fragment about the Elamite king Te’umman, Ashurbanipal states that Aššur and Marduk were his “helpers” (*ti-ik-li-ia*, 1. 4). Enlil and Ninlil appear twice in the following lines, first aiding his victory (^dEN.LIL₂ u ^dNIN.LIL₂ ik-šu-da qāta^{II}-a-a, 1. 6), and then praising his kingship (*an-ne₂-e nu-’-i-da* ^dEN.LIL₂ šu-tar-ri-ḫa ^dNIN.LIL₂ šarrūti^{u2-ti}, 1. 7).

Two dedicatory cylinders (RIMB 2 B.6.32.15, 1. 10) celebrating Ashurbanipal’s rebuilding of the Egigunû in Nippur also suggest a distinction between the supreme god Aššur and the patron god of the temple Enlil. The inscription begins with a dedication to Enlil (*a-na* ^dEN.LIL₂) and includes numerous epithets for this god for whom Ashurbanipal rebuilt the temple (ll. 1–5). The inscription ends with the promise that Enlil will bless the king because of this building project (ll. 20–25). The divine name Aššur appears in neither place, all attention focusing on Enlil.²⁵ However, Aššur appears to be acknowledged as the empire’s and king’s supreme deity (1. 10). Ashurbanipal’s titulary lists Aššur alongside Enlil and Ninurta: ¹⁰LUGAL¹ KUR.EME.<<UR>>.GI₇ u URI.KI GIR₃.NITA₂ AN.ŠAR ^dEN.LIL₂ u ^dnin-urta. Just as Šamaš was separated from Aššur and Enlil in ll. 56–57 of RIMA 1 A.0.78.23, the conjunctive *u* separates Ninurta from Enlil in this list. In RIMB 2 B.6.33.1, the very pro-Babylon king Šamaš-šuma-ukīn claims to be the favorite of Enlil, Šamaš, and Marduk (*mi-gir* ^dEN.LIL₂ ^dUTU *u₃* ^dAMAR.UTU, ll. 4–5), but Šamaš is noticeably interrupting and preventing us from reading either Enlil or Marduk as an epithet of the other. Moreover, the interlinear Sumerian in this bilingual inscription explicitly separates Enlil from Šamaš and Marduk with the titulary “shepherd of the god Enlil, favorite of the gods Šamaš and Marduk” (SIPA ^dEN.LIL₂.LA₂ ŠE.GA ^dUTU ^dAMAR.UTU.BI.DA, 1. 4). Elsewhere in his royal inscriptions, Šamaš-šuma-ukīn’s focus is on Marduk, who he explicitly proclaims both the “king of the gods” (^dAMAR.UTU LUGAL DINGIR.MEŠ, RIMB 2 Text B.6.33.3 l. 25) and the “Enlil of the gods” (^dEN.LIL₂ DINGIR.DINGIR.MEŠ ^dAMAR.UTU, 1. 5; see also RIMB 2 B.6.33.4 l. 15) in Babylon; however, he is still not Enlil as B.6.33.1 indicates. Just as Marduk may be equated with Enlil metaphorically but is not Enlil in an absolute sense, so too the god Aššur may be equated with Enlil metaphorically; however, he is absolutely not equated with Enlil in the Neo-Assyrian pantheon.

25. Moreover, a dedicatory brick inscription (RIMB 2 B.6.32.17) ignores the supreme god Aššur altogether, invoking only Enlil in the first line. With only twelve lines written on this brick, his absence is no surprise, especially given that the king’s epithets lack divine names, and that it comes from Enlil’s city Nippur.

*Table 1: SAA 2 2.
Treaty of Aššur-nerari V with Mati'ilu, King of Arpad*

<i>tum₃-ma-tu₂-nu "You are sworn by (DNs)"</i>			
<i>line</i>	<i>Deities (English)</i>	<i>Deities (t)</i>	<i>Role of Deity in Pantheon</i>
vi 6	Aššur	^d aš-šur	Patron Deity
7	Anu and Antu	^d a-nu-um an-tu ₄	1st of Triad 1 + consort
	Enlil and Mullissu	^d BAD ^d NIN.LIL ₂	2nd of Triad 1 + consort
8	Ea and Damkina	^d DIŠ ^d dam-ki-na	3rd of Triad 1 + consort
	Sîn and Ningal	^d 30 ^d NIN.GAL	1st of Triad 2 + consort
9	Šamaš and Aya	^d UTU ^d a-a	2nd of Triad 2 + consort
	Adad and Šala	^d IŠKUR ^d ša-la	3rd of Triad 2 + consort
10	Marduk and Zarpanitu	^d AMAR.UTU ^d zar-pa-ni-tu ⁴	Babylonian High God + consort
	Nabû and Tašmētu	^d AG ^d LAL ₂	Babylonian High God + consort
11	Ninurta and Gula	^d MAŠ ^d ME	7 Warrior Gods + consorts/ other
	Uraš and Ninegal	^d uraš ^d NIN.E ₂ .GAL	
12	Zababa and Babu	^d za-ba ₄ -ba ₄ ^d ba-U ₂	
	Nergal and Laš	^d U.GUR ^d la-aš	
13	Madanu and Ningirsu	^d DI.KUD ^d NIN.GIR ₂ .SU	
14	Īumhummu and Išum	^d hum-hum-mu ^d i-šum	
15	Erra and Nusku	^d GIŠ.BAR ^d nusku ₂	
	Ištar, Lady of Nineveh	^d 15 NIN ^{uru} ni-na-a	Ištar of GN
16	Ištar, Lady of Arbela	^d INNIN NIN ^{uru} arba-il ₃	Ištar of GN
17	Adad of Kurba'il	^d IŠKUR ša ₂ ^{uru} kur-ba-il ₃	IŠKUR of GN
18	Hadad of Aleppo	^d IŠKUR ša ₂ ^{uru} hal-la-ba	IŠKUR of GN
19	Palil	^d IGI.DU	
20	Pleiades	^d 7.BI	End of Assyrian Gods-List
21	[D]a ^r gan ^r and [M]ušuruna	^d [d]a ^r gan ^r ^r d ¹ [m]u [?] -šur-u-na	Foreign Patron Deities
22	M[elqarth and Esh]mun	^d m[i-il-qar-tu ^d ia-s]u ^l -mu-na	

Table 2: SAA 2 3 (cf. obv. 7'–11') in column 1

	SAA II 3 r. 2'–5'	Deity	BM 121206 ix 27–34	Role in Pantheon
r. 2'	[Aššur]	Aššur	27' ^d aš-šur	Patron
	[Mullissu]	Mullissu	^d NIN.LIL ₂	+consort
	[Šeru'a]	Šeru'a	^d še-ru-u-a	+daughter?
	^r d ¹ 30	Sîn	^d 30	1st of Triad 2
	^d NIN.GAL	Ningal	28' ^d NIN.GAL	+consort
	^d UTU	Šamaš	^d UTU	2nd of Triad 2
	[Aya 0]	Aya	^d a-a	+consort
3'	[Anu]	Anu	^d a-nu	1st of Triad 1
	[Antu]	Antu	^d an-tu ₄	+consort
		Kippat-māti	29' ^d GAM.KUR	Goddess
	[^d E]N.LIL ₂	Enlil	^d EN.LIL ₂	2nd of Triad 1
	^d IŠKUR	Adad	^d IŠKUR	3rd of Triad 2
	^d ša-la	Šala	^d ša-la	+consort (Goddess)
	[Kippat-māti]	[^d GAM.KUR]		
	[Ištar of Heaven]	Ištar of Heaven	30' ^d 15 ša ₂ AN-e	Ištar of GN
4'	[Ištar of Nineveh]	Ištar of Nineveh	^d 15 ša ₂ NINA ^{ki}	Ištar of GN
	[^d 15 ša ₂ arba]-il ₃ ^{ki}	Ištar of Arbela	31' ^d 15 ša ₂ arba-il ₃	Ištar of GN
	^d 15 aš-šur-[i-tu ₂]	Ištar Aššurītu	^d 15 aš-šu-ri-tu	Ištar of GN
	[Zababa]	Zababa	32' ^d za-ba ₄ -ba ₄	Warrior God
	[Baba]	Baba	^d ba-U ₂	+consort
5'	[Ea]	Ea	^d DIŠ	3rd of Triad 1
	[Maḥ]	Maḥ	33' ^d MAḤ	Goddess
	[Damkina]	[Dam]kina	^r d ¹ [dam]-ki-na	consort of 3rd Triad 1
	—	Ninurta	^d MAŠ	Warrior God
	[^d ka ₃ .k]a ₃	Kaka	34' ^d ka ₃ -ka ₃	Goddess
	^d U.GUR	Nergal	^d U.GUR	Warrior God
	—	Marduk	^d AMAR.UTU	Babylonian High God

*Table 3: SAA 2 6.
Esarhaddon's Succession Treaty (VTE), God-Lists 1 and 2*

<i>God List 1. Witness List</i>		<i>Role of Deity</i>	<i>God List 2. Adjuration</i>	
<i>Deities</i>			<i>Deities</i>	
13	Jupiter (ina IGI) ^{mul} SAG. ME.GAR	Planet		
	Venus ^{mul} <i>dil-bat</i>	Planet		
14	Saturn ^{mul} UDU.IDIM.SAG.UŠ	Planet		
	Mercury ^{mul} UDU.IDIM.GUD.UD	Planet		
15	Mars ^{mul} <i>šal-bat-a-nu</i>	Planet		
	Sirius ^{mul} GAG.SI.SA ₂	Planet		
16	Aššur (ina IGI) ^d <i>aš-šur</i>	Patron	25	Aššur ^d <i>aš-šur</i>
	Anu ^d <i>a-num</i>	1st of Triad 1	26	Anu ^d <i>a-num</i>
	Enlil ^d EN.L[IL ₂]	2nd of Triad 1		Enlil ^d EN.LIL ₂
	Ea ^d <i>e₂-a</i>	3rd of Triad 1		Ea ^d <i>e₂-a</i>
17	Sîn ^d 30	1st of Triad 2	27	Sîn ^d 30
	Šamaš ^d <i>ša₂-maš</i>	2nd of Triad 2		Šamaš ^d <i>ša₂-maš</i>
	Adad ^d IŠKUR	3rd of Triad 2		Adad ^d IŠKUR
	Marduk ^d AMAR.UTU	Babylonian High God		Marduk ^d AMAR.UTU
18	Nabû ^d PA	Babylonian High God	28	Nabû ^d AG
	Nusku ^d <i>nusku</i>	Warrior God		Nusku ^d <i>nusku</i>
	Uraš ^d <i>uraš</i>	Warrior God		Uraš ^d <i>uraš</i>
	Nergal ^d U.GUR	Warrior God		Nergal ^d U.GUR
19	Mullissu ^d NIN.LIL ₂	Goddess	29	Mullissu ^d NIN.LIL ₂
	Šeru'a ^d <i>še-ru-u-a</i>	Goddess		Šeru'a ^d <i>še-ru-u-a</i>
	Bēlet-ilī ^d <i>be-let-DINGIR.MEŠ</i>	Goddess		Bēlet-ilī ^d <i>be-let-DINGIR.M[EŠ]</i>
20	Ištar of Nineveh ^d 15 <i>ša</i> ^{uru} NINA ^{ki}	Ištar of GN	30	Ištar of Nineveh ^d 15 <i>ša</i> ^{uru} NINA ^{ki}
	Ištar of Arbela ^d 15 <i>ša</i> ^{uru} <i>arba-il₃</i>	Ištar of GN		Ištar of Arbela ^d 15 <i>ša</i> ^{uru} <i>arba-il₃</i>
21	Gods. . . DINGIR.MEŠ	Summaries	31	Gods. . . DINGIR.MEŠ

Table 4. SAA 2 6.
Esarhaddon's Succession Treaty (VTE), God-List 3.

<i>The deities invoked bring curses upon the oath-breaker.</i>			
<i>line</i>	<i>Deities</i>		<i>Role in Pantheon</i>
414	Aššur	AN.ŠAR ₂	Patron
417	Mullissu	^d NIN.LIL ₂ <i>hi-ir-tu na-ram-ta-šu</i>	+Consort
418A	Anu	^d a-num	1st of Triad 1
419	Sîn	^d 30	1nd of Triad 2
422	Šamaš	^d UTU	2nd of Triad 2
425	Ninurta	^d MAŠ	Warrior God
428	Venus	^d dil-bat	Planet
431	Jupiter	^d SAG.ME.GAR EN DINGIR <i>ši-i-ru</i>	Planet
433	Marduk	^d AMAR.UTU	Babylonian High God
435	Zarpanitu	^d NUMUN-DU ₃ -tu ₂	+Consort
437	Bēlet-ilī	^d be-let-DINGIR.MEŠ	Goddess
440	Adad	^d IM	3rd of Triad 2
453	Ištar	^d IŠ.TAR <i>be-let</i> MURUB ₄ u ME ₃	Ištar +epithet
455	Nergal	^d U.GUR	Warrior God
457	Mullissu, dwelling in Nineveh	^d NIN.LIL ₂ <i>a-ši-bat</i> ^{uru} NINA ^{ki}	Goddess (Ištar of GN)
459	Ištar, dwelling in Arbela	^d IŠ.TAR <i>a-ši-bat</i> ^{uru} arba-il ₃	Ištar of GN
461	Gula	^d gu-la	Goddess
464	Pleiades	^d si-bit-ti	End of Assyrian God-List
466	Aramiš	[^d]a-ra-miš	Foreign Patron Deities
467	[Bethel and Ana]th-Bethel	[^d ba-a-a-ti-DINGIR.MEŠ ^d a-na-t] <i>i-ba-a-a-ti-DINGIR.MEŠ</i>	
469	Kubaba, goddess of Carchemish	^d ku ₃ -KA ₂ ^d 1[5 ša ^{uru}]gar-ga-mis	
472	Grea[t Go]lds of Heaven and Earth, dwelling in the universe	DIN[GIR.MEŠ G]AL.MEŠ <i>ša₂ AN-e KI.TIM a-ši-bu-tu kib-ra-^ʾa-ti^ʾ</i>	Summary

“The Charms of Tyranny:” Conceptions of Power in the “Garden Scene” of Ashurbanipal Reconsidered

Mehmet-Ali Ataç

ANKARA

There is only one extremely “human” scene of the king on his couch and a queen or concubine sitting upright on a chair at his feet, which also has an odd if restrained dramatic quality. The head of a slain enemy hanging in a tree near the musicians destroys the illusion of domestic bliss and gives to the festivity an overtone of cruel sensuousness.

*Henrietta Groenewegen-Frankfort,
Arrest and Movement, 180.¹*

The celebrated “Garden Scene” of Ashurbanipal (668–631 BCE), a relief slab thought to have fallen from the upper level of Room S in the North Palace at Nineveh, was evidently the centerpiece of a larger composition (Fig. 1). Its main theme was the Assyrian victory against the Elamites.² The series is known only partially with the help of drawings by William Boutcher.³ It was arranged in three registers, and since it covered at least five slabs, it may have decorated a long wall of the upper room above Room S.⁴ The subject of the centerpiece is the king’s peaceful banquet with his consort, apparently at a joyous celebration associated with the defeat of Elam. The exact historical instance represented and its location are not entirely clear, but the setting is sometimes thought to be the private gardens of the queen, Liballi-sharrat.⁵ The scene depicts Ashurbanipal reclining on a couch, holding a flower in one hand and a bowl in the other, under a grapevine canopy. His queen, Liballi-sharrat, is shown seated on a throne, also holding a bowl (Fig. 2).

1. Groenewegen-Frankfort 1987.

2. On the circumstances in which the slabs presumably fallen from Room S were found, see Albenda 1976, esp. 49 and Barnett 1977, 53–4. Among the subjects found on these fallen slabs are also the so-called small lion hunt series; see Albenda 1976: 56 and Barnett 1976: 54.

3. For a rendition combining the drawings of individual slabs, first reassembled in Gadd 1936: 193–4, pls. 39–42, see Albenda 1976: Pl. 1 and Barnett 1976: pl. 63.

4. Barnett 1976: 19. The original location of the slabs on the upper level, however, is entirely unknown (Albenda 1976: 55).

5. See, for instance, Albenda 1976: 61 and 67, where the basis of this identification is put forward as the presence of an all-female body of attendants and musicians surrounding the royal couple. In this regard, see also Barnett 1976: 56 and Collins 2004: 1–6, esp. 2. In none of the extant inscriptions of Ashurbanipal is there mention of a garden celebration following the defeat of the Elamites.



Fig. 1. Ashurbanipal and his queen banqueting in the royal gardens after the defeat of the Elamites. Slabs B and C, Room S¹ (“fallen into S”), North Palace of Ashurbanipal at Nineveh. London: The British Museum, ANE 124920. Photo: author.

The grapevine canopy is part of an idyllic landscape characterized by alternating coniferous trees and date palms.⁶ One of the palms, located to the far right of the viewer, is fruit-bearing (Fig. 3).⁷ The royal couple is attended by female musicians and servants, with some fanning the couple, and some bringing trays of food to the banquet. To the left of the banquet scene, on the neighboring slabs, is depicted a procession of Elamite nobles, identified by means of their distinctive bulbous head-dresses and the inscription above them (Fig. 4), and further musicians, moving toward the banquet.⁸

To the left of the banquet itself is a decapitated head, almost certainly that of Teumman, whom Ashurbanipal defeated at the Battle of Ulai in 653 BCE (Fig. 5).⁹ On the table to the right are a sword, a bow, and a quiver, perhaps weapons also of Teumman (Fig. 3).¹⁰ Hanging from the king’s couch is an Egyptian-style necklace, perhaps symbolizing the Assyrian conquest of Egypt’s twenty-fifth dynasty

6. On the alternation of the conifer and the date palm in some of the landscape scenes of Ashurbanipal, including the “Garden Scene,” see Albenda 1976: 61 and Collins 2006.

7. See Collins 2004: 2.

8. Albenda 1976: 62 and Barnett 1976: 56–7. The caption indicates that the scene shows the Elamite and southern Babylonian princes serving Ashurbanipal at his meal.

9. For a historical overview of Ashurbanipal’s battles against the Elamites, see Albenda 1977, esp. 30–31 and Kuhrt 1998: vol. 2, 500–501. Even though there are numerous references to the display of the decapitated head of Teumman at the city gates of Nineveh and Arbela during triumphal celebrations in the annals of Ashurbanipal, among them no reference to its display within a garden exists. Hence, even though there is good reason to assume that the decapitated head in the “Garden Scene” is that of Teumman, this matter inevitably remains a conjecture. Albenda suggests that the series that features the “Garden Scene” may be conflating several chronologically different instances from the chain of the battles against the Elamites, starting with the initial defeat of Teumman, and ending with the triumph over Ummanaldash III, “an undertaking that required at least nine years to accomplish” (Albenda 1977: 31).

10. Analyzing the representations of the weapons in relation to comparanda, Albenda (1977: 38) concludes that they may be of Babylonian or Elamite origin. Barnett (1976: 56) identifies them as the weapons of Teumman as well. The weapons are considered to be Ashurbanipal’s in Reade 1983: 65 and Collon 1995: 151.



Fig. 2. Detail of the “Garden Scene” showing Ashurbanipal and Liballi-sharrat. Photo: author.

(Fig. 2).¹¹ Finally, not far from the decapitated head of Teumman is a locust alight upon the upper branch of a date palm; “a bird sweeps down toward the insect as if to devour it” (Fig. 5)¹²

The scene is widely accepted as one whose symbolism is about the might of Assyria and Ashurbanipal, conveyed especially through the war trophies displayed within the landscape. In a detailed analysis of the composition, Pauline Albenda has concluded that the peaceful environment enjoyed by the banqueting couple was attained only after intensive and prolonged military effort, revealed by the trophy objects in the garden, which she associates with the Elamite, Egyptian, and Babylonian victories of the reign of Ashurbanipal.¹³

In this communication, I do not deny the many possible references to the military and political accomplishments of the time of Ashurbanipal embedded in this scene. However, I should like to argue that the fundamental message of the scene goes beyond the idea that the king’s enjoyment of a garden of delights was achieved only after much strife.

I would like to propose that the deeper message of the scene is a puzzle, an enigma, to the modern viewer, whereas it would certainly have been clear to the

11. Albenda 1977: 36. On the military campaigns of Esarhaddon and Ashurbanipal to Egypt, see also Kuhrt 1998: vol. 2, 499–500 and 634–6.

12. Albenda, 1977: 31.

13. Albenda, 1977: 45. In this regard, see Reade 1983: 65–6, who also sees a statement of success and celebration in this scene.



Fig. 3. Detail of the “Garden Scene” showing the fruit-bearing date palm at left. Photo: author.



Fig. 4. Procession of “Elamite nobles” toward the banquet. Slab A, Room S¹ (“fallen into S”), North Palace of Ashurbanipal at Nineveh. London, The British Museum, ANE 124794. Photo: author.



Fig. 5. Detail of the “Garden Scene” showing the decapitated head of Teu-mann hanging from a tree. Photo: author.

authentic internal audience of the reliefs. While I do not claim to have solved this puzzle in this paper, I nevertheless would like to point out an alternative track in trying to probe the key parameters of this scene, the trophies and the elements of landscape. Rather than a dense expression of the divinely sanctioned royal and imperial might of Assyria and the ensuing peace,¹⁴ I propose that the scene poses for contemplation both royal power and idyllic peace as problematic concepts.

My basic assumption is also that the Neo-Assyrian palace relief corpus as a whole has complex message systems that should not be confined to a predominantly journalistic and propagandistic rendition of contemporary political and military events. The reliefs were in great likelihood the creation of master craftsmen, who would have been in contact with intellectuals and working within a deep-seated artistic and conceptual tradition. These master minds would also have embedded levels of meaning of a philosophical and even esoteric character in some of the historical representations.¹⁵ The Assyrian king would certainly not have been unaware of the presence of such layers of meaning in the art that decorated his official and private apartments. As far as the “Garden Scene” is concerned, it is my argument that with its probable location in a private apartment of the palace, it generated and enabled a medium of meditation on the nature of kingship and empire both for the king and the court intellectuals.

In an attempt to understand aspects of Assyrian landscape scenes, Paul Collins has convincingly suggested that the alternation of the conifer with the fruit-bearing date palm is a trope of gender duality, and hence a symbol of abundance, in a number of representations, chief among which is the Middle Assyrian ivory pyxis found in Assur Tomb 45 (Fig. 6).¹⁶ In the scene on the pyxis, pairs of wild roosters are shown perched on the branches of the conifers, while what look like hens perch on

14. See, again, Albenda 1977: 31.

15. I have dealt with these ideas in greater detail in Ataç 2003; 2006; and 2010.

16. Collins 2006: 101–2. On Assur Tomb 45, which may date around the reign of Tukulti-Ninurta I (1244–1208 BCE) and the luxury objects found in it, see Andrae 1954: 123–47, Moortgat 1969: 115, and most recently Feldman 2006: esp. 25.

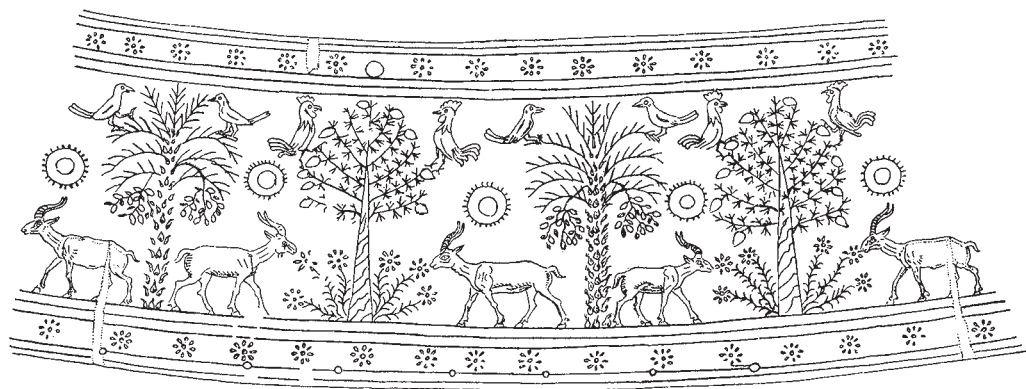


Fig. 6. Drawing of the ivory pyxis found in Assur Tomb 45. Photo: after Haller 1954: Abb. 161.

the fruit-bearing date palms. Since the male and female flowers of the date palm are on separate trees, the fruit-bearing date palm must indicate a fertilized tree, and as Collins suggests, a relationship may have been established on the pyxis between the conifer and masculinity just as between the date palm and femininity. The same alternation can also be found in other representations of idyllic landscapes from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh such as the backdrop for a scene of musicians with a lion on a relief from Room E (Fig. 7).¹⁷ This scene seems to be part of a larger composition that includes a procession of female musicians and beardless men holding mastiffs (Fig. 8).¹⁸ In this representation branches of grapevine are also shown entwined around the trunks of the conifers.¹⁹

In addition to the possible gender symbolism, the conifer and the date palm may be thought to stand for Assyria and Babylonia respectively as the hallmarks of the native flora of these two geographic regions of Mesopotamia.²⁰ The fact that we see the fruit-bearing date palm in Assyrian relief scenes should not denote that the setting of these scenes is always outside Assyria, such as Babylonia or Elam. The relevant scenes may be showing “ideal” landscapes. Assyrian kings are known from their inscriptions to have created botanical and zoological gardens in which the flora and fauna of lands outside Assyria were also incorporated.²¹ Among the plants that the Assyrian kings list in their inscriptions as part of the flora of these gardens, the trees of Babylonia (Chaldaea), those of the mountains, and the vine occur quite frequently.

The ideological significance of these gardens certainly went beyond showcasing imperial power over lands reached by the Assyrian administration, and also entailed

17. See Collins 2006: 102.

18. See Barnett 1976: 38–9.

19. See Albenda 1974.

20. For a discussion of the geographic associations of the conifer and the date palm in ancient Mesopotamia and Elam, see Collins 2004: 2.

21. The creation of such botanical gardens is described in the inscriptions of certain Neo-Assyrian kings, especially Ashurnasirpal II and Sennacherib. See, for instance, Grayson 1991: Ashurnasirpal II A.O.101.30, ll. 36b–52, and Luckenbill 1989 (1926): nos. 333, 368, 376, 395, 399, 402, 414–16. See also Collins 2004: 3.



Fig. 7. Musicians with a lion. Slab 5, Room E, North Palace of Ashurbanipal at Nineveh. London, The British Museum, ANE 118916. Photo: author.

the creation of a meditative environment that was meant to rise above the ordinary senses. With a prototype likely in the Syrian tradition,²² the Assyrian garden has also a cousin in the Achaemenid Persian pleasure garden called a *pairadaeza*, from which is derived the English word “paradise.”²³ Ancient Mesopotamia shares with some other ancient cultures, such as Greek, the idea of an eternal land of immortality manifested in Tablet Eleven of the Standard Babylonian *Epic of Gilgamesh* in the form of the land of Utnapishtim. In ancient Greek mythology, certain heroes of the Theban and Trojan wars are transported to the Isles of the Blessed, where they are to enjoy eternal bliss.²⁴

In addition to stylized representations of the pleasure gardens created by the Assyrian kings, the visual depictions of ideal landscapes in Assyrian art would also be meaningful within mythical paradigms. In this regard, the landscape in which

22. On the North Syrian background of Neo-Assyrian art and landscapes, see Winter 1982 and Thomason 2001.

23. See Corbin 1977: 20–21 and Barnett 1976: 12. On ancient Persian gardens, see Stronach 1989; idem 1990. Further on gardens in ancient Mesopotamia, see Oppenheim 1965 and Wiseman 1983.

24. Hesiod, *Works and Days*, 156–69.

Fig. 8. Attendants with hounds. Slab 13(?), Room E, North Palace of Ashurbanipal at Nineveh. London, The British Museum, ANE 118915. Photo: author.



Ashurbanipal and his queen are placed may be thought to have connotations that suggest a transcendent domain to which the royal couple has been transported. The symbolism of gender and abundance thought to underlie the alternation between the conifer and the date palm would also have connotations beyond agrarian fertility, referring to new or renewed generation in a spiritual domain. Such symbolism would also be meaningful in a funerary context such as represented by the ivory pyxis found in Assur Tomb 45 (Fig. 6). If we look at the “Garden Scene” from this mythical vantage point, we see how much more complicated the meaning of the war trophies, especially the dismembered body parts of the Elamite king Teumman, would become against a setting that might have transcendent implications.

In order to probe further the meaning of the “Garden Scene,” I should like to appeal to a parallel discussion on the nature of rule, power, wealth, and luxuriance in Archaic and Classical Greek poetry and prose, such as the works of Pindar, Bacchylides, and Herodotus, from the 6th and 5th centuries BCE. The matter is explored in detail by Gregory Nagy (1990: 274–313) in a chapter with the title “The Charms of Tyranny.” Interestingly enough, the “Garden Scene” has been seen by some as the prototype of symposium scenes in Greek art.²⁵ Such a similarity may well be superficial, but it is clearly the case that the eighth and seventh centuries BCE, during which Assyrian power was at its peak, represent the most dynamic period in which

25. See, for instance, Barnett 1976: 20 and Collon 1995: 151. A recent study of the Archaic Greek symposium scenes that challenges this thought is Topper 2009.

ideas from the Near East were infiltrating ancient Greek civilization.²⁶ Rather than pursuing matters of cultural transmission, however, my intention is to probe possible conceptual affinities between the cultures of Assyria and Greece in relation to the perception of power, wealth, and luxuriance among the intellectuals in both civilizations, the artists and the poets.

While the relevant Greek material is literary, the Assyrian material is visual; and yet, I believe that both share the common denominator of what Nagy refers to as *ainos*, authoritative speech, a mode of communication meant to instruct and warn, and possessed by one who is wise and privy to special knowledge.²⁷ In ancient Mesopotamia, such wisdom was in the possession of the *apkallus*, antediluvian sages, whose depictions in the Assyrian reliefs cease after Sargon II (721–705 BCE).²⁸ Even though the concept of *ainos* is essentially a literary one, I see no harm in translating it to the visual domain, especially in light of my conviction that the Neo-Assyrian palace reliefs contained underlying levels of meaning created by and accessible only to an initiated internal audience.²⁹

The luxuriance-loving oriental despot as a source of hubris is a well-known ancient Greek cliché, but the sources themselves seem to present a much more complex picture. There are also positive sides to the traditional concept of the tyrant. The balancing of the negative and positive sides of the portrayal of the Lydian monarch Croesus in Herodotus is paralleled in the epinician poetry of Pindar and Bacchylides.³⁰ An epinician song is a song of praise commissioned by a patron from a poet on the occasion of an accomplishment, usually a successful athletic contest in the case of Pindar.³¹ The Assyrian reliefs as well as Assyrian royal inscriptions can also be thought of as mediums of praise in the service of the monarch, commissioned by the royal patron from the master artist and the historiographer, and created primarily on the occasion of military achievements. The royal inscriptions were perhaps meant to be read aloud.³²

In dissecting the complexity of the Greek portrayal of the tyrant or the oriental despot, Nagy points out how the concept of wealth, *olbos*, has a transcendent capacity, in addition to referring to material or worldly riches.³³ For instance, both the initiates of the Eleusinian mysteries and the immortalized heroes of the Theban and Trojan cycles are referred to in texts as *olbioi*, the wealthy or the fortunate ones.³⁴ In Herodotus' and Bacchylides' accounts of the Lydian ruler Croesus, when the monarch is about to be incinerated by the flames at the hands of his captor

26. In this regard, see Lanfranchi 2000 and Burkert 2004: 7–8.

27. Nagy 1990: 31.

28. On the ancient Mesopotamian antediluvian tradition, see especially Reiner 1961, Lambert 1962: esp. 72–77, Burstein 1978: esp. 6–8, 20–21, and Kvanvig 1988: esp. 159–213. On representations of the *apkallus* in the Neo-Assyrian palace reliefs, see Kolbe 1981: esp. 14–5; Wiggermann 1992: esp. 73–76; Parpola 1993: esp. 18; and Russell 1998: esp. 674.

29. For the idea of a primarily internal audience for the Neo-Assyrian Palace reliefs, see Bachelot 1991: 109–28; and most recently Richardson 2007: esp. 198–9 in relation to scenes of carnage. Russell has considered a gradation of access to the palace whereby some of the relief scenes would have been viewed and understood by a "general audience" and some "more esoteric subjects would probably only have been fully understood by the king and his court" (p. 665).

30. See Nagy 1990: 274–313.

31. *Ibid.*, 146–52.

32. See Van De Mieroop 1999: 57. On the overlap between "hymnic" and "epic" genres and the royal inscriptions in the Middle Assyrian period, see Machinist 1976: esp. 455–68.

33. Nagy 1990: 276–7, 283, 287.

34. Hesiod, *Works and Days*, 172; *Hymn to Demeter*, 480.



Fig. 9. The pillared hall of the tomb of Sennufer, mayor of Thebes. In the background are Sennufer and his wife. 18th Dynasty, ca. 1550–1295 B.C.E. Tomb of Sennufer, Sheikh Abd el-Qurna, Tombs of the Nobles, Thebes, Egypt. Photo: James Morris / Art Resource, New York.

Cyrus, he invokes Apollo, reminding him of his offerings at Delphi, followed by his rescue from the funeral pyre.³⁵ An important additional theme can be found in Bacchylides, in which Apollo transports Croesus to the Land of the Hyperboreans, a transcendent land, which Nagy understands as a translation of the *olbos* from the wealth of this life to the bliss of a timeless existence beyond death.³⁶

I have already mentioned the possible transcendent, or paradisaical, connotations of the landscape of the “Garden Scene.” In addition to the alternating pine and palm trees, we see here the prominence of the grapevine, which before the seventh century does not have much of an emblematic presence in Assyrian art.³⁷ Its persistent inclusion in the idyllic landscape scenes of the North Palace at Nineveh leads one to consider that it has symbolic significance. In a study on the grapevines in the gardens of Ashurbanipal, Albenda concludes that the vine would have had religious significance in Assyrian art, without discussing, however, what that significance could be.³⁸

35. Herodotus, *Histories* 1.87.1–2; Bacchylides, *Epinician* 3.29–35, 48–51, 53–56; Nagy 1990: 275–7.

36. Bacchylides, *Epinician* 3.58–60; Nagy 1990: 277. On the Hyperborean as a land of “moral purity and festive way of life,” see also Romm 1992: 60–67.

37. Albenda 1974: 6.

38. *Ibid.*, 14.



Fig. 10. Detail of the Neo-Hittite rock relief at İvriz, Turkey. Photo: author.

While the grapevine is rare in Assyrian art before the time of Sennacherib, its occurrences are more numerous in ancient Egyptian art, especially in funerary contexts, as seen on the ceiling of the burial chamber of the eighteenth-dynasty (c. 1550–1295 BCE) official Sennufer (Fig. 9). Scenes on the walls of this tomb chamber depict the deceased and his wife seated, or being purified by a sem-priest. Given the presence of an Egyptian token, the necklace, in the “Garden Scene,” as well as the presence of Egyptians at the Assyrian court around this time, an affinity with the Egyptian interest in depicting the grapevine in art may not be too far-fetched.³⁹

As Albenda mentions, grape clusters with vine leaves also appear among symbols of agrarian fertility on the eighth-century Neo-Hittite rock relief at İvriz in the Taurus mountains in southern central Anatolia, held in the hand of the god

39. On the presence of Egyptian scholars in the Assyrian court in the seventh century BCE, see Parpola 1993: 14 and 24, n. 4. Another view is indicated in Collins 2004, where the grapevine canopy is seen as an import from Elamite rather than Egyptian art.

of fertility along with sheafs of wheat (Fig. 10).⁴⁰ Fertility, abundance, and regeneration, both on the agrarian and metaphysical levels, would hence be the likeliest symbolism behind the landscape of the “Garden Scene,” with the grapevine appropriately complementing this symbolism. It is thus to such an ideal environment that Ashurbanipal and his queen seem to have acquired access, with a number of possible indicators of an idealized bliss for Ashurbanipal, the date palm, the grapevine, possible wine-drinking, and the company of a woman. If what is signaled in the scene is truly such an idyllic and transcendent environment, the significance of the war trophies, especially the decapitated head of Teumman, in the scene needs to be fine-tuned.

In the ancient Greek epinician song, while the praise stresses the positive aspects, the accomplishments, of the tyrant, a negative sense is often signalled especially if there exists the danger that prosperity and luxuriance should turn to excess and lead to true tyranny.⁴¹ In Pindar’s words, “the prosperity [*olbos*] of humans does not go ahead safe and sound, for a very long time, when it gets attracted to them, with its full weight.”⁴² In other words, the song of praise is ambivalent in that while it makes “the pleasurable material security of the tyrant into a transcendent thing,” sometimes “in a language that clearly espouses sensuality,” it also conveys the “latent negative” aspects of such a security, since luxuriance in excess has “built-in dangers.”⁴³ It is thus such a semantic ambivalence that I also propose for the “Garden Scene” with the overt praise of the patron expressed by the comfort that Ashurbanipal and his queen enjoy, a unique Assyrian depiction of a royal couple and a couch, and the latent negative tone signaled by the incorporation of the decapitated head into the landscape.

The Assyrians, unlike the Greeks, were a monarchy and an empire, and were not necessarily against “tyranny,” understood in its ordinary sense, which they often practiced very liberally against their enemies. The defeat and decapitation of Teumman at the Battle of Ulai are prominently depicted on an elaborate relief series decorating one of the rooms of Sennacherib’s Southwest Palace at Nineveh, where Ashurbanipal also lived during the early phase of his reign.⁴⁴ We know from the inscriptions of Ashurbanipal how hated the Elamite king Teumman was, and how much of a revelry the display of his decapitated head at Arbela and Nineveh had generated.⁴⁵ And yet, there are two things we should also keep in mind. The

40. Albenda 1974: 10. For an interpretation of the imagery of the İvriz rock-relief, see Şahin 1999.

41. Nagy 1990: 280–92.

42. Pindar, *Pythian* 3.105–106; Nagy 1990: 280.

43. Nagy 1990: 280–92. As far as the sensual connotations of the scene are concerned, Liballi-Sharrat is often thought of as impersonating the goddess Ishtar, the goddess of sexual desire. See, for instance, Barnett 1996: 56, where the mural crown worn by Liballi-Sharrat is seen as an indication of the queen’s deputizing here in the *akitu* festival for Ishtar of the city of Arbela. See also Noegel 2007: esp. 21, where reference is made to the ritual bed “placed in a temple garden on which the god Marduk and the goddess Ishtar were believed to make love.” For the ingenious argument that this figure is not a queen, but a high-ranking eunuch official associated with Babylonia, see Schmidt-Colinet 1997.

44. See Barnett et al. 1998: 94–100, pls. 286–320.

45. Luckenbill 1989 (1926): nos. 865, 1041, 1047, 1071. A decapitated head, perhaps also that of Teumman, appears in a series of reliefs from Room I of the North Palace of Ashurbanipal showing what may be an alternative version of the Battle of Til Tuba on the River Ulai. The upper register shows Ashurbanipal’s triumphal procession advancing to the right to enter a walled city, which may be Arbela, with a temple standing on top of it. The king may be shown here engaged in a ritual in front of a pair of standards, beneath which lies the decapitated head (Barnett 1976: 42; for illustrations, see *ibid.*, 15 and pl. 25).

first is that what was part of the practical and political reality may not have always coincided fully with what was in the minds of the intellectuals and master artists in their renditions of these events. The second is that the material and physical security of the Assyrian king was far from immune to danger and deterioration. The death of Sargon II at the battlefield, compounded with the failure to retrieve his body for proper burial, the murder of Sennacherib (704–681 BCE) in an intrigue for succession, and the preoccupation of Esarhaddon (680–669 BCE) with omens all show how troubled the Sargonid dynasty was in general. The sombre tone of the text known as the *Sin of Sargon* and the emphasis on ritual practices to avert evil from the king in this period also show to what extent royalty was not perceived as something that was always safe and sound.⁴⁶

One can even extend this fragility to the imperial level. The time of Ashurbanipal was on the one hand the most prosperous, mighty, and artistically refined phase of the Assyrian empire, during which wealth and luxury were pouring into the imperial center from all the conquered hinterland. On the other hand, it was also the time when the empire had already overextended its limits with the danger of collapse also imminent.⁴⁷ With its probable location in the private chambers of the North Palace, the “Garden Scene” may well have been a source of meditation on kingship and empire from this point of view, if not some kind of *memento mori*. It may have offered the potential to appreciate and praise the sensuality and wealth inherent in royalty and victory and to warn implicitly against its excesses.

Why the medium of expression of the warning or the latent negativity in luxuriance and power should be the displayed remains of a defeated royal enemy is the final question to address. There is often a complexity to the defeated opponent, and its consequences for the victor in ancient Mesopotamian myth. We can remember, for instance, how in their expedition to the Cedar Forest, an enchanted land, Gilgamesh and Enkidu, despite all warnings from the elders of Uruk, face the guardian of the cedars, Humbaba, in a battle, and kill him in Tablet Five of the Standard Babylonian Version of *The Epic of Gilgamesh*. The consequences of the killing of Humbaba, which is followed by that of the Bull of Heaven in Tablet Six, constitutes the reason why one of the two heroes, Enkidu, has to die. Despite all his animosity to the heroes, Humbaba is no ordinary enemy, and his slaying is a complicated affair with clear negative consequences for the heroes.⁴⁸ In the Babylonian poem of cosmogony, the members of the army of Tiamat, though not fully annihilated, are rendered impotent by Marduk, and almost commemorated through their representations set up at the door of the Apsû.⁴⁹ Their threatening presence continues to be

46. For a synoptic overview of the sources of personal insecurity for the last great Assyrian kings, Esarhaddon and Ashurbanipal, see Liverani 2001: esp. 386–9. On the text known as *The Sin of Sargon*, see Tadmor et al. 1989 and Weaver 2005. On the occurrences of the “substitute king” ritual in Assyria, especially during the reigns of Esarhaddon and Ashurbanipal, see Bottéro 1992: 146.

47. See again Liverani 2001: 387–8.

48. For a discussion of the role of Humbaba as the appointed guardian of the Cedar Forest sacred to Enlil and the sacrilege committed against him and the Forest by Gilgamesh and Enkidu, see Davenport 2007: esp. 9–10.

49. Dalley 2000: 257. In fact, Noegel (2007: 19) has suggested that the rhetoric of violence in the art of the ancient Near East is full of allusions to the mythical “methods by which order was originally imposed in the cosmos.” From this perspective, he has seen in the “Garden Scene” both an expression of fertility through the royal couple and one of cosmic order through the “contrasting images of divinely sanctioned atrocities that surround the garden scene” (ibid., 21).

effective inside the palaces of Sennacherib and Ashurbanipal at Nineveh, though now in an apotropaic sense at doorways.

Once dismembered and incorporated into an otherwise idyllic and peaceful landscape, the defeated and dead Teumman could not have been a neutral affair either. It may be plausible to see the decapitated head of the Elamite king as a trope that signals the hubristic component latent in the “charms” of royal power. In such a reading, the ambivalence presented by the scene would hence be between “transcendence,” conveyed by the idyllic landscape, and “transience,”⁵⁰ conveyed by the death and decay of a body that was once a king’s, and perhaps further accentuated by the naturalistic detail of the bird sweeping as if to swallow the locust, which Albenda again interprets as symbolizing Assyria’s defeat of Elam.⁵¹

In conclusion, I would like to emphasize once again that while I do not claim to have answered all the questions about the “Garden Scene,” I hope to have drawn attention to the complexity of this scene as a semantic puzzle, and to have suggested an alternative track to its usual interpretation.⁵² Rather than power and order in the absolutist sense, my interpretive attempt has proposed the idea that the very essence of power and order are not unquestionable both within an imperial environment about to undergo swift decline, and a philosophical one in which human destiny was contemplated.

50. Nagy 1990: 83.

51. Albenda 1977: 31–32, citing Luckenbill 1989: no. 855 in which Ashurbanipal describes the Elamites as a “dense swarm of grasshoppers.”

52. The inherent meaning of the scene as one that goes beyond a straightforward expression of success and triumph has also been noted in Reed 2007: esp. 112. Other recent analyses of the Battle of Til-Tuba reliefs of Ashurbanipal that diverge from an understanding of the scenes as an expression of success and propaganda, also with an emphasis on the decapitated head of Teumman, can be found in Bahrani 2005 and eadem, 2008: 23–55.

References

Albenda, P.

1974 Grapevines in Ashurbanipal’s Garden. *BASOR* 215: 5–17.

1976 Landscape Bas-Reliefs in the *Bit-Īlāni* of Ashurbanipal. *BASOR* 224: 49–72.

1977 Landscape Bas-Reliefs in the *Bit-Īlāni* of Ashurbanipal: continued from *BASOR* 224. *BASOR* 225: 29–48.

Andrae, W.

1954 Gruft 45 Ass. 14630. Pp. 123–147 in *Die Gräber und Gräfte von Assur*, ed. A. Haller. WVD OG 65. Berlin: Gebr. Mann.

Ataç, M.-A.

2003 *Scribal-Sacerdotal Agency in the Production of the Neo-Assyrian Palace Reliefs: Toward a Hermeneutics of Iconography*. PhD diss. Harvard University.

2006 Visual Formula and Meaning in Neo-Assyrian Relief Sculpture. *Art Bulletin* 86: 69–101.

2010 *The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art*. Cambridge University Press.

Bachelot, L.

1991 La fonction politique des reliefs néo-assyriens. Pp. 109–28 in *Marchands, diplomates et empereurs: études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, ed. D. Charpin & F. Joannès. Paris: ÉRC.

- Bahrani, Z.
 2005 The King's Head. Pp. 115–119 in *Nineveh: Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale London, 7–11 July 2003*, ed. D. Collon & A. George. vol. 2. London: British School of Archaeology in Iraq.
 2008 *Rituals of War: The Body and Violence in Mesopotamia*. New York: Zone Books.
- Barnett, R.
 1976 *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh, 668–627 B. C.* London: The British Museum.
- Barnett, R. et al., eds.
 1998 *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*. London: The British Museum.
- Bottéro, J.
 1992 *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Translated by Zainab Bahrani & Marc Van De Mieroop. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Burkert, W.
 2004 *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Burstein, S. M.
 1978 *The Babyloniaca of Berossos*. Sources and Monographs, SANE 1, Fascicle 5. Malibu, CA: Undena.
- Collins, P.
 2004 The Symbolic Landscape of Ashurbanipal. *Source: Notes in the History of Art* 23: 1–6.
 2006 Trees and Gender in Assyrian Art. *Iraq* 68: 99–107.
- Collon, D.
 1995 *Ancient Near Eastern Art*. London: The British Museum.
- Corbin, H.
 1977 *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Translated by Nancy Pearson. Bollingen Series 91:2. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dalley, S.
 2000 *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Davenport, T.
 2007 An Anti-Imperialist Twist to 'The Gilgamesh Epic.' Pp. 1–23 in *Gilgamesh and the World of Assyria: Proceedings of the Conference held at Mandelbaum House, The University of Sydney, 21–23 July 2004*, ed. J. Azize & N. Weeks. Ancient Near Eastern Studies Supplement 21. Leuven, Paris, Dudley, MA: Peeters.
- Dolce, R.
 2005 'The Head of the Enemy' in the Sculptures from the Palaces of Nineveh: An Example of 'Cultural Migration?' Pp. 121–32. in *Nineveh: Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale London, 7–11 July 2003*, ed. D. Collon & A. George. vol. 2. London: British School of Archaeology in Iraq.
- Feldman, M.
 2006 Assur Tomb 45 and the Birth of the Assyrian Empire. *BASOR* 343: 21–43.
- Gadd, C. J.
 1936 *The Stones of Assyria: The Survey Remains of Assyrian Sculpture: Their Recovery and Original Positions*. London: Chatto and Windus.
- Grayson, K. A.
 1996 *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114–859 BC)*. RIMA 2. Toronto: University of Toronto Press.

Groenewegen-Frankfort, H.

1987 *Arrest and Movement: Space and Time in the Art of the Ancient Near East*. Cambridge, MA, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Haller, A.

1954 *Die Gräber und Gräfte von Assur*. Berlin: Gebr. Mann.

Kolbe, D.

1981 *Die Relieffprogramme religiös-mythologischen Characters in neu-assyrischen Palästen: Die Figurentypen, ihre Benennung und Bedeutung*. Bern: Peter D. Lang.

Kuhrt, A.

1998 *The Ancient Near East: c. 3000–330 BC*. 2 vols. London: Routledge.

Kvanvig, H.

1988 *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 61. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Lambert, W. G.

1961 A Catalogue of Text and Authors. *JCS* 16: 59–77.

Lanfranchi, G.

2000 The Ideological and Political Impact of the Assyrian Imperial Expansion on the Greek World in the 8th and 7th centuries BC. Pp. 7–34 in *The Heirs of Assyria: Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Tvärmine, Finland, October 8–11, 1998*, ed. S. Aro & R. M. Whiting. Melammu Symposia 1. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Liverani, M.

2001 The Fall of the Assyrian Empire. Pp. 374–91 in *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, ed. S. Alcock et al. Cambridge: Cambridge University Press.

Luckenbill, D. D.

1989 (1926) *Ancient Records of Assyria and Babylonia 2: Historical Records of Assyria: From Sargon to the End*. London: Histories and Mysteries of Man.

Machinist, P.

1976 Literature as Politics: The Tukulti-Ninurta Epic and the Bible." *Catholic Biblical Quarterly* 38: 455–82.

Moortgat, A.

1969 *The Art of Ancient Mesopotamia: The Classical Art of the Near East*. Phaidon: London.

Nagy, G.

1990 *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Noegel, S. B.

2007 Dismemberment, Creation, and Ritual: Images of Divine Violence in the Ancient Near East. Pp. 13–27. *Belief and Bloodshed: Religion and Violence across Time and Tradition*, ed. J. Wellman. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Oppenheim, A. L.

1965 On Royal Gardens in Mesopotamia. *JCS* 24: 328–33.

Parpola, S.

1993 *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. SAA 10. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Reade, J.

1983 *Assyrian Sculpture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Reed, S.

2007 Blurring the Edges: A Reconsideration of the Treatment of Enemies in Ashurbanipal's Reliefs. Pp 101–30 in *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, ed. J. Cheng & M. H. Feldman. Leiden: Brill.

- Reiner, E.
1961 The Etiological Myth of the Seven Sages. *Or* 30: 1–11.
- Richardson, S.
2007 Death and Dismemberment in Mesopotamia: Discorporation between the Body and Body Politic. Pp. 189–208 in *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, ed. N. Laneri. OIS 3. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Romm, J. S.
1992 *The Edges of the Earth in Ancient Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Russell, J. M.
1998 The Program of the Palace of Ashurnasirpal II at Nimrud: Issues in the research and Presentation of Assyrian Art. *AJA* 102: 655–715.
- Şahin, M.
1999 Neue Beobachtungen zum Felsrelief von İvriz/Konya. Nicht in den Krieg, sondern zur Ernte: der Gott mit der Sichel. *AnSt* 49: 165–76.
- Schmidt-Colinet, C.
1997 Ashurbanipal Banqueting with His Queen? Wer thronht bei Assurbanipal in der Weinlaube? *Mesopotamia* 32: 289–308.
- Stronach, D.
1989 The Royal Garden at Pasargadae: Evolution and Legacy. Pp. 475–502 in *Archaeologia Iranica et Orientalis: Miscellanea in Honorem Louis Vanden Berghe*, ed. L. de Meyer & E. Haernick. vol. 1. Gent: Peeters.
1990 The Garden as a Political Statement: Some Case Studies from the Near East in the First Millennium B. C. *Bulletin of the Asia Institute*. New Series 4: 171–80.
- Tadmor, H. et al.
1989 The Sin of Sargon and Sennacherib's Last Will. *SAAB* 3: 3–32.
- Thomason, A. K.
2001 Representations of the North Syrian Landscape in Neo-Assyrian Art. *BASOR* 323: 63–96.
- Topper, K.
2009 Primitive Life and the Construction of the Sympotic Past in Athenian Vase Painting. *AJA* 113: 3–26.
- Van De Mieroop, M.
1999 *Cuneiform Texts and the Writing of History*. London: Routledge.
- Weaver, A. M.
2005 The 'Sin of Sargon' and Esarhaddon's Reconception of Sennacherib: A Study in Divine Will, Human Politics and Royal Ideology. Pp. 61–6 in *Nineveh: Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale London, 7–11 July 2003*, ed. D. Colton & A. George. vol. 2. London: British School of Archaeology in Iraq.
- Wiggermann, F. A. M.
1992 *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*. CM 1. Groningen: Styx and PP. Winter, I. J.
1982 Art as Evidence for Interaction: Relations between the Assyrian Empire and North Syria. Pp. 355–382 in *Mesopotamien und seine Nachbarn: Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. Bis 1. Jahrtausend v. Chr. XXV: Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin 3.-7. Juli 1978*, ed. H.-J. Nissen & J. Renger. BBVO 1. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Wiseman, D. J.
1983 Mesopotamian Gardens. *AnSt* 33: 137–144.

Les archers de siège néo-assyriens

Fabrice Y. De Backer

STRASBOURG

Introduction

De nombreux reliefs néo-assyriens portent la représentation de scènes de combat et de siège, sur lesquelles les archers et les porteurs de bouclier apparaissent souvent en binômes. Quelques autres soldats pouvaient également renforcer ce qu'on pourrait appeler, dans le cadre de cette communication, des groupes d'archers de siège.

Un grand intérêt pour les détails et une association particulière de ceux-ci apparaissent clairement sur les documents visuels, mais cela ne relève certainement pas d'une erreur issue de l'artiste, ni de conventions stylistiques particulières. Bien au contraire, il semble que les sculpteurs aient choisi de développer l'apparence de certaines figures afin de mieux les identifier, sans doute.

Cependant, certains rois connus actuellement n'ont pas commandé de grands programmes iconographiques représentant leurs campagnes militaires, ou ceux-ci n'ont pas encore été retrouvés. Pour cette raison, les documents qui seront employés dans la rédaction de cette étude seront ceux d'Assurnasirpal II (883–859 av. J.-C.), Salmanazar III (858–824 av. J.-C.), Téglath-Phalazar III (745–727 av. J.-C.), Sargon II (721–705 av. J.-C.), Senachérib (704–681 av. J.-C.) et Assurbanipal (669–627 av. J.-C.).

Critères internes récurrents

Avec ou sans variations, de nombreux détails furent observés sur les représentations des groupes d'archers de siège néo-assyriens, ainsi que sur d'autres scènes. Ces variantes sont principalement liées à la manipulation simultanée du bouclier et de l'arc.

Les lignes qui suivent sont le résumé du recensement complet de ces détails que l'auteur a établi pour les scènes concernées, et d'autres encore. Les illustrations de cette communication donneront l'essentiel de ce que l'observation attentive des arts visuels néo-assyriens peut fournir comme informations.

Certains de ces critères relèvent les un des autres et s'influencent mutuellement, mais leur étude séparée devait être mise en évidence pour les besoins de cette

Author's note: Une certaine partie de cette communication manquerait sans l'aide précieuse apportée par le professeur J. A. Scurlock et Mme Helen McDonald.

Abbréviations: AII : règne d'Assurnasirpal II; SIII : règne de Salmanazar III; TPIII : règne de Téglath-Phalazar III; SII : règne de Sargon II; Se : règne de Senachérib; As : règne d'Assurbanipal.



Figure 1 : Groupe d'archers de siège incluant le Roi. Règne d'Assurnasirpal II. Dessin de l'auteur.



Figure 2 : Groupe d'archers de siège incluant un officiel. Règne d'Assurnasirpal II. Dessin de l'auteur.

communication. Ceux-ci sont le corps, les mains et les doigts des archers (n° 5, 6, 8), puisque qu'on ne peut voir les mains, et donc les doigts, d'une figure qu'en fonction de la manière dont le corps est représenté, selon le profil et les conventions artistiques, aux erreurs de l'artiste ou d'autres facteurs.

1. Position des groupes de combat

- a) Près du mur assiégé ou de l'ennemi¹
- b) En face / sur une machine ou une structure de siège située près du mur assiégé²
- c) Derrière une machine ou une structure de siège³
- d) Aux alentours de la ville assiégée⁴

Quatre positions de combat sont observables sur les monuments visuels néo-assyriens, en fonction du type de terrain choisi, et certainement des tactiques et armes employées durant les différents règnes concernés. Cela doit participer de l'évolution générale des approches et du combat, la fonction spécifique de l'un ou de l'autre groupe pendant les événements représentés, même avec des conventions stylistiques, mais également en fonction d'autres facteurs, comme la manière particulière d'évoquer le statut des combattants.

1. **AII** : Curtis & Tallis 2008: 112–113, fig. 11–12; 176–177, fig. 75–76; 186–187, fig. 85–86; Wallis-Budge 1914: pl. XXIII, b ; **SIII** : King 1915: pl. IX, Bd. II, 3 ; **TPIII** : Barnett & Falkner 1962: 88–89; **SII** : Albenda 1986: pl. 124 ; **Se** : Barnett, Bleibtreu, & Turner 1998: pl. 271, 365 b ; **As** : Barnett 1976: pl. XXI.

2. **AII** : Wallis-Budge 1914: pl. XXIV, a ; **SIII** : King 1915: pl. XX, Bd. IV, 2 ; **TPIII** : Barnett & Falkner 1962: 124 ; **SII** : Albenda 1986: pl. 100 ; **Se** : Barnett, Bleibtreu, & Turner 1998: pl. 349, 430 c ; **As** : Barnett 1976: pl. XXXVI.

3. **AII** : Curtis & Tallis 2008: 176–177, fig. 176–177 ; Wallis-Budge 1914: pl. XIII, a ; **SIII** : King 1915: pl. XX, Bd. IV, 2 ; **TPIII** : Barnett & Falkner 1962: 80–81; **SII** : Albenda 1986: pl. 112 ; **Se** : Barnett, Bleibtreu, & Turner 1998: pl. 471, 652 ; **As** : Barnett 1976: pl. XXXVI.

4. **AII** : Wallis-Budge 1914: pl. XVIII, a ; **SIII** : King 1915: pl. L, Bd. IX, 3 ; **TPIII** : Barnett & Falkner 1962: 112 ; **SII** : Albenda 1986: pl. 94 ; **Se** : Barnett, Bleibtreu, & Turner 1998: pl. 381, 488 a ; **As** : Barnett 1976: pl. XVI–XVII.



Figure 3 : Groupe d'archers de siège incluant un officiel. Règne d'Assurnasirpal II. Dessin de l'auteur.

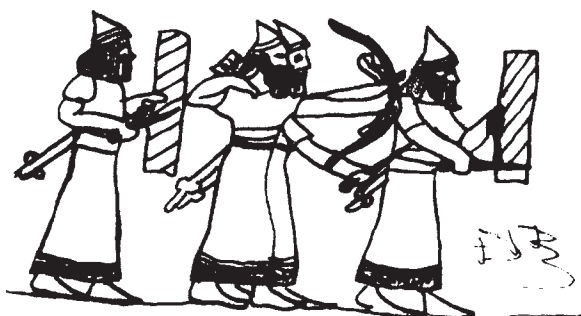


Figure 4 : Groupe d'archers de siège. Règne de Salmanazar III. Dessin de l'auteur.

Il va de soi que la place la plus dangereuse se situait au plus près de l'ennemi, mais cet emplacement permettait aussi de représenter la force et le courage de personnages particuliers, comme cela apparaît sous Assurnasirpal II, et jusqu'à Sargon II, pour quelques archers de statut plus important, si on en croit leurs figures plus détaillées sur les scènes de siège et de combat (Fig. 1-3; 5-6; 8-11).

2. Nombre de porteurs de bouclier

- a) Un (Fig. 5; 7-10; 12-15)
- b) Deux (Fig. 1-4; 6; 11)
- c) Trois ou plus

Ces quantités différentes doivent relever de la richesse de la figure représentée comme archer, du moins en premier lieu, puisque le maître doit subvenir à tous les besoins, en nourriture, munitions et équipement, de ceux qui l'aident ou qui lui sont associés.

Si cette hypothèse ne satisfaisait pas, on pourrait aussi remarquer que les associés sont en relation étroite avec le statut de l'archer, car on verrait mal la surprotection d'un soldat du rang, et on comprendrait mal l'abondance de détails pour représenter un anonyme dans la masse de ceux-ci. De plus, les personnes investies de responsabilités importantes, voire de grande valeur économique, politique ou symbolique sont rarement exposées aux périls d'un corps-à-corps, sauf si elles sont capables de combattre dans ces conditions, auquel cas on assurerait certainement leur appui ou leur protection.



Figure 5 : Groupe d'archers de siège. Règne de Salmanazar III. Dessin de l'auteur.

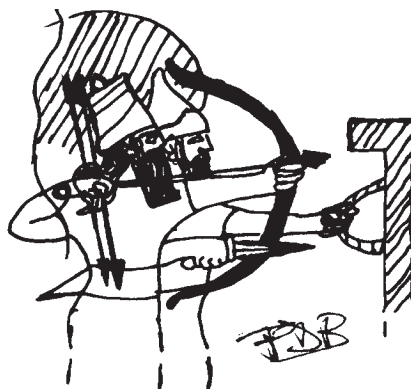


Figure 6 : Groupe d'archers de siège. Règne de Salmanazar III. Dessin de l'auteur.

Finalement, cette composante des groupes d'archers de siège est à mettre en relation avec la Charrerie, comme les sources textuelles et visuelles font souvent référence à un premier, voire à un second “porteur de bouclier” dans ce contexte. Ceux-ci sont souvent associés à l'archer du véhicule, et dotés d'un statut d'élite⁵. Ainsi, comme un aperçu des tactiques de combat néo-assyriennes, cela peut supporter l'existence hypothétique d'une infanterie montée sur char, employée pour approcher rapidement les environs d'une ville ennemie, afin d'y occuper l'adversaire le temps nécessaire pour que les alliés, ou les troupes plus lentes, puissent rejoindre leurs positions.

3. Nombre d'archers

- a) Un (Fig. 1–4; 6–15)
- b) Deux (Fig. 5)⁶
- c) Trois ou plus

La quantité d'archers représentés varie d'une scène à l'autre, et tout au long de la période néo-assyrienne. Le nombre de ces soldats peut changer mais cela relève certainement de l'action et de l'événement illustrés. Bien plus, l'attention portée à la représentation très détaillée d'un archer devrait indiquer que l'artiste voulusse volontairement rehausser cette figure, et non pas l'entière des combattants. Quoiqu'il en soit, la grande importance de l'arc, en tant que symbole militaire, politique ou religieux, et utilisé dans certains rituels, indique le statut plus important du soldat illustré.

4. Type de bouclier employé

- a) Moyen et circulaire (Fig. 1–3; 13)
- b) Grand et quadrangulaire (Fig. 4–5; 7–10; 12; 15)
- c) Association des deux types (Fig. 6; 11; 14)

5. Malbran-Labat 1982: 82, 86 ; Reade 1972: 98.

6. **TPIII** : Barnett & Falkner 1962: 57–59.



Figure 7 : Groupe d'archers de siège. Règne de Téglath-Phalazar III. Dessin de l'auteur.

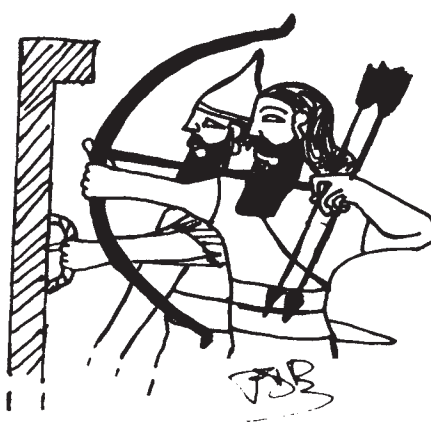


Figure 8 : Groupe d'archers de siège au combat incluant un officiel (?). Règne de Téglath-Phalazar III. Dessin de l'auteur.

Plusieurs types de bouclier étaient employés durant les sièges représentés sur les monuments visuels néo-assyriens, bien que leur apparence change peu en fonction du roi et de sa position dans la succession chronologique des règnes de la dynastie. Deux types essentiels perdurèrent pendant toute la période néo-assyrienne : le bouclier moyen et circulaire, ainsi que le grand bouclier quadrangulaire.

Quoique le premier apparaisse plutôt dans la période néo-assyrienne, le second était déjà employé pendant le Troisième Millénaire av. J.-C., et pour la même chose : protéger un archer de siège (Fig. 16)⁷. Représentés seuls ou, dès le début de la période néo-assyrienne, en relation avec d'autres modèles, les deux types de bouclier donnent une idée de la fonction des soldats qui les portent : ceux-ci sont des porteurs de bouclier, armés d'une lance. Ces détails visuels, et la mention de troupes identiques dans les textes contemporains peuvent rattacher ces combattants à la Charrerie, puisque les équipes de char sont composées de la même manière que les groupes d'archers de siège néo-assyriens (Fig. 15–18; 20; 22). Encore une fois, cela ramène à l'existence probable d'une infanterie embarquée sur des chars, puisque le bouclier circulaire fait partie de la dotation standard de ces troupes, et qu'un équipage comporte en moyenne un deuxième porteur de bouclier et l'aurige, qui pourrait porter le grand bouclier rectangulaire pendant les affrontements. Ces éléments forment la base même de la représentation des groupes d'archers de siège à l'époque néo-assyrienne (Fig. 4–12; 14–16).

5. Corps de l'archer

a) Non Transparent (Fig. 1; 3–4; 6; 8; 10–15)

b) Transparent (Fig. 2; 5; 7; 9)

Dans quelques cas, les mains de l'archer semblent apparaître par transparence sur la figure, par exemple quand le profil utilisé ne correspond pas à la position

7. Rehm 2003: pl. 8, Kat. Nr. 4.

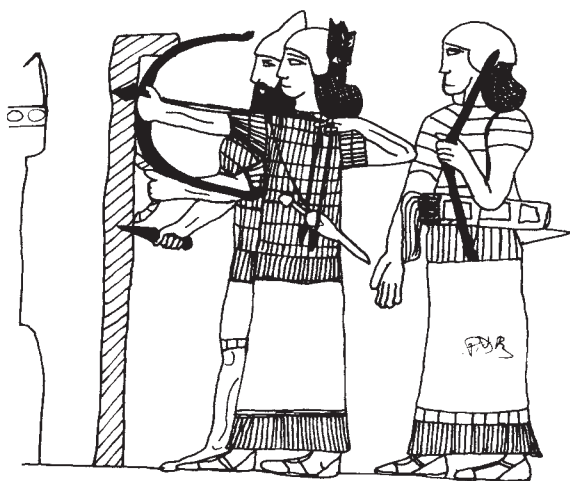


Figure 9 : Groupe d'archers de siège au combat, incluant un officiel. Règne de Téglat-Phalazar III. Dessin de l'auteur.



Figure 10 : Groupe d'archers de siège au combat, incluant un officiel. Règne de Sargon II. Dessin de l'auteur.

anatomique naturelle des mains. Cela peut relever d'un manque d'attention chez l'artiste, ou appartenir au registre des conventions artistiques spécifiques utilisées pour une figure spécifique dans un contexte particulier. Quoiqu'il en soit, on sait que certains bas-reliefs néo-assyriens plus anciens furent récupérés par des rois postérieurs, ce qui montre un désir certain ou un besoin particulier d'identifier certaines personnes par des détails iconographiques particuliers, ce qui peut avoir été le cas d'Assarhaddon⁸.

Quelque soit la raison, il apparaît que les mains devaient être visibles, les exceptions comportent surtout les représentations d'archers ennemis, et beaucoup plus rarement celles des archers du commun néo-assyriens.

Ce détail très simple montre aussi l'importance de l'arc, et de la manière dont il était bandé, sans doute parce qu'il existait différentes façons de décocher une flèche, ou parce que ce détail était lié aux membres du monde divin, comme Ninurta⁹.

6. Mains de l'archer

a) Correctes (Fig. 1; 3–4; 6; 8; 10–15)

b) Incorrectes (Fig. 2; 5; 7; 9)

Comme on l'a déjà lu, les mains de l'archer ont une certaine importance, et cela ne semble pas provenir d'une erreur de l'artiste puisque souvent les positions correctes et incorrectes s'accumulent sur un même relief. Plus précisément, cela peut relever des compétences et conventions artistiques employées pour les différentes scènes représentées en fonction du règne. En effet, les positions de mains incorrectes diminuent à partir de Sargon II jusqu'à la fin de la période concernée par cette communication.

8. Poisel 2006: 126; Porada 1989: 243, note 32.

9. Annus 2001.



Figure 11 : Groupe d'archers de siège au combat, incluant un officiel. Règne de Sargon II. Dessin de l'auteur.

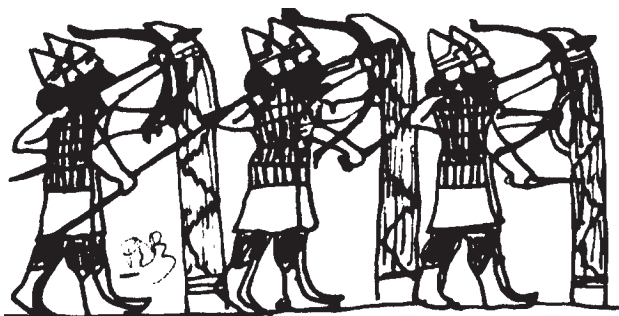


Figure 12 : Groupe d'archers de siège au combat. Règne de Senachérrib. Dessin de l'auteur.

L'attention portée aux mains par l'artiste donne un exemple clair du désir de rehausser l'appropriation du geste, donc de l'action, par la figure de l'archer assyrien. Cela peut manifester la force et la volonté investies dans le combat par le soldat afin de remplir sa tâche, puisque la Guerre était une mission divine, donnée par Assur au Roi, et par le Roi à ses guerriers. Cet aspect apparaît mieux grâce à l'observation attentive de la position de doigts des archers, dont on lira un mot plus bas dans ces lignes.

7. Coude des porteurs de bouclier

- a) Plié (Fig. 1-2; 4-6; 11-15)
- b) Tendu (Fig. 3; 7-12)

En général, le porteur de bouclier plie le coude de son bras armé, souvent au plus près de l'ennemi. Cela se comprend d'abord par le besoin de garder l'arme prête à frapper en cas d'attaque.

Cela peut aussi être imposé par la nécessité de protéger quelques soldats de plus haut statut, situés dans les environs immédiats de l'ennemi suite à leur responsabilité ou à la valeur qu'ils représentent (Fig. 1-11; 24; 27).

En troisième lieu, et comme ce type de détail se distingue également sur les scènes de chasse, on peut remarquer que ce mouvement appartenait aux gestuelles basiques de combat armé pendant l'approche d'une zone dangereuse ou pendant un corps-à-corps¹⁰. D'un côté, le grand bouclier quadrangulaire semble ne comporter qu'une seule poignée verticale, ce qui doit le rendre très lourd à manipuler et très encombrant. De la sorte, le soldat doit employer sa deuxième main pour le maintenir pendant les mouvements, afin de se protéger correctement des projectiles ennemis. D'un autre côté, la base de ces boucliers est posée sur le sol pendant les arrêts, ce qui permet aux soldats de les maintenir d'une main et de combattre avec leur arme de l'autre main en cas d'attaque.

10. F. De Backer, Les techniques de combat, in De Backer 2010.

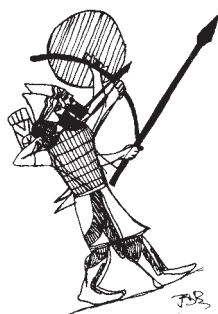


Figure 13 (à gauche): Groupe d'archers de siège au combat. Règne de Senachérib. Dessin de l'auteur.



Figure 14 (à droite): Groupe d'archers de siège au combat incluant de la cavalerie. Règne de Senachérib. Dessin de l'auteur.

8. Doigts de l'archer

- a) Pliés (Fig. 2; 4–5; 9)
- b) Tendus (Fig. 1; 3; 6–8; 10; 12–15)

Les figures néo-assyriennes ou qui y sont associées bandent leur arc de deux manières différentes, ce qui laisse penser qu'il y a une ou plusieurs raisons à cela.

La première de celles-ci, pour ceux qui ont déjà pratiqué l'archerie, est la force requise pour décocher la flèche, en fonction de l'extension de la corde. Celle-ci repose, d'une part, sur la distance à couvrir, la précision recherchée et la force de pénétration nécessaire pour que le missile atteigne sa cible avec suffisamment de pouvoir de destruction pendant le combat¹¹.

D'autre part, cela peut aussi dépendre du type d'arc utilisé par l'archer, la technique de tir choisie ainsi que les spécificités de l'arme et des missiles disponibles¹². On peut comparer cela, par exemple, aux cadences de tir différentes d'un fusil et d'une mitrailleuse, dont les mouvements répétés du système automatique n'aident pas le tireur à atteindre la précision recherchée, mais contribuent bien plus à l'effet de masse par la dispersion des projectiles.

Quoiqu'il en soit, l'archer doit employer plus d'un seul doigt pour bander un arc puissant, pour donner une plus longue portée voire plus de force d'impact ou de pénétration à ses projectiles, ce qui peut aussi correspondre au courage, à la force, et à la richesse de l'archer, puisque les meilleures armes sont souvent les plus chères. Pour cette raison, les représentations d'archers bandant leur arc à l'aide de deux doigts peuvent signaler les tirs à courte distance, afin d'obtenir une précision ou une cadence de tir plus élevée, ce qui correspondrait au peu d'espace qui sépare les combattants de camps opposés sur les scènes de combat¹³. De cette manière, on peut apprécier de façon plus claire l'intensité des actions et des combats représentés, toujours liée à cette importance du symbole de l'Archer au Proche-Orient ancien.

11. Zuttermann 2003: 122; 128–129.

12. Un point que semble avoir oublié l'excellent article de Chr. Zuttermann.

13. Un résumé précis des positions est publié dans Zuttermann 2003: 147, Table 10; 161, fig. 4. Quoiqu'il en soit, les vues du présent auteur sont un peu différentes de celles de Chr. Zuttermann, surtout p. 129; 144; 147, mais cela fait partie d'une autre discussion.



Figure 15 : Groupe d'archers de siège au combat, incluant de la cavalerie et de la charrie. Règne d'Assurbanipal. Dessin de l'auteur.

9. Arme du porteur de bouclier

a) Dague (Fig. 2–4; 6–7; 8 ?; 9; 12; 14–15)

b) Lance (Fig. 1; 10–13)

Ces deux armes de portées différentes sont souvent étroitement associées, parfois même fusionnées, en fonction des scènes représentées.

La dague est l'arme idéale pour un corps-à-corps, en combat individuel, mais peu pratique quand on la manipule avec un bouclier qui peut cacher jusqu'à deux personnes au moins. Cela se vérifie d'autant plus quand un soldat doit protéger un archer, et lui-même, des projectiles provenant du haut, et des lanciers ou archers ennemis situés en face de lui.

Cependant, la dague peut représenter un raccourci pour désigner la lance, mais l'importance donnée à la "dague de ma bonne main" dans les textes néo-assyriens et dans les monuments visuels pour le combat et le massacre comporte aussi un certain intérêt¹⁴.

Finalement, quand on examine l'importance symbolique de la dague au Proche-Orient ancien, on voit combien cette arme est liée à la force et au pouvoir des dieux, des héros et des rois contemporains, que ce soit pour tuer des démons, fragmenter l'ennemi ou combattre le lion¹⁵. Le meilleur exemple de ce fait apparaît sur les représentations d'Assurnasirpal II, qui porte toujours deux dagues à la ceinture (Fig. 1).

La lance est une très bonne arme pour le combat en formations serrées, surtout associée à un bouclier qui peut se tenir d'une seule main, afin de protéger l'archer



Figure 16 : Groupe d'archers de siège au combat. Période des Dynasties Archaïques. Dessin de l'auteur.

14. De Backer 2007: 60–64; De Backer 2008a.

15. Cassin 1981: 355–403; De Backer 2008a; De Backer 2008b.



Figure 17 : Le Roi adoptant l'attitude d'Assur dans son disque ailé. Règne d'Assurnasirpal II. Dessin de l'auteur.

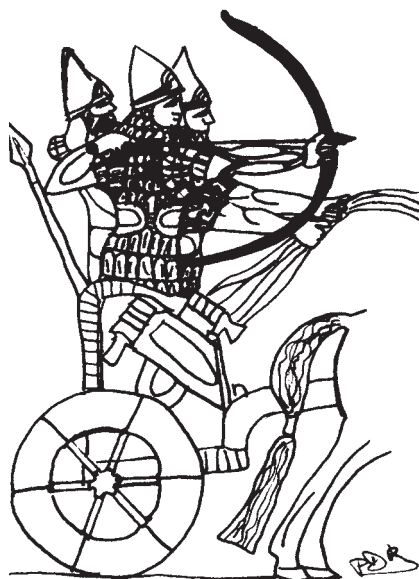


Figure 18 : Archer de char lourdement protégé par une armure d'écaille durant une bataille rangée. Règne d'Assurnasirpal II. Dessin de l'auteur.

et de combattre défensivement avec l'autre. Ce type de scène et de formation apparaissent également sur les scènes de siège de Sargon II ainsi que sur quelques représentations de chasse sous Assurbanipal (Fig. 24).

L'autre avantage de la lance réside dans son utilité pour contrer les lanciers ennemis, et contre les archers, comme il sera écrit plus tard que les hampes de lances dressées déviaient les flèches ennemies.

L'inconvénient de cette arme reste l'impression de confusion que la prolifération des hampes de lances représentées sur une scène de combat importante peut provoquer. Afin d'éviter cela, on peut comprendre que les artistes choisirent parfois de raccourcir les hampes des lances jusqu'à n'en représenter que la partie essentielle : le fer, si ressemblant à une dague. Les Néo-Assyriens ne furent pas le premier peuple à trouver cette solution, qui correspondait en plus à leur intérêt pour le symbolisme de la dague et à l'importance qu'ils accordaient aux groupes d'archers de siège¹⁶.

Enfin, on pourrait se demander si ces dagues et lances ne seraient pas plus simplement des javelots, mais on sait certainement que le lancer correct d'un javelot demande de l'espace et du mouvement. On peut se demander à quoi servirait l'usage d'une arme de moyenne distance, portée individuellement et en faible quantité par les soldats. De plus, les soldats se trouvaient déjà suffisamment menacés par les projectiles ennemis, et l'emploi d'un grand bouclier n'était pas fait pour faciliter tous les mouvements requis pour lancer le javelot. Les hommes restaient certainement en formations serrées, derrière le maximum de protection disponible, et n'en

16. Rehm 2003: pl. 9, Kat. Nr. 11.

sortaient que pour la charge, ou pour monter sur les échelles de siège.

10. Accessoires de l'archer

- a) Aucun (Fig. 4–5; 12–15)
- b) Flèches (Fig. 1–3; 6–11)

Les accessoires de l'archer sont plutôt rares, ce qui signifie que lorsqu'ils sont représentés, ils ont une importance particulière. Ces petits détails, comme les deux flèches, demandent plus de temps et de dextérité à l'artiste, donc ils coûtent plus cher au client qui les a commandés.

Les flèches apparaissent comme l'accessoire le plus redondant et le plus important pour la représentation des archers jusqu'à Sargon II. Elles pourraient ne constituer que quelques munitions de réserve pour le tireur, ce qui lui permet de rester plus mobile et se vérifie sans doute pour les représentations d'archers légers au bas des murs assiégés (Fig. 28). Néanmoins, cela semble peu probable lorsque les archers portent un carquois sur le dos.

Les flèches peuvent aussi symboliser l'autorité, comme cela apparaît déjà sur les monuments visuels d'Assunasirpal II, où ce détail identifie les soldats de haut rang comme le Roi lui-même, et de Salmanazar III sur l'Obélisque Noir, où le Roi reçoit la soumission d'un ennemi¹⁷ (Fig. 1–3; 6–11; 17; 20–22).

Enfin, on a remarqué les différentes manières et quantités employées pour représenter ces flèches : un ou deux projectiles, la pointe en haut ou en bas, incliné vers la droite ou la gauche, et d'autres variations. Il serait intéressant de poursuivre les recherches sur ce détail afin de déterminer si il avait une signification réelle pour l'identification de la figure représentée, ou non.

Conclusion

Il semble que le motif décoratif des groupes d'archers de siège ne puisse être définitivement attribué à quelques ancêtres syriens anciens, mais plutôt à la réaction commune de populations rencontrant des besoins spécifiques en fonction de leur matériel militaire particulier, et similaire¹⁸. Dans le cas contraire, on pourrait se demander si les Néo-Assyriens ont pu observer des artefacts figuratifs datant de l'époque des Dynasties Archaiques, ou si il s'agit simplement d'une coïncidence.

1) Évolution des marqueurs iconographiques d'identité, de pouvoir, de force, de courage et d'autorité

Certains éléments d'incrustation datant du Dynastique Archaique et représentant des groupes d'archers de siège comportent une série de parallèles intéressants

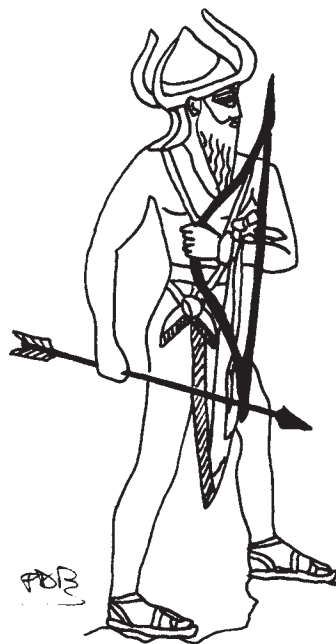


Figure 19 : Narâm Sîn sur sa stèle de victoire. Période Akkadienne. Dessin de l'auteur.

17. Barnett & Falkner 1962: 37, pl. LXXII.

18. Matthiae 1989: 367.

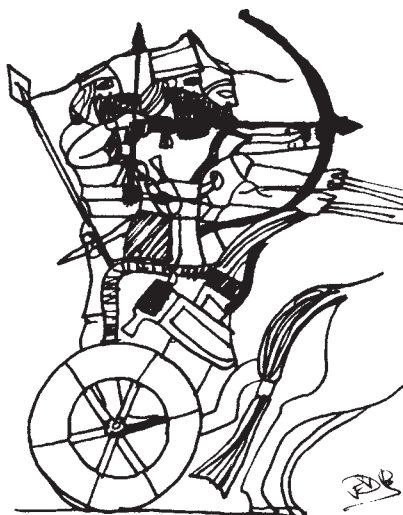


Figure 20 : Le Roi comme archer de char pendant une bataille rangée. Règne d'Assurnasirpal II. Dessin de l'auteur.



Figure 21 : Le Roi reçoit la soumission d'un ennemi. Règne d'Assurnasirpal II. Dessin de l'auteur.

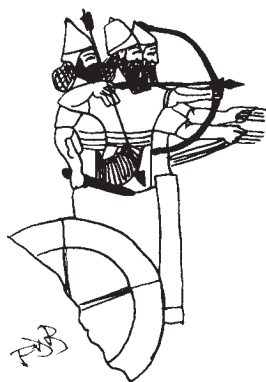


Figure 22 (à gauche): Le Roi comme archer de char pendant une bataille rangée. Règne de Téglath-Phalazar III. Dessin de l'auteur.

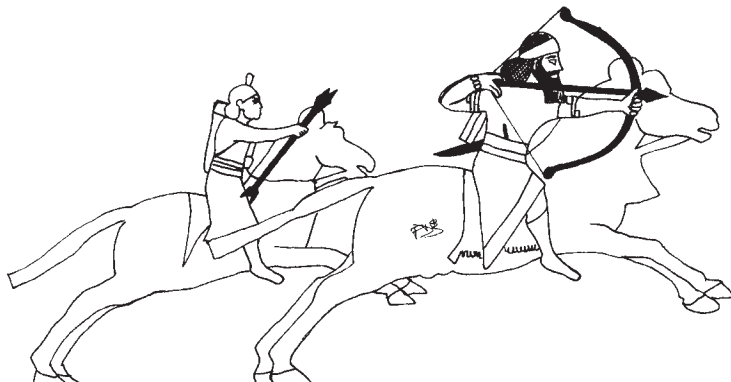


Figure 23 (à droite): Le Roi chassant à cheval. Règne d'Assurbanipal. Dessin de l'auteur.

avec ceux des Néo-Assyriens¹⁹. En premier lieu, la composition des groupes, qui repose sur la présence d'un archer et d'un porteur de bouclier, ainsi que sur la technique d'employer l'arc depuis l'abri offert par un grand bouclier (Fig. 16). Ensuite, on remarquera la forme de celui-ci, la lance tenue fort près du fer –comme une dague-, le coude plié du porteur de bouclier et le casque. Finalement, avec la présence de l'arc, de la dague, quelque fois d'un vêtement renforcé et porté par les archers et porteurs de bouclier des deux périodes, ainsi que le lien de ceux-ci avec les repré-

19. Rehm 2003: pl. 9, Kat. Nr. 11.

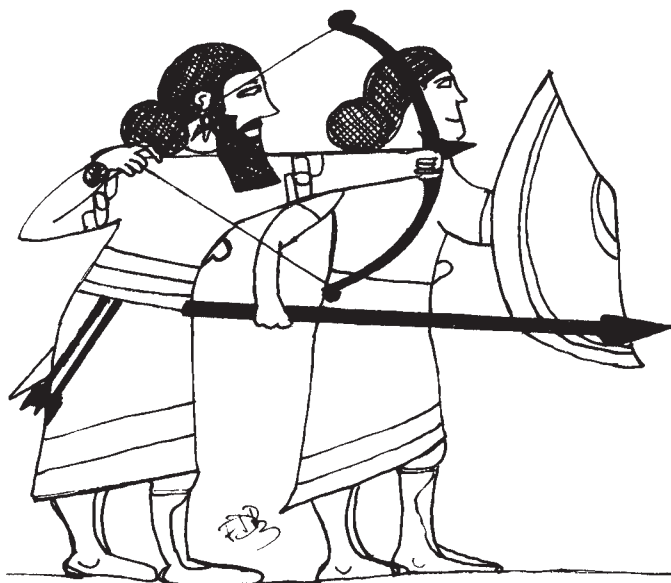


Figure 24 : Le Roi chassant sous la protection du grand bouclier d'un fantassin. Règne d'Assurbanipal. Dessin de l'auteur.



Figure 25 : Ishtar, la déesse de la Guerre, sur un sceau-cylindre néo-assyrien. Dessin de l'auteur.

sentations, précédentes et contemporaines, de personnalités de pouvoir, le lien n'est plus à faire²⁰ (Fig. 18). Une association de ce type semble avoir déjà prit place dans certains endroits durant la période d'Uruk-Djemdet Nasr, pour les représentations de certaines personnalités comme chasseurs et archers²¹.

Pour la période qui sépare Assurnasirpal II de Téglath-Phalazar III, l'appropriation du geste et de l'événement décrit, ainsi que le désir de donner une identification aussi claire que possible de l'acteur comme étant un Assyrien, ou une Certaine Personne, est rehaussée par la combinaison de tous ces détails, et certainement d'autres également. Parfois, la main de l'archer n'est pas supposée apparaître, suite au profil choisi par l'artiste qui la représente alors sur l'épaule, derrière la tête de l'archer. À cet endroit, les cheveux sont supposés être illustrés aussi, et l'importance de la chevelure dans les arts figurés néo-assyriens n'est certes plus à démontrer. De fait, la main apparaît sous ou sur les cheveux, afin d'être clairement observable, ce qui crée alors cette impression de position anatomique incorrecte des mains (Fig. 11).

À partir du règne de Senachérib, les artistes portent plus souvent leur attention sur l'apparence standard des groupes d'archers de siège, ainsi qu'à la composition des unités tactiques avec l'apparition des Groupes de Combat à Objectifs Multiples (Fig. 12–15)²². Ceux-ci comprenaient de l'infanterie lourde et légère pour les groupes d'archers de siège, et des groupes d'assaut, assignés à une échelle de siège ou à la protection d'une machine. Cela semble montrer un changement de priorité iconographique, plus portée sur les Unités de Combat Emblématiques de l'armée

20. Rehm 2003: pl. 9, Kat.Nr.11, pl. 10–pl. 11.

21. Magen 1986: pl. 119, n° 7.

22. De Backer 2009.



Figure 26 : Marduk combattant Tiamat, ou Ninurta combattant l'Asakku. Règne d'Assurnasirpal II. Dessin de l'auteur.



Figure 27 : Groupe d'archers de siège au combat pendant une bataille rangée. Règne de Salmanazar III. Dessin de l'auteur.

assyrienne que sur quelques individus particuliers et séparés. Cela mène également à la question suivante : pourquoi ? Les nobles ont-ils fait quelque chose de répréhensible pour perdre leur droit d'être détaillés, voire individualisés, sur les monuments visuels royaux ? Était-ce à la suite des nombreuses guerres de succession entre les derniers rois et leurs frères, qui démontrèrent que l'armée était plus importante que les officiers supérieurs, à l'exception du Roi ? Ce sujet mériterait à lui seul une étude beaucoup plus approfondie.

Les groupes d'archers de siège néo-assyriens pourraient symboliser le Pouvoir Militaire et Légitime du Roi Néo-Assyrien, ainsi que ses qualités humaines supérieures, données par les dieux, avec ou sans la présence desquels l'armée est supposée toujours vaincre sur le champ de bataille²³.

2) *L'importance des soldats investis par les pouvoirs de Ninurta*

On observe un grand nombre de traits communs entre les représentations contemporaines du Roi et des êtres liés à l'idée de pouvoir, comme les dieux et les génies, avec celles des groupes d'archers de siège néo-assyriens. La dague reste le premier de ceux-ci, « l'arme de ma bonne main » selon Assurbanipal, et l'arme de

23. Porada 1989: 243, n. 33; Winter 1997: 367; 370–375.

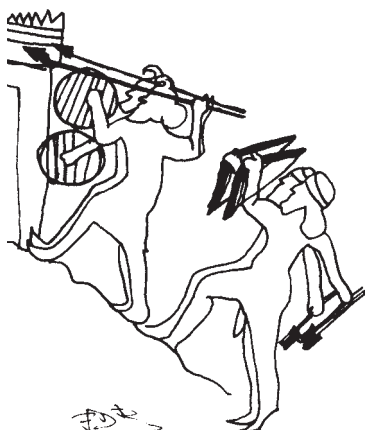


Figure 28 : Groupe d'Assaut de siège au combat, attaquant la porte d'une cité assiégée. Règne de Téglath-Phalazar III. Dessin de l'auteur.

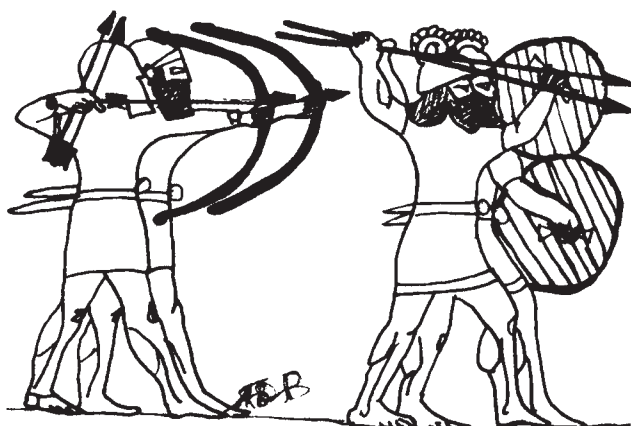


Figure 29 : Groupe d'Assaut de siège au combat, attaquant la porte d'une cité assiégée. Règne de Sargon II. Dessin de l'auteur.

réserve la plus illustrée sur les figures de soldats²⁴. L'arc vient ensuite, si souvent associé aux figures de rois, de dieux, de héros, sur les scènes les plus détaillées jusqu'à Sargon II, et l'arme la plus représentée dans les contextes de combat durant toute la période néo-assyrienne (Fig. 1–25; 27–32). Enfin, on remarque la présence des flèches de réserve, tenues dans la main de certains archers de siège, au moins jusque Sargon II. Cela montre clairement un lien avec l'importance et les représentations du Roi, surtout en tant que l'hypostase de certains dieux, comme Ninurta et Ishtar. Par ce biais, l'artiste exprimait sans doute l'association de la force et d'autres qualités ou aspects de l'homme à ceux des dieux²⁵ (Fig. 25–26).

Les traces archéologiques et les textes de cette époque montrent également une relation de ce fait avec l'importance grandissante du culte de Ninurta comme dieu royal, associé à Assur depuis le règne de Tukulti-Ninurta I, tout au moins. Adad-Nerari II prétendit que Assur et Ninurta étaient ses principaux alliés, Assurnasirpal II lui construisit un temple et Salmanazar III, une ziqqurat, à Kalhu. Adad-Nerari III et Téglath-Phalazar III le représentèrent sur le Sceau Royal, Type C²⁶. La décroissance du culte de Ninurta, observée sur les représentations de groupes d'archers de siège et dans les textes, reste sans doute liée à la mort et à la perte du corps de Sargon II, dans une embuscade tendue à l'étranger. Ce roi avait fait écrire une prière pour obtenir l'aide de Ninurta pendant les combats²⁷. Senachérib, lui, avait reçu une lettre de mécontentement du dieu en question, ce qui n'a certainement pas renforcé leurs liens d'amitiés.

Depuis le règne d'Assurnasirpal II, les flèches de réserve et l'arc des archers de siège néo-assyriens permettent de lier ces figures aux symboles de Ninurta. Il existait de nombreuses raisons pour cette relation, qu'il s'agisse de son statut de dieu

24. De Backer 2008a ; 2008b.

25. Magen 1986: 29–36 (type I), 81–84 (type IVd), 84–92 (type IVe), 113 (type VI), 114 (type VII), 115 (type VIII), 116 (type IX), 117 (type X), 118 (type XII) ; Moortgat-Correns 1988: 131 ; Abb. 8.

26. Annus 2002: 40–46.

27. Annus 2002: 44.



Figure 30 : L'un des soldats néo-assyriens représentés sur les reliefs découverts à Tell Taynat. Règne de Téglath-Phalazar III / Sargon II. Dessin de l'auteur.



Figure 31 : Le Roi combat avec sa dague après avoir décoché des flèches mortelles avec une haute précision. Règne d'Assurbanipal II. Dessin de l'auteur.

de la Chasse, son statut de champion des dieux, ses exploits guerriers, ou le symbolisme de la Royauté associée à l'Étoile de l'Arc (Fig. 1–3; 6–11; 17; 19–25; 28–31) ²⁸.

3) “Élément décoratif” et “Hiéroglyphe”: *Téglath-Phalazar III et Sargon II*²⁹

Le meilleur exemple de cette importance des détails pour l'identification du statut des soldats néo-assyriens reste les bas-reliefs découverts à Tell Tayinat. Sur certains de ceux-ci, l'archer assyrien porte arc, carquois et flèches de réserve dans une main, tandis qu'il décapite l'ennemi³⁰ (Fig. 30). Ce sujet relève bien du thème de cette communication ainsi que de ceux de deux autres articles³¹.

Les scènes de triomphe comportent également certains détails intéressants pour le traitement des archers de siège néo-assyriens, comme on peut le voir sur la stèle d'Assurbelkala (Fig. 33)³².

La représentation du combat entre Abzû et Ninurta dans le temple d'Assurnasirpal II montre le dieu portant un foudre dans chaque main³³. Ceux-ci sont manipulés comme des dagues, pour poignarder l'animal, comme Marduk le fit avec Tiamat (Fig. 26).

28. Annus 2002: 51, 133–135; 137–138.

29. Finkel & Reade 1996: 257.

30. Harrison 2005: 24–25.

31. De Backer 2008a; 2008b.

32. **Assurbelkala** : Reade 2005: 37, fig. 5 ; **AII** : Curtis & Tallis 2008: 124–125, fig. 23–24; 196–197, fig. 95–96 ; Wallis-Budge 1914: pl. XX, b; **SIII** : King 1915: pl. LVII, Bd. XX, 4; **TPIII** : Barnett & Falkner 1962: 109; **SII**: Albenda 1986: pl. 103 (?); **Se** : Barnett, Bleibtreu & Turner 1998: pl. 345, 435 c ; **As** : Barnett 1976: pl. LXIV.

33. Annus 2002: 95–96; Wallis-Budge 1915: pl. XXVII; Black 1998: 143 ; De Backer 2008b.



Figure 32 : Groupe d'Assaut au combat pendant une bataille rangée. Règne de Senachérib. Dessin de l'auteur.



Figure 33 : Assurbelkala en compagnie d'Assur ou de Ninurta. Entre 1073–1056 B. C. Dessin de l'auteur.

À ce point, on peut également se rappeler des scènes de chasse réalisées sous Assurbanipal, sur lesquelles le Roi combat un lion à la dague, au corps-à-corps et enfonce sa lame dans le ventre de l'animal dressé sur lui. Le Roi a déjà décoché quelques flèches entre les yeux du félin, ce qui représente une preuve de grande adresse au tir à l'arc, et montre ensuite sa bravoure et sa force en tuant l'animal de sa main, tandis que son serviteur se tient derrière lui (Fig. 31). Ici, le Roi porte une sorte de « vêtement de sport », et une tenue plus cérémonielle, incluant la tiare royale, lorsqu'il tire à bout portant, près des cages³⁴.

En tant que protecteur de la possession légitime du territoire, comme son nom sumérien le montre bien (NIN.UR.TA : Maître de la Terre et de la Charrue), Ninurta combat les rebelles des contrées hostiles, comme l'Asakku³⁵. Le Roi néo-assyrien, vice-régent du pays pour Enlil par le biais de Ninurta, et donc leur soldat, combat pour protéger le monde du Mal, à la demande d'Assur et d'une manière très similaire à celle du dieu dont les armes servent à rendre la justice et influencer positivement les problèmes juridiques³⁶.

Ninurta est également le dieu de la Sagesse, quand il ramena les Tablettes de la Destinée, volées par Abzû, il reçut les secrets cachés des dieux et joue le rôle de témoin du serment fait au Roi d'Assyrie, comme sous Assarhaddon³⁷. Un des effets de cette sagesse est la perspicacité rapide du dieu, comme l'écrivit A. Annus : *"Ninurta is like a victorious king on the military operations, who realizes quickly the intentions of the enemy and how to vanquish them. The swifter computer the better it is as well, as we know"*³⁸.

34. Barnett 1976: pl. LIX.

35. Annus 2002: 10–11.

36. Annus 2002: 39–40.

37. Annus 2001.

38. Annus 2001.

Enfin, on remarque également que le roi assyrien qui lança réellement le développement du culte de Ninurta était Tukulti-Ninurta, “Ninurta est ma confiance”³⁹, peut-être aussi « mon abri », puisque ce dieu avait une maison de soins protégée à Nippur⁴⁰. L’analogie avec ce type de symbole et la représentation d’abris pour les archers de siège pendant les règnes de rois néo-assyriens suivants n’en est que plus intéressante (Fig. 1–12; 14–16; 27).

4) *Corrélation entre l’iconographie et les textes pour les noms ou les titres d’individus néo-assyriens spécifiques?*

Avec ce type de recherches, on pourrait sans doute trouver quelques éléments utiles pour l’identification de certains individus, par le nom ou par le rang militaire, sur les monuments visuels néo-assyriens (Fig. 1–3; 6–11). Cela fait aussi partie d’une autre discussion et devrait faire un sujet de thèse fort appréciable.

39. CAD, T, p. 461.

40. Annus 2002: 146.

Bibliography

Albenda, P.

1986 *Le palais de Sargon d’Assyrie*. Synthèse n° 22, Recherche sur les civilisations. Paris: Presses Universitaires de France.

Annus, A.

2001 *Ninurta as the God of Wisdom*. Paper presented at the 47e Rencontre Assyriologique Internationale, July 2nd-6th 2001, Helsinki, Finland, at <http://www.gatewaystobabylon.com/essays/wisdomninurta.html>.

2002 *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*. SAAS 14. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Barnett, R.

1976 *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668–627 B.C.)*. London: British Museum.

Barnett, R. & Falkner, M.

1962 *The Sculptures of Aššur-nasir-apli II (883–859 B.C.), Tiglath-Pileser III (745–727 B.C.), Esarhaddon (682–669 B.C.) from the Central and South-West Palaces at Nimrud*. London: Trustees of the British Museum.

Barnett, R.; Bleibtreu, E.; & Turner, G. E.

1998 *The Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*. London: British Museum Press.

Black, J., & Green A.

1998 *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: British Museum Press.

Cassin, E.

1981 Le roi et le lion. *Revue de l’Histoire des Religions* 198/fasc. 14: 355–403.

Curtis, J. & Tallis, N.

2008 *The Balawat Gates of Ashurnasirpal II*. London: British Museum Press.

De Backer, F.

2010 *L’Art du siège néo-assyrien*. Ph. Dissertation: Université Marc Bloch, Strasbourg & Université Catholique of Louvain.

2007 Note sur certains sapeurs néo-assyriens. *Res Antiquae* 4: 45–64.

2008a *Cruelty and Military Refinements*. Paper presented at the Congress of the British Association of Near Eastern Archaeologists: Theoretically Speaking: new approaches to old problems, within the workshop “Theorising Death and Discard in the Ancient Near East”, at the University of Liverpool, Liverpool, 2 march 2008.

- 2008b *Fragmentation of the Enemy in the Ancient Near East during the Neo-Assyrian Period*. Paper presented to the International Conference, “Ritual Dynamics and the Science of Rituals”, in the Panel “Usurping Rituals”, University of Heidelberg, Heidelberg, 30 september 2008.
- 2009 Some Basic Tactics of Neo-Assyrian Warfare 1) Pitched Battle. *UF* 39: 2–47.
- Deszö, T.
2004 Panzer. *RLA* 10, 5/6: 319–23.
- Finkel, I. & Reade, J.
1996 Assyrian Hieroglyphs. *ZA* 86: 244–68.
- Harrison, T. P.
2005 The Neo-Assyrian Governor’s Residence at Tell Ta’ynat. *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 40: 23–35.
- King, L.
1915 *Bronze Reliefs from the Gates of Shalmaneser King of Assyria B. C. 860–825*. London: Trustees of the British Museum.
- Magen, U.
1986 *Assyrische Königsdarstellungen – Aspekte der Herrschaft*. BaF 9. Mainz: Philipp von Zabern.
- Malbran-Labat, Fl.
1982 *L’armée et l’organisation militaire de l’Assyrie*. HEO II, 19. Paris: École Pratique des Hautes Études.
- Manitius, W.
1910 Das Stehende Heer der Assyrier Könige und Seine Organization. *ZA* 24: 96–148, 185–224.
- Matthiae, P.
1989 Old Syrian Ancestors of Some Neo-Assyrian Figurative Symbols of Kingship. Pp. 367–391 in *Archaeologia Iranica et Orientalis, Miscellanea in honorem L. Vanden Berghe*. ed. L. De Meyer & E. Haerinck. Gent: Peeters Presse.
- Moortgat-Correns, U.
1988a Zur ältesten historischen Darstellung der Assyrier Tukulti-Ninurtas I. Sieg über das Land der Uqumeni (?). *AfO* 35: 111–6.
1988b Ein Kultbild Ninurtas aus neuassyrischer Zeit. *AfO* 35: 117–33.
- Poisel, T.
2006 Plate 53 from Til-Barsip : The Left-Handed Assyrian King. *Iraq* 68: 121–7.
- Porada, E.
1989 Problems of Late Assyrian Reliefs. Pp. 238–48 in *Essays in Ancient Civilization presented to Helene J. Kantor*, ed. A. Leonard & B. Williams. SAOC 47. Chicago : The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Postgate, N.
2001 Assyrian Uniforms. Pp. 373–88 in *K. Veenhof Anniversary Volume*, ed. W. van Soldt. PIHANS 89. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
2004 Pfeil und Bogen. *RLA* 10, 5/6: 456–8.
- Reade, J.
1972 The Neo-Assyrian Court and Army: Evidences from the Sculptures. *Iraq* 34: 90–107.
2005 Religious Ritual in Assyrian Sculpture. Pp. 7–62 in *Ritual and Politics in Ancient Mesopotamia*, ed. B. Porter. AOS 88. New Haven, CT: American Oriental Society.
- Rehm, E.
2003 *Waffengräber im Alten Orient. Zum Problem der Wertung von Waffen in Gräbern des 3. und Frühen 2. Jahrtausends v.Chr. in Mesopotamien und Syrien*. BAR, International Series, 1191. Oxford : Archaeopress.
- Scurlock, J. A.
1997 Assyrian Hieroglyphs Enhanced. *NABU* 3: 85–6.

Wallis-Budge, E.

1914 *Reign of Ashur-Nasir-Pal, 885–860 B. C.* London: Trustees of the British Museum.

Winter, I.

1997 Art in Empire: The Royal Image and The Visual Dimensions of Assyrian Ideology. Pp. 367–77 in *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7–11, 1995*, ed. S. Parpola & R. Whiting. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Zutterman, Chr.

2003 The Bow in the Ancient Near East, A Re-Evaluation of Archery from the Late 2nd Millenium to the End of the Achaemenid Empire. *IrAnt* 38: 119–65.

King's Direct Control: Neo-Assyrian Qēpu Officials

Peter Dubovsky

ROME

The office of *qēpu* officials has been known in Assyrian and Babylonian administration for a long time.¹ This paper intends to examine the role of *qēpu* officials in the Neo-Assyrian Empire, taking into consideration the Neo-Assyrian letters and inscriptions.

The spelling of the term *qēpu* has been preserved in various forms. The first group of spellings represents the variants of the Neo-Assyrian contraction in the form of *qēpu*, such as *qé-e-pu* (SAA VII 128: 6) or *qe-pu* (SAA V 38: 9). Besides the Neo-Assyrian form the term has been also preserved in a Neo-Babylonian form *qīpu*, written *qí-pi* (plural; SAA XVII 43: r.1) or the term is written in the form of logograms such as LÚ.TIL.LA.GÍD.DA (SAA XVII 22: 8)². The term itself is an adjective derived from the verb *qiāpu* (*qāpu*) and means “trustworthy, trusted.”³

The translation of this term also varies:

<i>English</i>	<i>German</i>
Royal deputy (SAA II 5: r. iii 6)	<i>Kommissar</i> (Ashurb. Prism A I: 110; A IV: 104; B I: 57.68; B II: 23)
Legate (SAA I 84: 6–7)	<i>Staatskommissar</i> (San Nicolò, <i>Prosopographie</i> , 24)
Delegate (<i>Prosopography</i> 2/II, 810)	<i>Vorsteher</i> (Borger, R. <i>Die Inschriften Asarhaddons</i> , 99 r.47)
Inspector (Tiglath-pileser III Summ. 4:26')	<i>Statthalter</i> (Borger, R. <i>Die Inschriften Asarhaddons</i> , 108 r. iii:13); in the previous passage the term <i>Statthalter</i> was used for ^{lit} <i>pāḫāti</i> ^{meš} , 99 r.47).
Officials (SAA XVI 96:14)	
Overseer (Sack 1995, 427)	

The variety of translations indicates that Assyrologists, in their translations, prefer to underline specific responsibilities of *qēpu* officials to translating the term mechanically by using the same word.

The final remark of our introduction regards the occurrences of this term in Neo-Assyrian and Neo-Babylonian letters and inscriptions. The texts mentioning

1. CAD Š, 263–8.

2. For other combinations of logograms see *ibid.*, 264.

3. *Ibid.*, 263.

qēpu officials are listed in Table 1. The *qēpu* officials were active in all parts and in all the periods of the Neo-Assyrian Empire.

In order to clarify at least partly this uncertainty in the Neo-Assyrian administrative system, first, I will study the role of *qēpu* officials. The data given here are organized geographically moving from Egypt to Mesopotamia. Within a given geographical area the occurrences of the term *qēpu* will be studied chronologically. At the end I will draw some conclusions, pointing out the role of *qēpu* officials in Neo-Assyrian administration.

Qēpu Officials Active in Egypt

Esarhaddon after his conquest of Memphis imposed the Assyrian administrative system on Egypt. The *qēpu* officials are, thus, listed among the Neo-Assyrian officials administrating Egypt (Borger Esarh. 65: r.47). Ashurbanipal's annals confirm that Esarhaddon, after having conquered Egypt, appointed, besides the kings and the governors, the *qēpu* officials over Egypt. Ashurbanipal's annals also add that Taharqa revolted against Assyria after Esarhaddon's death and took possession of Memphis. The pro-Assyrian rulers and Assyrian officials, *qēpu* officials included, had to escape, otherwise they faced execution. Ashurbanipal was informed about Taharqa's revolt and immediately intervened. After his conquest of Egypt he reestablished the kings, governors and *qēpu* officials to their office (Prism A I: 58–116). A few years later Tantamani orchestrated another insurrection against Assyria. Ashurbanipal once again intervened. On his arrival the kings, governors as well as *qēpu* officials⁴ of Egypt went to meet the king. By kissing his feet they recognized Ashurbanipal's suzerainty and continued to exercise their office (Prism A II: 28–48).

The *qēpu* officials active in Egypt were listed together with the top provincial officials and thus it can be concluded that the *qēpu* officials were of the same rank as local kings and Assyrian governors. As the top Neo-Assyrian officials of Egypt they were exposed to the same attacks during the anti-Assyrian revolt as the pro-Assyrian kings and Assyrian governors.

Qēpu Officials Active in the Levant

The first known Neo-Assyrian *qēpu* official was established in the Levant by Tiglath-pileser III. Tiglath-pileser III invaded Syria and Israel in 734–732 B.C. in response to the insurrection led by Damascus and Samaria. The Arabian queen Samsi joined the anti-Assyrian coalition. In the second phase of the Assyrian campaign her camp was devastated and Tiglath-pileser III appointed a *qēpu* official to supervise it. The authority of the *qēpu* official was backed up by 10,000 soldiers (TP III Summ. 4: 26').

The next *qēpu* official, Nabû-ahhe-eriba, was appointed in Tyre during Sennacherib's reign or later. His name figures in the Niniveh list of donors and contributors (SAA VII 128:6). His contribution was one linen head-cloth and it is listed after the contribution of Ilu-tatlak, the governor of Parsua. The gift of the *qēpu* officials is also mentioned in a fragmentary letter SAA XI 32 which lists the gifts of various top officials. In the preserved part of this the *qēpu* official's name is Šamaš-[xxx] (SAA XI 32: r.3–4).⁵

4. Prism F I 41–42 adds that the *qēpu* officials were those still appointed by Esarhaddon.

5. The location of the official is unknown.

The tradition of Tyrian *qēpu* officials continued and a later *qēpu* official active in Tyre is mentioned in a treaty concluded between Esarhaddon and Baal, the king of Tyre (SAA II 5). The treaty was concluded sometimes after the destruction of Sidon in 676 B.C. (Borger Esarh. p. 49, 86).⁶ In this treaty the Tyrian king Baal was appointed to oversee the Phoenician harbors along the Mediterranean coast. The authority entrusted to Baal was rather large and covered the entire territory of Philistia, two major southern Phoenician ports (Akko and Dor) and extended north up to Byblos. The control of the ports meant, among other things, surveying the trade routes leading to and from these ports (SAA II 5: r. iii 18'–21'). In order to oversee Baal's activities the Assyrians appointed a *qēpu* official in Tyre. Even though the tablet is quite fragmentary it is possible to draw at least some conclusions regarding the activities of this *qēpu* official. The *qēpu* official could/should⁷ attend councils held by the city elders. Moreover, he had to be present when royal letters were opened and read and without him no royal letter could be opened (SAA II 5: r. iii 6'–14'). These two conditions meant that the royal court controlled the convocation of the city council. The royal court could receive regular feedback about the reaction and execution of the orders contained in the royal letters and, if needed, the royal court had at its disposal an efficient instrument guaranteeing the implementation of the king's wishes.

Another *qēpu* official Immaštašu operating in the Levant was stationed in Hamu⁸ during Ashurbanipal's reign. According to the letter SAA XVII 155 Immaštašu was to come and settle down in the city of Hamu after the peace accord had been concluded between two local kings. He had probably some soldiers at his disposal.

As in Egypt, in the Levant the *qēpu* officials were of the same rank as local kings and governors. Their responsibility covered the military sphere (they had soldiers at their disposal), economic sphere (they controlled the Levantine trade), administrative/information sphere (they were present at the meetings of the city council of Tyre and thus became an important source of information).

Qēpu Officials Active in the North

The *qēpu* officials were also active along the northern frontier of the Neo-Assyrian Empire. Because this territory was exposed to direct or indirect attacks from Urartu, the role of *qēpu* officials was to monitor the region. During Sargon II's reign at least one *qēpu* official was active in Kummū, a vassal state of Assyria.⁹ A very damaged letter from an unknown writer SAA V 106 indicates that the local inhabitants were not happy with the presence of this *qēpu* official whose name has not been preserved.¹⁰ The tablet mentions that there was a revolt against this *qēpu* official: "The city of Kummū in its entirety cannot stand the royal delegate." (SAA V 106 14'–15') It was the pro-Assyrian section of the Kummeans who reported the animosity of the rest of the Kummeans. Naturally in their report the servile Kummeans did not forget to underline their loyalty to the Neo-Assyrian regime. If this

6. SAA II, 29.

7. The verb is missing because the tablet is damaged at this point.

8. The city can be most likely identified with the Syrian city Hama.

9. Bradley J. Parker, *The Mechanics of Empire: The Northern Frontier of Assyria as a Case Study in Imperial Dynamics* (Helsinki: Helsinki University Press, 2001) 250–1.

10. A proposal has been advanced identifying this *qēpu* official with Aššur-resuwa because the letter speaks about him also. However, this identification is far from being sure.

letter is combined with tablet SAA 107, then there was even a plot to kill this *qēpu* official. However, this letter is too fragmentary to enable one to draw any clear conclusion.

Another *qēpu* official probably active in the North is mentioned in a letter of Ša-Aššur-dubbu sent to Sargon II (SAA V 38). Ša-Aššur-dubbu was a provincial governor of Tušhan. He mentioned that a *qēpu* official came to him together with Duri-Adad, an Assyrian official. A part of a *qēpu* official's name has been preserved [x x]-tú-šú (SAA V 38:5). From the letter it is possible to conclude that provincial governors reported on movements of the *qēpu* officials (when they arrived and when they left) and the reconstruction of the broken parts of the tablet suggests that they also reported on what the *qēpu* officials said (SAA V 38: 6–7).

Qēpu Officials Active in Raši

The region along the foothills of Iranian mountains called Raši, was occupied by the Assyrians during Sargon II's invasion in 710 B.C.. After having secured the border with Elam, Sargon II's army turned back and passed through Raši along the piedmont road. The Elamite king controlling Raši avoided a pitched battle with Sargon II and opted to retreat into the Hamrin mountains. Therefore Sargon II had to satisfy himself with passing through evacuated cities (S II Ann 302–3).

The control of the region was provided by *qēpu* officials. To Sargon II's reign are dated three letters mentioning a *qēpu* official active in Raši. In the first letter (SAA XV 35) Nabû-bel-ka'in¹¹ received an order from the king to dispatch a letter, probably containing some important information, to Nabû-iqiša and to the *qēpu* official of Raši. The letter is dated to Sargon II's reign (707 B.C.).¹² From this letter it can be concluded that the *qēpu* officials had access to information which was not publicly available. The second letter (SAA XVII 152) also dates to Sargon II's period. It mentions a captive Elamite deposing his testimony during an investigation before the *qēpu* official of Raši. The testimony of the Elamite saved the life of the sender of the letter. Thus, this letter points to the jurisdictional dimension of the *qēpu* official's authority. In the third letter the *qēpu* official of Raši received two local officials, Balassu and Kurrala'u. The letter informs the king about this visit (SAA XVII 153: 13-r.9). The royal court, thus, received detailed reports about the activities of *qēpu* officials.

A letter from Esarhaddon's period mentions a *qēpu* official of Raši, Pa'e (SAA XVI 137). When there was pillage in one of the villages, Pa'e sent a messenger to Nippur asking for an explanation and recalling the peace treaty the Nippureans had concluded. This letter and letter SAA XV I 138 indicate that Pa'e, the *qēpu* official of Raši had the authority to give orders to the top officials of the region such as Nabû-ra'im-nišešu, the official active during Esarhaddon's reign in eastern regions of the Assyrian Empire as well as to remind the officials of their responsibility to keep the region in order.

11. Letter SAA XV 35 belongs to the series of letters concerning the Diyala region. For various possibilities determining the role of Nabû-bel-ka'in in Neo-Assyrian administration see *Prosopography 2/II*, 816.

12. SAA XV, 13.

Qēpu Officials Active in Assur

From the complaint of the mayors and elders of Assur mentioning *qēpu* officials we can deduce another use of the term *qēpu* (SAA XVI 96). According to this letter the mayors and elders of Assur were exempt from paying taxes. During the reign of Esarhaddon the people “of the house of the [governor] (of Assur)” appointed some officials LÚ.*qe-ba-a-ni* over the Inner City (Assur). The task of these officials was strictly administrative, i.e. they had to exact corn and straw taxes from the mayors and elders of Assur. Thus, in this letter the term *qēpu* is used not only for the delegate appointed directly by the king, but also for designating low-ranking officials appointed by highly-placed Assyrian officials.

Qēpu Officials Active in Birati

Nabû-bel-šumati, was a *qēpu* official active in the city of Birati located on the River Euphrates, north of Sippar, during Sargon II's reign (SAA I 84; 210; VII 58). His rights and duties were similar to those of provincial governors. He had access to the royal court and could make his appeal to the king (SAA I 210: r.6–11). He not only could, but also had to pay regular visits to the royal court. From a list of precious items issued to visiting delegations we can conclude that during one of the regular visits, he received some golden objects from the king (SAA VII 58: iii r. 21). According to SAA I 84 Nabû-bel-šumati failed to pay a regular visit to the king and received from the king a letter of rebuke asking for an explanation (SAA I 84: 11-r.2). In case of this irregular visit he was first received by Ṭab-šil-Eššara, the governor of Assur (URU.ŠĀ-URU),¹³ because the latter was responsible for receiving emissaries and other provincial officials (SAA I 76). Ṭab-šil-Eššara informed the king that Nabû-bel-šumati, the *qēpu* official of Birati, came to him to explain why he had been disloyal. In his report Ṭab-šil-Eššara even adds that Nabû-bel-šumati was afraid of the royal audience.

Nabû-bel-šumati, a *qēpu* official of Birati, also had at his disposal some armed servants to protect his region against the Arab tribes (SAA I 84: r.3–8). Thus, his responsibility was not limited to the city of Birati, but it extended over Sippar, about 200 km distant from Birati, including the city *Galšabri* of unknown location and it covered a part of the desert south of the Euphrates. That both SAA I 84 and 210 report on Nabû-bel-šumati suggests that despite the name of his office *qēpu*, a trustworthy official, the royal court preferred to double-check the activities of their “trustworthy” officials, using the same mechanisms as they did in the case of provincial officials.

Ṭab-šil-Eššara, the governor of Assur, mentions in his letters a Biratean who was a regular provincial official. Ṭab-šil-Eššara sent him a letter and the Biratean's task also was to provide security for messengers heading towards the royal court (SAA I 85; 87; 90). Since SAA I 84 mentions the other city rulers, it stands to reason that the Biratean, mentioned in letters SAA I 85; 87 and 90, was the city ruler of Birati. Thus, it can be concluded that Nabû-bel-šumati and his authority was independent of the local structure.

13. His eponym was 716 B.C., i.e. Sargon II's reign; SAAS II, 47.

Qēpu Officials Active in Šibtu

From the hands of Ṭab-šil-Eššara comes a letter also mentioning the *qēpu* official of the town of Šibtu, located in the vicinity of Arrapha (SAA I 97). From this letter we can gain some information about the *qēpu* office. The *qēpu* official of Šibtu was appointed in this town to survey the surrounding region. The entire area was in trouble and the governor of Arrapha had to send 100 soldiers there. The soldiers were under the command of the *qēpu* official of Šibtu who had the exclusive right to use them. According to this letter neither the governor of Arrapha, nor Ṭab-šil-Eššara could get hold of them. Therefore Ṭab-šil-Eššara suggested to the king that he send a letter to the *qēpu* official of Šibtu and ask him to remove 50 soldiers from under his authority and move them to Assur. Thus, it can be concluded that the *qēpu* official of Šibtu was under the direct command of the king and not even the governor of Assur could give him orders.

Qēpu Officials Active in Der

Šamaš-bel-ušur was acting as a *qēpu* (*qīpu*) official of Der according to letter SAA XVII 120:9.¹⁴ S. Parpola presents very solid arguments for connecting this letter with Sennacherib's 7th campaign against Elam and thus dating it to 693 B.C..¹⁵ The letter reports on the difficult period before and after the battle at Bit-Ha'iri, mentioned in this letter (SAA XVII 120: r.11–21), in which the Assyrians defeated the Elamite troops. Šamaš-bel-ušur, the *qēpu* official of Der, figures in the first part of the letter. He sent his messenger to Nabû-šuma-lišir¹⁶ and Aqar-Bel-lumur, officials in Gambulu, warning them of an imminent Elamite invasion (SAA XVII 120: 8–13). At the outset the officials of Gambulu resisted the *qēpu* official's orders, but when they learned that the messenger of the *qēpu* official was under king's orders to mobilize the people from Der as far as the river Nergal (SAA XVII 120: 14–23) they moved people to the fortified places. The second part of the letter describes the situation after the defeat of the Elamites at Bit-Ha'iri, commenting that the region returned to normal when they learned that "there (was) nothing to worry about" (SAA XVII 120: r.11–21).

14. The identity of Šamaš-bel-ušur is the theme of debate. Šamaš-bel-ušur was the sender of letters SAA XV 111–28. According to these letters he was the governor of Der. Two letters of Nabu-duru-ušur are sent to his governor (SAA XV 131, 133 and possibly also XV 129–30). Since the letters of Nabu-duru-ušur and Šamaš-bel-ušur are interconnected, it is possible to conclude that Nabu-bel-ušur was the deputy of Šamaš-bel-ušur. The problem, however, is their dating. There have been advanced two proposals. The first connects the correspondence of both officials with the crisis in Ellipi that took place shortly after 707 B.C. (SAA XV, 35); the second connects the letters with Sennacherib's 7th campaign (694–692 B.C.); see S. Parpola, "A Letter to Sennacherib Referring to the Conquest of Bit-Ha'iri and Other Events of the Year 693," in *Ex Mesopotamia et Syria Lux: Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag* (ed. Oswald Loretz, Kay A. Metzler, & H. Schaudig; AOAT 281; Münster: Ugarit-Verlag, 2002), 574–6. The former, based on mentioning Dalta's name (SAA XV 129) is more preferable. Thus, it can be concluded that Šamaš-bel-ušur, the *qēpu* official of Der, was either a different person (less likely), or that the governor of Der became a *qēpu* official seeing the problems in the region.

15. *Ibid.*, 571–4.

16. Nabu-šuma-lišir, the sender of the letter, was the governor of Gambulu. His seat was Dur-Abihara, the capital of the province of Gambulu, established during Sargon II's twelfth campaign (710 B.C.); *Ibid.*, 567.

To this period, most likely, belongs a fragmentary letter SAA XV 142.¹⁷ The sender of this letter objected to the commands received from the *qēpu* official at Der who asked him for 2,000 men. The sender did not feel free to ignore the *qēpu* official's order and appealed to the king, explaining why he was not able to provide the men.

From these letters we can conclude that the *qēpu* official of Der was appointed to prepare Sennacherib's 7th campaign and to administer the region prior to the campaign. He had access to information hidden from the provincial governors, was empowered by the king to master the troops for the royal campaign and to give orders to provincial governors. Nabu-šuma-lišir, the governor of Gambulu, was afraid to disregard the *qēpu* official's commands.

Qēpu Officials Active in Kitipata

In the list of the envoys from Iran Buzī, a *qēpu* official of the city of Kitipata, is mentioned (SAA XI 31: 3–4). The name Buzī is probably of Iranian origin. The report most likely comes from the reign of Sargon II or later.¹⁸

Qēpu Officials Active in Babylonia

The most numerous references to *qēpu* officials come from Babylonia. The *qēpu* officials were active in this region through most of the Neo-Assyrian period and had different kinds of responsibilities.

Sargon II

The activities of *qēpu* officials in Babylonia during Sargon II's reign are well attested in the Neo-Assyrian and Neo-Babylonian letters. After the conquest of Babylonia in 710 B.C. Sargon II appointed several *qēpu* officials to control the region. TCL 3 73 mentions that the king (Sargon II) appointed a *qēpu* official over Parsumaš in order to keep the land safe.¹⁹ SAA XVII 26: 7²⁰ and SAA XVII 30: r.19' mention the *qēpu* officials active in Babylonia. The former was sent by Bel-iqiša, active during the reign of Sargon II; the latter is too damaged to enable one to draw any conclusion regarding the date.

A different picture of the *qēpu* officials active in Babylonia is presented in SAA XVII 59, addressed to Sargon II. According to this tablet there was a letter sent to the king giving the impression that it had been written by Nabû-taklak, a highly-placed Neo-Assyrian official active in Bit-Dakkuri during the reign of Sargon II. However, the commander of the fortresses of Šabhanu warned the king that that letter had been written by Nabû-taklak's *qēpu* officials. According to this report the *qēpu* officials asked the king to remove the prefect (*šaknu*) of Bit-Dakuri. It can thus be concluded that the Neo-Assyrian high official Nabû-taklak had some *qēpu* officials who were either associated with him or under his authority. Moreover, the *qēpu* officials had authority to suggest to the king that he remove the prefect (*šaknu*) of the

17. Since in both cases the *qēpu* official of Der is mentioned and both letters deal with the same issue – mustering the men – it stands to reason that both letters are dated to the same period.

18. *Prosopography 1/II*, 357–8.

19. CAD Š, 265.

20. He might have been a lower-ranking *qēpu* official since there is a suffix -šū “his”.

region. Finally, the letter indicates that even the *qēpu* officials were closely watched and the royal court received information about their dubious activities.

Another letter, SAA V 261, from Sargon II's period mentions a *qēpu* official whose name was Musani.²¹ He was appointed a *qēpu* official of a city whose name has not been preserved (SAA V 261: r.3'). This letter from an unknown sender speaks about the *qēpu* official and reports that "he (the *qēpu* official) sleeps in his house" (SAA V 261: r.4').

Another group of Sargon II's *qēpu* officials was appointed to oversee the Babylonian temples. After Sargon II's conquest the Babylonian temples between Zabban and Sippar were inspected. The inspection was conducted by Bel-iddina. Once the inspection was completed, the temples were entrusted to Nabû-ahhe-bullit, the *qēpu* official of the temple Esaggil (SAA XVII 43: r.4).

Sennacherib

The *qēpu* officials were also present in Babylonia during Sennacherib's reign acting as witnesses to business transactions. From this period is preserved the loan document SAA VI 150. In the contract it is stated that 5 ½ minas of silver belonging to Dumuqâ have been given to Balassu, the *qēpu* official and to five other officials. The money had to be returned within two years. If not, then the officials would have to pay 5 shekels for one mina every month. This contract indicates that the *qēpu* officials were not exempt from the rules regulating loan contracts. On the other hand the *qēpu* official may have been a witness to a legal transaction as well. Similarly Riba-ahhe, the *qēpu* official of Kar-Šamaš, is listed among the witnesses to the purchase of a vineyard in Tursana (SAA VI 188: r.7'). The contract is dated to Sennacherib's reign.²² A similar document (SAA XII 96) mentions that a *qēpu* official, whose name has not been preserved, was a witness to the donation by Nabû-sakip to the temple of Nabû. This *qēpu* official had been put in charge of two temples in Babylonia, one dedicated to Nabû and the other to Ninurta.

Esarhaddon

To Esarhaddon's reign is dated letter SAA XIII 178 in which Šuma-iddin, probably a priest from Babylon, informs the king about recent events in Babylonia. He reports that three servants (grooms) of a *qēpu* official whose authority extended over Borsippa made an appeal to the king. The grooms were dispatched to the royal court. A short investigation conducted by Šuma-iddin justified the appeal of these servants. The servants were to denounce the *qēpu* official, their master, saying that he had hidden two fugitives from Assyria in his house and then sent them to Borsippa. The denunciation was secret and the king was asked to act before they might learn about it and escape. Šuma-iddin, even though the transgression of the *qēpu* official was clear, did not feel authorized to intervene and capture the fugitives since they were under the aegis of the *qēpu* official. Therefore Šuma-iddin asked the king to send his messenger who was authorized to intervene. Even though the *qēpu* officials were entrusted with authority, which no local official could ignore, they were also closely watched even by their own servants. On the other hand only the king

21. According to Zadok the name is of Aramaic origin. If this were true then this would be an example of a non-Assyrian *qēpu* official; cf. *Prosopography 2/II*, 771.

22. SAA VI, 11.

could lift the immunity of the *qēpu* officials; the executor of king's will could have been a royal messenger.

Letter SAA XIII 181 indicates that the *qēpu* official operating during Esarhaddon's reign in Babylonia had power to appoint local officials, however, the appointments was made together with Šamaš-iddin.²³

The largest group of Esarhaddon's *qēpu* officials acted as the supervisors of the Babylonian temples. After Sennacherib's destruction of Esaggil in 689 B.C., Esarhaddon committed himself to rebuilding this temple complex in Babylon. At least one *qēpu* official supervised the construction. His authority was not only to oversee the work but also to stop it as well as to regulate the offerings in the temple. Letter SAA XIII 179 reports on the command of this *qēpu* official to stop construction work. His words were endowed with royal authority (SAA XIII 179: 16'). The sender of this letter is evidently not pleased by this prohibition and defended himself by listing all the works he had done so far. However, he did not dare to ignore the *qēpu* official's command and thus the regular offerings to Bel were stopped in the temple.

Another group of the temple *qēpu* officials is found in the correspondence of the Neo-Assyrian high official Mar-Issar who was appointed to reorganize temple activities in Babylonia during Esarhaddon's reign. During this period several *qēpu* officials were appointed in the local temples (cf. SAA X 352–5²⁴). Lines SAA X 364: r.4–8 confirm the presence of the *qēpu* officials in at least four major Babylonian temples (Sippar, Cutha, Hursagkalama and Dilbat). According to Mar-Issar's letter Esarhaddon concluded a loyalty agreement (*adû*) with the *qēpu* officials (SAA X 354: 19–27) and Mar-Issar gave them their shares (SAA X 354: 10–2) and they took fright when the situation became too difficult (SAA X 352: r.7–9). According to this letter the *qēpu* officials serving in the Babylonian temples seemed to be under the authority of Mar-Issar. However, Mar-Issar's authority was limited and without the presence of the *qēpu* officials he could not check the gold in the temple of Uruk (SAA X 349: e.27-r.10).

That this group of *qēpu* officials were not completely independent is also suggested by the following letter. During the visit of the bodyguard Nergal-šarru-ušur and the deputy of Laharite four *qēpu* officials were removed and new *qēpu* officials were appointed. According to Mar-Issar's letter the *qēpu* officials were removed at royal order (SAA X 364: r.4–8).

The *qēpu* officials of the Neo-Babylonian temples also attended personal and official business matters outside of Uruk. In the Neo-Babylonian temples the authority and power of *qēpu* officials was lower than the authority of the *šatammu* officials.²⁵

23. Because letter SAA XIII 181 comes probably from the hands of Šuma-iddin it possibly depicts the profile of this *qēpu* official in Babylon. First he had high authority over the construction works and offerings (SAA 179). Moreover, he could appoint local officials. The appointment of the official seemed to have been of little use since he was afraid of the son of Dakuru who had frightened some towns in Babylonia. Finally, if letter SAA 179 also belongs to this group then this *qēpu* official played a double game. On the one hand he transmitted the king's orders, but on the other hand he hid two Assyrian fugitives (SAA XIII 178).

24. A *qēpu* official is mentioned in letter SAA X 353: r.17. But this part of the tablet is so badly damaged that it is impossible to reconstruct anything out of it. Since he was mentioned in the letter sent by Mar-Issar, it is possible to conclude that the *qēpu* official was a *qēpu* official serving in one of the Babylonian temples.

25. For bibliography see R. H. Sack, "Royal and Temple Officials in Eanna and Uruk in the Chaldean Period" in *Vom Alten Orient zum Alten Testament: Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85.*

Ashurbanipal

Ashurbanipal used the *qēpu* officials to control Babylonia as well. After having settled the problems in Babylonia caused by the insurrection of his brother Šamaš-šumu-ukin, Ashurbanipal installed *qēpu* officials (in plural) in Babylonia (Prism A IV: 104). The *qēpu* officials were appointed together with the governors (LÚ.GAR).

Letter SAA IV 310 witnesses a query dated to Ashurbanipal's reign. The query was performed to obtain a confirmation to appoint a man whose name was inscribed on the tablet sent to the office of the royal delegate in a Babylonian temple. The result of the query was unfavorable. This tablet indicates the importance given to the appointment of a *qēpu* official – the choice case of a *qēpu* official, who was to perform his activity in a temple, was consulted by means of query.

Similarly, the removal of the *qēpu* official was also connected with a query described in SAA VIII 316: 18-r.3. Munnabitū, a Babylonian astrologer active during Esarhaddon's or Aššurbanipal's reign recommends removing some high officials including a *qēpu* official. This removal is recommended as the interpretation of the eclipse of the moon. Thus, the appointment as well as the removal of *qēpu* officials was connected with queries and sign readings.

Sin-shum-lishir

Several other letters mention the presence of *qēpu* officials at contracts. Thus, letters SAA XIV 163 and 164²⁶ indicate some special rights of the *qēpu* officials in loan contracts. These two contracts prevent the *qēpu* official and his prefect from having the usufruct of even the half of the field. Since these two officials are explicitly prohibited from having usufruct of the field it can be concluded that in some cases the *qēpu* official and his prefect could enjoy usufruct of the field even if it was transferred to a different owner.

Conclusion

From the collection of data given above we can draw following conclusions. The term *qēpu* official designates two different kinds of officials: the lower-ranking *qēpu* officials and higher-ranking *qēpu* officials. The first kind of officials is quite rare in the Neo-Assyrian documents (see the case of Assur in SAA XVI 96). The latter is used more frequently and designates the officials appointed directly by the king often by means of a query.

These higher-ranking *qēpu* officials were active in the economic sphere (for example they oversaw the Mediterranean trade); in the religious sphere (they oversaw the reconstruction of the Babylonian temples and controlled the cultic activities), in the administrative sphere (they assumed the role of the provincial governors and the city rulers), in the military sphere (they had soldiers at their disposal and were involved in preparation of the royal campaign) and in the intelligence sphere (they became an important source of information). Thus the duties and the responsibilities of the higher-ranking *qēpu* officials depended on the specific missions they were entrusted with. In terms of their responsibilities some of the *qēpu* officials were on

Geburtstag Am 19. Juni 1993 (ed. O. Loretz & M. Dietrich; AOAT 240; Kevelaer: Butzon & Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995) 428.

26. The texts are dated to 622 B.C.

Table 1: The occurrences of the term qēpu in the Neo-Assyrian and Neo-Babylonian corpus.

<i>Name</i>	<i>Location</i>	<i>Date</i>	<i>Source (SAA)</i>
	Arabia (Samsi)	TP III	TP III Summ. 4:26'
[x x]-tū-šú	He came to Tušhan	Sargon II	V 38
	Kummu	Sargon II	V 106; 107(?)
	Raši/Arašī	Sargon II	XV 35
	Raši/Arašī	Sargon II	XVII 152
	Der	Sargon II	XV 142
Šamaš-bel-ušur	Der	Sargon II	XVII 120
Plural	Bit-Dakkuri	Sargon II	XVII 59
Nabû-bel-šumati	Birati	Sargon II	I 84; 210; VII 58
	Šibte	Sargon II	I 97
	Babylonia	Sargon II	XVII 26
	Babylonia	Sargon II	XVII 30
		Sargon II	XVII 44
Nabû-ahhe-bullit	Babylon	Sargon II/Senn.	XVII 17
Nabû-ahhe-eriba	Tyre	Sennacherib	VII 128
Balassu		Sennacherib	VI 150
Riba-ahhe	Kar-Šamaš	Sennacherib	VI 188
	Tyre	Esarhaddon	II 5
		Esarhaddon	XVIII 203
	Borsippa	Esarhaddon	XIII 178
	Egypt	Esarhaddon	Borger Esarh. 65 r. 47; Ashurb. Prism A I 58–116
	Babylon	Esarhaddon	XIII 179
	Babylonia	Esarhaddon	XIII 181
Plural	Babylonia	Esarhaddon	X 352–355
Plural	Babylonia	Esarhaddon	X 364
	Babylonia	Esarh./Ashurb.	VIII 316
Immaštašu	Hamu	Ashurbanipal	XVII 155
	Egypt	Ashurbanipal	Ashurb. Prism A II 28–48
	Babylonia	Ashurbanipal	Ashurb. Prism A IV 104
	Assur	Ashurbanipal	IV 310
	Heart of Assyria (contract of Nabû-iqbi from Niniveh)	Sin-shum-lishir	XIV 163; 164
	Babylonia		XII 96
Šamaš-[xxx]			XI 32
?	?		XV 357
?	?		XVI 92
?	?		XVII 170

the level of the city rulers, some on the level of the provincial governors and others even above the provincial governors.

Because the responsibilities of the *qēpu* officials depended on their mission, their position in the Neo-Assyrian administrative system also depended on this specific mission. To understand the position of the *qēpu* officials in Neo-Assyrian administration it is useful to divide the Neo-Assyrian administrative system into two major branches: the Assyrian branch and the local branch. The Assyrian branch was represented by the governors, their deputies, etc. The local branch represented local kings, vassals, elders, city rulers etc. Besides this regular structure the Assyrians used special officials to control and supervise certain areas or, if needed, to support, control or oversee some links in the regular administrative structure. For these purposes there were designated two kinds of officials: short-term officials and long term officials. The former were appointed for a concrete mission that lasted for a limited time-period. To this group belong the royal messengers and body guards (*ša-qurbūti*). Typical representatives of the long-term officials were the *qēpu* officials. They were appointed by the king to accomplish certain missions lasting a longer period, often several years.

Finally the Neo-Assyrian *qēpu* officials like other high-ranking officials were also human beings and despite the name of their office (the trustworthy officials) they were also exposed to corruption. Thus the Neo-Assyrian court checked the activities of their trustworthy officials as well. The royal court used the same methods to control the activities of their *qēpu* officials as they did to control the other provincial officials.

Triumph as an Aspect of the Neo-Assyrian Decorative Program

Natalie Naomi May

BERLIN

הָכָה שְׂאוּל בְּאַלְפֵי יָדוֹד בְּרִבְכָּתִי

(1 Samuel 18:7)

This research is dedicated to identifying representations of the triumphal ceremonies known from the textual evidence.

The most well known textual descriptions of triumphs are those of Esarhaddon's (680–669 BCE) and Ashurbanipal's (668-627? BCE).¹ Though Esarhaddon's and Ashurbanipal's celebrations of a triumph definitely were the most elaborate and lavish events of this kind, and incorporated all the rites possibly performed earlier on such occasions, these triumphal processions were not unique.² The term which designates the king's triumphal procession — *erāb āli* — means also the god's entrance to the city in *akītu*-procession (Parpola 1983: 159, 192–193; Pongratz-Leisten 1994: 82).

‘Assyrian War Ritual’

The first text under discussion is a ritual from the time of Ashurbanipal. It describes a ceremony called by its editor Karlheinz Deller ‘the ritual for installation of the battle chariot of the gods’.³ Actually the ritual is much more sophisticated and, among other actions, includes a ceremony performed with the chariots. It is also known as the Assyrian war ritual and I find a title ‘Assyrian field war ritual’ more accurate.

The text survived in three copies and the reverse of the one them contains the libation over the lion's corpse (K.9923). Following is a translation of the score of the ritual edited by Deller (1992: 341–343):⁴

1. See below the discussion of the pictorial and written sources of these triumphs.

2. As suggested by Simo Parpola (1983: 192). Shalmaneser III's text dedicated to his Urartian campaign contains also the description of pillage, a note on reception of the tribute, and terminates with the celebrations at Arbela, Milqiya (?), and Ashur, which probably included lion hunt (Livingstone 1989: 44–7, esp. lines 26–30). Unfortunately part of the text which concerns the celebration is damaged and its reading is uncertain.

3. ‘Neuassyrische Rituale für den Einsatz der Götterstreitwagen’, Deller 1992: 341. It has been prepared for publication by Simo Parpola and his translation can be found in part in Annus 2002: 74–5.

4. There are differences between my translation and that of Deller, though I base myself on his reading of the text. Since the collated and amended edition of this text is now in preparation it is preferable not to quote here the old edition of the text in Akkadian.

7. Belat-dunani . . .
8. . . . before stands (?) . . .
9. . . . arrange [an offering table], 2 sheep . . .
10. . . . they make to cut, *sa[rrānāte]* . . .
11. bef]ore the gods they stand, they slaughter *hitpānī*-sacrifices
12. they place [before] the gods *sarrānāte*
13. the *nāru* sings: ‘the hero(ic) rages, makes weapon rage, an honoured one, [good] looking’.
14. As for the *sarrānāte*, they establish their faces upon the enemy.
15. *Kurgarrûs* sing: ‘My play is battle’.
16. *assinnûs* return the shouting, tear their clothes (Deller)/perform their play (CAD M I 153a).
17. The king strings the bow in front of Shamash, puts it on the ground.
18. They pick (it) up from the ground, string (it); an arrow
19. from the chariot of Nergal they raise, its tip they wrap.
20. The herald/messenger (Parpola apud Annus – ‘knight’) of gods places it into the hands of the king; the king raises the lyre (bow? – *pilaggu*) on his shoulder/thigh.
21. (He) accepts the arrow, swings it thrice and kisses.
22. To the herald/messenger (he) gives it; (he) puts (it) into the hands of a man of the left house (Deller – ‘field priest’) of Nergal,
23. (he) mounts it on the bow (CAD R 90b).
24. The man of the left house, the man of inside the palace,
25. the second man (the deputy) with Belat-dunani ride.
26. They mount the arrow,
27. they don’t shout it. The offering tables
28. of the *hitpānī*-sacrifices they remove.
29. (The king/Parpola – the ‘left-house man’) occupies the chariot and drives around/returns.
30. The man of the left house of Nergal ‘(that; Parpola – ‘an arrow’) of Ashur go’
31. says. The arrow to the heart of an enemy
32. they shout; they wrap (an arrow; Deller – ‘go to and through’; Parpola – ‘circumambulate it’) three times;
33. they raise an arrow three times,
34. A man of the heart of a day [x], opens his mouth.
35. Gods. . .
36. The king raises the jewelry,
37. they lift the shields.
38. The king comes close and captures his enemy.
39. When the king has captured his enemy,
40. He raises the jewelry (Parpola – ‘puts on the jewelry’),
41. hangs a lyre (a bow ?) on his shoulder/thigh
42. goes before (that) of the gods, makes sacrifices (Parpola – ‘sheep offerings are performed’),
43. kisses the ground,
44. makes the triumphal entering into the camp.⁵
45. enters the portable sanctuary, makes a banquet (Parpola – ‘dinner’).
46. The king rejoices.

5. *erāb āli* here means ‘triumphal procession’. This permits us to translate correctly line 44 (*‘e’-rab āli* (URU) *a-na ma-dak-te up-pa-āš*), which remains obscure in Deller’s rendition (‘Er . . . veranlaßt den Einzug des Feldlagers in die Stadt’, *ibid.*: 343).

The reverse is broken. After a break at end of the tablet:

Rs. 2. Wine, beer . . .

3. to the right of the lion . . .

4. over the forepart of the lion completes

5. three times he wins

This ritual is an imitation of a battle, which includes the following main actions:

1. An installation of *sarrānāte*.
2. The *hitpānī*-sacrifices.
3. A *narû* sings praising a hero, which I believe to be a king.
4. Performance of *kurgarrûs* and *assinnûs*.
5. Ritual with an arrow and a bow, carried on by the king and involving a herald.
6. The officials ride the chariot of Belat-dunani and mount an arrow.
7. Removal of the *hitpānī*-sacrifices.
8. The king rides his chariot.
9. The officials perform a ritual voodoo-like shooting of an enemy or his image and say prayers (?-broken).
10. The king performs the ceremony of 'capturing' the enemy.
11. Another sacrifice accompanied by raising jewelry by the king and shields by officials.
12. The triumphal entrance to the camp.
13. A royal banquet and celebration inside a portable sanctuary (*qersu*) closes the series of ritual actions.

And the end of the ritual after the break:

14. The sequence of rites terminates with the libation over the head of the lion: prey of the ritual hunt. The broken part of the text preceding the libation contained, most probably, the royal ritual hunt or a performance representing it.

The whole ceremony, which ends with the triumphal entering into the camp and banqueting, obviously takes place after the victory. In my view this ritual is a real performance, imitating the battle, while incorporating sacrifices and praise of the king. The main protagonist is the king, who accompanied by his retinue, captures the enemy. They perform an attack of chariots and archers, which is also the most common pictorial topos represented on the depictions of battles and sieges in the times of Ashurnasirpal II (883-859 BCE) and Shalmaneser III (858-824 BCE) (*passim*). The *kurgarrûs* and *assinnûs* are 'extras' playing the role of the Assyrian and the hostile armies. According to K. 9923, one of the copies of the field war ritual, a ritual lion hunt terminating with a libation over the head of a killed lion was performed after or before a triumphal *akītu* at least on certain occasions.

Beate Pongratz-Leisten also believes that this was a theatrical performance, but she suggests, contra Deller, that it did not take place in the field, but in the town of Milqia during the *akītu*-celebrations of Ishtar of Arbela or at Nineveh as a part of the same festival of Ishtar of this city (1994: 82–83, and Pongratz-Leisten 1997: 249). She has shown that this ritual was a part of the *akītu* of Ishtar of Arbela at Milqia, but later assumed that 'that the procedure and function of the *akītu*-festival of the goddesses Ištar of Nineveh and of Arba'il was the same'. I believe that the



Fig. 1. North-West palace of Ashurnasirpal II. The throne room, slabs B-5+6+7.

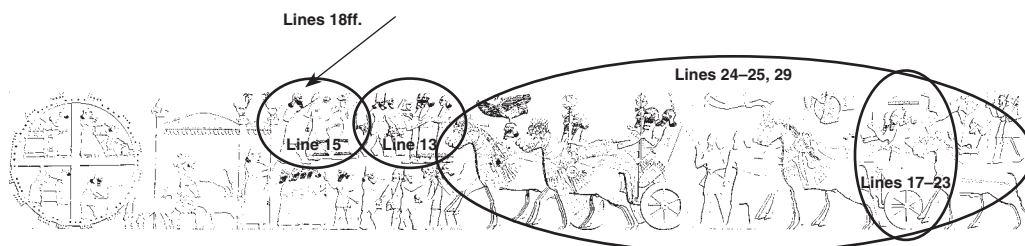


Fig. 1a. Ashurnasirpal's II throne room relief identified as the Assyrian royal field war ritual.

war ritual was performed either as a part of the *akītu* or on its own, not only at these two cities, but at least as a field ritual at camp.

The text itself points explicitly to the military camp as a place for the triumphal banquet (line 44), and the portable sanctuary – *qersu*,⁶ is basically a camp sanctuary. In addition to these points, I believe that both variants, i.e. celebration of a triumph in the city or in the field camp, are possible, especially for periods remote in time one from another. I will argue that a very precise and detailed depiction of this ritual can be found in one of Ashurnasirpal II reliefs (fig. 1, 1a), which contains the principal elements of this ceremony. The appearance of the hunt ritual and one of the copies of the field war ritual on a single tablet (K. 9923) suggests that both were performed on the same occasion – a triumphal *akītu*.⁷ In the case of royal hunts, the same rituals of the libation over the hunt prey head could exist in times of Ashurnasirpal II (fig. 2) and Ashurbanipal (fig. 3), but they have been put down in writing only in times of the latter. Thus the comparison of the imagery of the 9th century with the text of the 7th century is legitimate.

Visual Representation of the Royal Field War Ritual (figs. 1, 1a)

The relief from Ashurnasirpal II's throne room represents the king in field dress and a crown with diadem, holding a bow and two arrows, and riding a chariot. The royal chariot is preceded by two chariots with divine emblems, one showing Adad on a bull shooting a bow, the other two bulls back to back. All three chariots are driving towards two scenes which constitute two smaller registers inside the main one. The upper one of them depicts two *kurgarrûs* dressed in lion skins:⁸ one is holding

6. For the establishing of the meaning of *qersu* in Akkadian see May, 2010a.

7. It was established by Elnathan Weissert that in the reign of Ashurbanipal the royal hunt was a part of this rite (Weissert 1997: 348–9).

8. On the *kurgarrû* and *assinnû* and their association with Ishtar (and thus with her attribute animal, the lion), see CAD A II: 341a and CAD K: 558b. Actors are depicted also on the reliefs of Tiglath-



Fig. 2. Ashurnasirpal's II libation over the lion hunt prey. North-West palace, The throne room. Copyright of the Trustees of the British Museum.



Fig. 3. Ashurnasirpal's II libation over the lion hunt prey. North palace; room S¹.

a whip; another one is clapping his hands. They are followed by a bearded soldier holding an arrow (?)⁹ with a tassel hanging down from it in his hands. The play of the actors is accompanied by two bearded men with horizontal harps and a eunuch with a drum. Between the *kurgarrûs* and the musicians are two Assyrian soldiers holding cut-off heads in both their hands. Under this scene in the lower horizon are three Assyrian soldiers holding severed heads. In both horizons all the soldiers playing with the severed heads wear pointed helmets and skirts, decorated with a stepped merlon pattern nowhere else attested on the soldiers' garments on the reliefs of Ashurnasirpal II. Their torsos are naked, a feature also otherwise unknown. The third soldier in the lower horizon, who actually holds the heads, turns in the

Pileser III (Barnett and Falkner 1962: pls. 128–9) and Ashurbanipal (Barnett 1976: pls. 68 and F). On the relief of Tiglath-Pileser III a man clad as a lion(?) is a part of the procession of applauding Assyrian officials. According to the reconstruction, this is a part of a triumph on Babylonian campaign. Musicians with a 'wild' headdress are represented on a depiction of the one Ashurbanipal's Elamite(?) triumph. Above them is a row of clapping soldiers.

9. Ricardo Eichmann (1988: 603 and 605 with Abb. 9d) interpreters it as a lute.

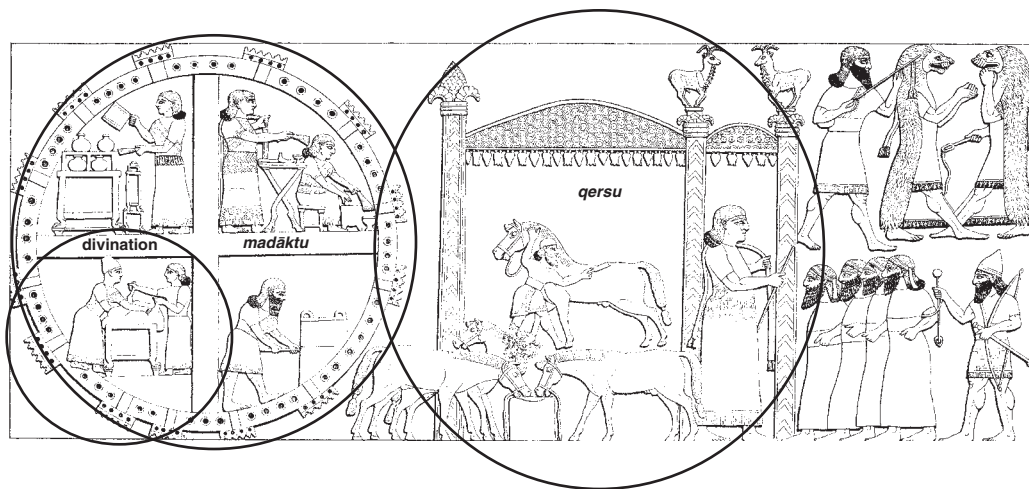


Fig. 4. North-West palace of Ashurnasirpal II. Throne room, slab B-7. Details: the camp and baldachin structure.

opposite direction towards the line of captives accompanied by a soldier with a mace and a bow. The last one, also in pointed helmet and a skirt with a stepped merlon ornament, but in a short-sleeved shirt is driving the captives towards a columned baldachin structure which I identify as a portable shrine – the *qersu*. A eunuch with a towel and a stick (?) is standing at its entrance. Behind the structure a fortified Assyrian camp is depicted in a view from above as a circle divided into quarters. Inside it preparations for a festive meal, most probably a sacrifice are taking place. These preparations include drinking arrangements by eunuchs, one with a towel, and bread baking. In one of these sectors a priest in a fez with the help of a eunuch is inspecting the entrails of a sacrificial animal lying upon the table, obviously performing divination.

There are a number of points common to the text of the ritual and the relief, described above (fig. 1), which allow its identification as a pictorial representation of this ritual (fig. 1a).

First of all, it is the play of *kurgarrûs* in the left upper part of the panel (corresponds to line 15 of the text), accompanied by the musicians with harps (line 13). A row of three chariots: the royal one with the king and two with divine symbols, called by Deller (ibid.) ‘Götterstreitwagen’, ride towards the performers (lines 24–25, 29). The king holds a bow and two arrows as he does in many other ritual scenes (passim), which correlates the complex ceremony with an arrow and a bow performed by him and his companions according to the text (lines 17–23). One of the men depicted behind the performance scene and going towards the chariot column even holds an arrow (?), wrapped with a tassel, as does the ‘messenger’ in the lines 18ff. The baldachin structure is a portable shrine *qersu*, behind which a royal banquet (*naptunu*) is prepared inside the camp (fig. 4). The eunuch with a towel often accompanies the libating or drinking king standing in front of him also inside the same structure within the camp. The ritual character of this feast is stressed by a shaved priest in a fez extracting the inner organs of the sacrificial animal for the

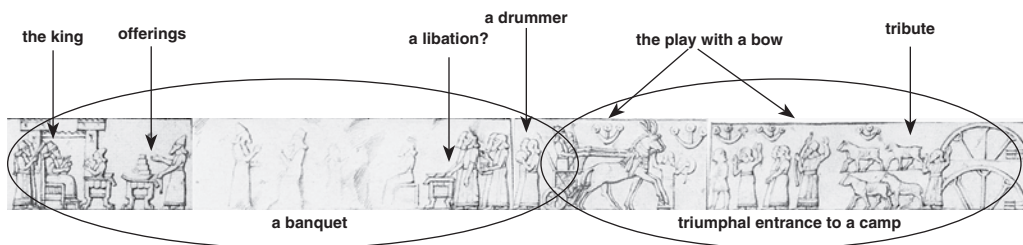


Fig. 5. The king's triumphal entrance into a camp. The White Obelisk, register VII. Copyright of the Trustees of the British Museum.

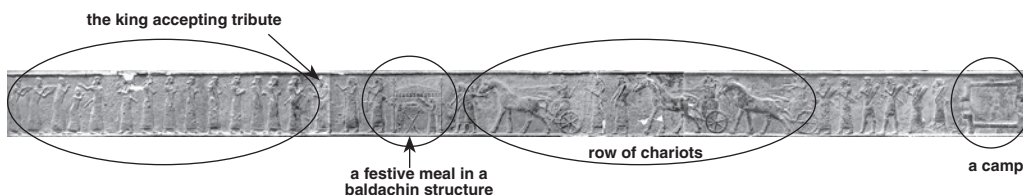


Fig. 6. Triumph at the camp. Bronze band VI of the Balawat Gates of Shalmaneser III.

divination. Finally, the whole procession of chariots accompanied by infantrymen makes a triumphal entry (*erāb āli*) into the camp (*madāktu*), described in line 44 of the war ritual text (fig. 4).

Representations of field triumphs are found also in minor artistic media. The White Obelisk, register VII (fig. 5) sides D-A-B, depicts a royal banquet in immediate proximity to the royal chariot with the king advancing towards the military camp, while receiving tribute, which is inserted between him and the camp (sides B-C). The play with a bow is shown as well. The banquet is accompanied by a drummer. Though lacking the exact similarities which connect Ashurnasirpal II's relief (fig. 1) and the field war ritual, this representation, I believe, also depicts a royal, triumphal entrance into a camp. Taking into consideration the limited space provided by a medium such as the Obelisk, the banquet depicted there can stand both for the *naptunu* terminating the triumph and a celebration over the hunt prey, which appears in register VIII below. Finally, all three motifs, the military triumph, the hunt and the ceremonial meal, can be parts of the same triumphal celebration cycle.

The baldachin structure with a eunuch that we have identified with the *qersu*¹⁰ appears many times on the bronze strips of Shalmaneser III's Balawat Gate (e.g., fig. 6). Often it is shown inside the Assyrian camp, and is almost always in immediate proximity to the row of three chariots: two with the divine emblems and the third – the royal one. The king inside or in front of it usually is represented receiving tribute. Thus, Ashurnasirpal's II depiction identified here with the field ritual might be the most detailed representation of this ritual, while the White Obelisk and Shalmaneser III's Balawat Gate representations actually describe the same ceremony but in more abbreviated form due to the limited space of the media.

10. See n. 7.

Musical Performance of Esarhaddon

The other textual evidence of the royal triumph are the inscriptions of Esarhaddon, which contain a detailed rendering of a triumphal procession, including the dragging of the nobles of Sidon and Que through the streets of Nineveh with the heads of their kings hanging from their necks.

The Nineveh Prism A III 20–38 of Esarhaddon¹¹ reads as follows (Borger 1956: 49–50, Episode 6; Leichty 2011: 17):

ù ^mSa-an-du-ar-ri šar(MAN/LUGAL) ^{URU}Kun-di (ù) ^{URU}Si-i-(is-)su-ú nakru(^{lú}KÚR) ak-šu la pa-lîh be-lu-ti-ja ša ilāni(DINGIR^{MEŠ}) ú-maš-šir-u-ma a-na šadî(KUR-i) mar-šu-(ú-)ti it-ta-kil šu-ú ^mAb-di-Mil-ku-ut-ti šar(MAN/LUGAL) ^{URU}Ši-du-un-ni a-na re-šu-(u-)ti a-ḥa-meš iš-šak-nu-u-ma nîš(MU) ilāni(DINGIR^{MEŠ})-šú-nu it-ti a-ḥa-meš iz-kur-ru-(u-)ma a-na e-mu-qî ra-ma-ni-šú-nu it-tak-lu a-na-ku a-na ^dAš-šur Sin(^d30) Bēl(^dEN) u Nabû(^dNÀ) ilāni(DINGIR^{MEŠ}) rabûti(GAL^{MEŠ}) bēlē(EN^{MEŠ})-ja at-ta-kil-ma ni-i-tu al-me-šu-ma ki-ma iṣ-šu-ri ul-tu qé-reb šadî(KUR-i) a-bar-šu-ma ak-ki-sa qaqqassu(SAG.DU-su) i-na Tašrîti(^{ITI}DU₆, KÛ) qaqqad(SAG.DU) ^mAb-di-Mil-ku-ut-ti i-na Addari(^{ITI}ŠE) qaqqad(SAG.DU) ^mSa-an-du-ar-ri ina 1^{et} šatti(MU.AN.NA) ú-nak-ki-is-ma maḥ-ru-ú la ú-ḥi-ir-ma ú-šaḥ-me-ṭa arkû(EGIR-ú) áš-šú da-na-an ^dAš-šur bēlī(EN)-ja nîše(UN^{MEŠ}) kul-lu-me-im-ma ina ki-šá-(a)-di rabûti(^{LÚ}GAL^{MEŠ})-šu-un a-lul-ma it-ti nāri(^{LÚ}NAR) ù sammi(^{GIS}ZÀ.MÍ) ina re-bet Ninua(NINA^{KI}) e-te-et-i-iq

And Sanduarri, the king of Kundi (and) Sissu, a dangerous enemy, who did not fear my lordship, who forsook the gods¹² and trusted in an inaccessible mountain, he (and) Abdi-Milkutti, the king of Sidon, went to each other's aid and pronounced the divine oath with each other, trusted in their own might. But I trusted in Ashur, Sin, Shamash, Marduk, Nabu, great gods, my lords, and surrounded him with siege and snared him like a bird in the midst of the mountain. In the month of Tashritu the head of Abdi-Milkutti, in the month of Addaru the head of Sanduarri I cut off in one year. With the former I was not late; I hastened with the latter. In order to show the people the might of Ashur, my lord, I hung (their heads) on the necks of their nobles and with singer(s) and lyre I passed through the thoroughfare of Nineveh.

Music and singing, which accompany the triumphal procession here, also accompany the libation over the heads of the prey from a hunt in the reliefs of Ashurnasirpal II and Ashurbanipal (figs. 2 and 3) and are part of the cultic décor of these ceremonies. Hayim Tadmor suggested that 'the Assyrian army marched to the open square of Nineveh, chanting a victory chant': *"In the month of Tashritu the head of Abdi-Milkutti, in the month of Addaru the head of Sanduarri I cut off in one year. With the former I was not late, I hastened with the latter"*.¹³

The usage of the Š stem of the verb *ḥamātu* in Esarhaddon's inscription is significant. This term designates offerings to be brought in proper time (CAD H 63a-4b and AHw 316b) in the texts of Esarhaddon himself and other texts. There is a parallel between the offerings to the gods and the severed heads of the enemies, to be consecrated to gods in proper time. This is emphasized by stipulating the exact months within the same sentence when each adversary was beheaded. The impression is thus created that it was done in proper time for a certain ceremony – probably a

11. See Tadmor 2004: 270–2 on the redaction history of this Prism. A close parallel to this text is found in Esarhaddon's Nineveh Prism B I 36–54 (Borger, *ibid.*).

12. Or 'whom the gods forsook so that he trusted in an inaccessible mountain'.

13. Tadmor, *ibid.*: 269

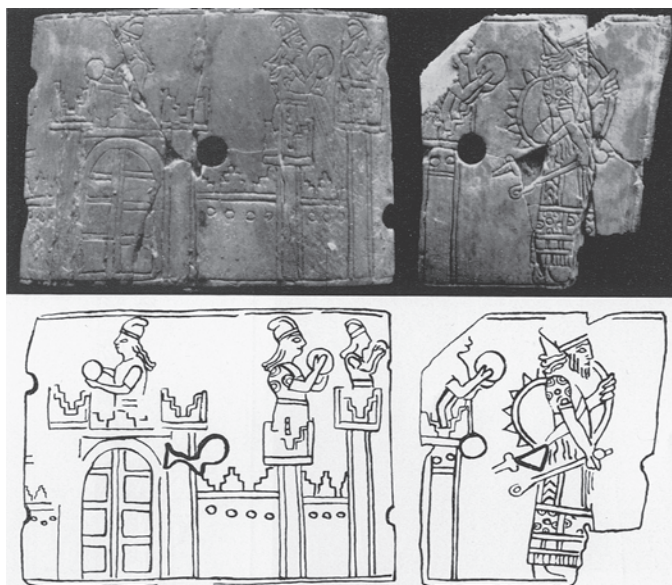


Fig. 7. Fragment of an ivory pyxis from Fort Shalmaneser with female(?) drum or cymbal players standing on crenellated battlements accompany the king's triumphal entrance to a city. 9th century BCE. Copyright of the Trustees of the British Museum.

royal triumph – in which those heads were publicly dragged through the streets of Nineveh, as later by Ashurbanipal, where the triumph is known to be a part of the *akītu*-celebration.¹⁴

Recently the possibility that the passage in question describes the *akītu* incorporated into the royal triumph was raised by Tadmor (2004: 269–70), who suggested that Esarhaddon's victorious procession in the Spring of 674 BCE was a precursor of the triumphal *akītu*-celebration of the victory over Elam performed by his son in the New Year festivities in Nisan. Tadmor believes that the king of Sidon was beheaded during the *akītu* of Tishri and his Luwian ally in Adar, very close to the *akītu* of Nisan, held at Nineveh. The Elamite triumph of Ashurbanipal also was held at Nineveh at Nisan.

Victor Hurowitz has suggested that the wish in the *Schlussgebet* ending the Nineveh cylinder that the *zāgmukku arḫi rēšti* be the time when, every year, perpetually, the forces were mustered and booty counted may be an echo of a onetime event (Hurowitz 2009: 160–161). In my view this is a wish of the established practice of celebration of a triumph together with the New Year festivities to be everlasting (Borger 1956: 64, Leichty 2011: 25):

Esarhaddon's Nineveh Prism A VI 54–64

ina qí-bit ^dAš-šur šar(LUGAL) *ilāni*(DINGIR^{MEŠ}) *ù ilāni*(DINGIR^{MEŠ}) *māt*(KUR) *Aš-šur*^{KI} *kalī*(DÛ) *šú-nu* *ina tu-ub šērē*(UZU^{MEŠ}) *ḥu-ud lib-bi nu-um-mur ka-bat-ti še-bé-e lit-tu-ti qé-reb-ša da-riš lu-ur-mi-(i-)ma lu-uš-ba-a la-la-a-ša ina zag-muk-ki arḫi(ITI) reš-ti-i kul-lat* ^(ANŠE)*mur-ni-is-qí parē*(^{ANŠE}ŠÚ.MUL^{MEŠ}) *gammalē*(^{ANŠE}GAM.MAL^{MEŠ}) *til-li ú-nu-ut tāḥāzu*(MĒ) *gi-mir ummāni*(ERIN^{HA}) *šal-la-at na-ki-ri šat-ti-šam(-ma) la na-par-ka-a lu-up-qí-da qé-reb-ša qé-reb ekalli*(É.GAL) *ša-a-tu šēd*(^dALAD₃) *dumqi*(SIG₅) *lamassi*(^dLAMA₂) *dumqi*(SIG₅) *na-šir kib-si šarru*(LUGAL)-*ti-ja mu-ḥa-du-u ka-bat-ti-ja da-riš liš-tab-ru-u a-a ip-par-ku-u i-da-a-ša*

14. Weissert, *ibid.*: 347–50, Pongratz-Leisten, 1994: 80–2; 1997: 245–52, Tadmor, *ibid.*: 270.

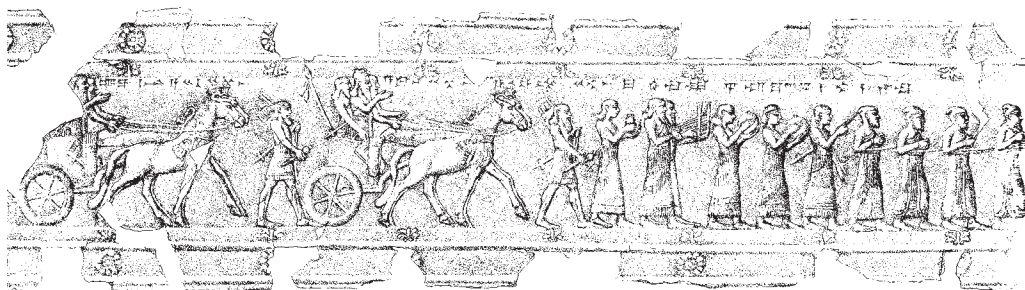


Fig. 8. Triumphal procession of chariots and POW accompanied by musical performance. Bronze band of the Balawat Gates of Ashurnasirpal II. Copyright of the Trustees of the British Museum.

By the order of Ashur, king of the gods, and all of gods of the land of Ashur may I dwell there (in this palace – *N.M.*) and enjoy its exuberance forever in good health, happiness, joy (and until) very old age. On the New Year(feast) of the first month may I review in it, in this palace, all the war horses, mules, camels, weaponry, battle gear, all of the troops, spoils of (my) enemy every year unceasing. May good protective spirits guarding the route of my kingship (and) the joy of my soul keep staying forever, may they never leave its (the palace's – *N.M.*) sides!

In spite of the lack of the written sources, I believe that the triumphal celebration accompanied by music, hand clapping and performance, and including a ceremony with severed heads existed already in the time of Ashurnasirpal II or even earlier,¹⁵ as can be reconstructed from the visual representation of this ritual. The above discussed text of a chant incorporated into a royal inscription is unique in Assyria, but royal triumph accompanied by music and singing is known at least from the 9th c. BCE both as a triumphal entrance to a camp and to a city. Ashurnasirpal's II relief with the field war ritual also depicts performance of actors and musicians combined with the triumphal ride of the chariots and ceremony with the severed heads (fig. 1). Female (?) drum or cymbal players standing on crenellated battlements celebrate the king's triumphal entrance into a city on the 9th c. BCE ivory pyxis (fig. 7). Note that a singer also takes part in this field war ritual, where he praises the heroic king' entering the camp in triumph and appears on the above discussed relief of Ashurnasirpal II. The triumphal procession of the prisoners of war and musicians is depicted on one of the strips of the Ashurnasirpal II's Balawat Gate (fig. 8).

A badly damaged relief from Sennacherib's South-West palace at Nineveh preserved the king's triumphal entrance into the Babylonian city of Dilbat, a very important cultic center in this period (fig. 9). The king is riding his chariot through the gates in the second register (fig. 9a). The epigraph above him says *Dil-bat^{KI} al-me akšud(KUR-ud) áš-lu-la šal-la-sú* 'Dilbat I besieged, I conquered, I carried off its spoil' (Barnett et al. 1998: 55). Below the king in the first register two beardless musicians play horizontal harps. A slaughtered bull and an offering table are depicted in front of the king and his retinue. This scene is shown to take place at the monumental portal of the city gate in the outer wall (fig. 9b). A row of soldiers

15. Eckart Frahm suggested philological grounds for dating the White Obelisk to the Middle Assyrian period. E. Frahm: *New Light on a Dark Age: Assurnasirpal I, the White Obelisk, and the Bed of Ishtar*. Lecture delivered at RAI 54, July 22, 2008, and Frahm 2009: 121-2.

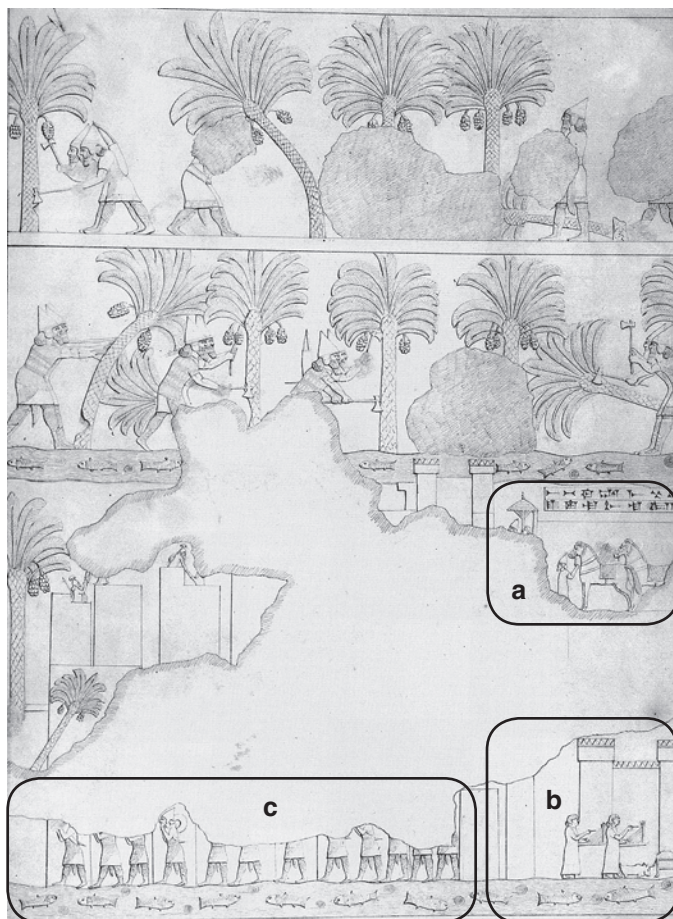


Fig. 9. Sennacherib's triumphal *erāb āli* to Dilbat. South-West palace; room III. Copyright of the Trustees of the British Museum.

clapping their hands (?)¹⁶ is coming out of this gate (fig. 9c). This is a representation of a triumph in *māt(KUR) na-ki-ri* 'a hostile land'.¹⁷

*Ashurbanipal's Libations over Severed Heads*¹⁸

The description of Elamite triumph of Ashurbanipal is found both in his prisms and in the epigraphs on tablets. It reports the same features of the entrance to

16. The palms are broken away, but the position of the arms permits to assume that the soldiers are applauding. See also n. 8.

17. See the *akitu*-ritual text, which prescribes it to be performed either in Ashur or 'in Nineveh, or in Kalhu or in a hostile land' (*lu-ú ina Ninua(URU)NINA lu-ú ina URUKal-ḫi lu-ú ina māt(KUR) na-ki-ri VAT. 10464 obv. col. I 14–15; rev. col. VI 12–13; Menzel 1981: T 76–81, and May 2007: 215ff.*).

18. In the epigraph on tablets no.14 Ashurbanipal claims that he revived an ancient tradition of libation over enemies' severed heads. Dominik Bonatz raised the question of the antiquity of the tradition of offerings and libation over the severed head of the enemy claimed by Ashurbanipal in caption 14. In his view it is an innovation introduced by this last great Assyrian king especially for Teumman, and not the resurrection of an ancient practice (Bonatz 2004: 99–100). Nevertheless decapitation undoubtedly had ritual character in Mesopotamia since the very early periods (see May 2007: 258, 300 and May 2010b). Ashurnasirpal II's visual representations of royal triumph accompanied by music or hand clapping and playing with the heads (fig. 1) provide proof that a ceremony with severed heads was an

Nineveh as the above-quoted inscriptions of his father: allies of the defeated Teumman and Ishtarnandi with the cut-off heads hanging from their necks are dragged into the city accompanied by musical performance and booty (Borger 1996: 106).

Ashurbanipal's Prism B VI 50–56 and C VII 47–54

qaqqad(SAG.DU) ^m*Te-um-man šar*(LUGAL/MAN) *māt*(KUR) *Elam*(ELAM.MA^{KI}) *ina kišād*(GÚ) ^m*Du-na-nu a-lul qaqqad*(SAG.DU) ^m*Iš-tar-na-an-di ina kišād*(GÚ) ^m*Sa-am-gu-nu aḥ*(ŠEŠ) ^m*Du-na-nu tar-den-nu a-lul it-ti ki-šit-ti māt*(KUR) *Elam*(ELAM.MA^{KI}) *šal-la-at-ti māt*(KUR) *Gam-bu-li ša/šá ina qí-bit Aššur*(AN.ŠÁR) *ik-šu-da qāte*(ŠU^{II})-*a-a it-ti nāre*(^{LÚ}NAR^{MEŠ}) *e-piš nin-gu-ti a-na/ana Ninua*(^{URU}NINA^{KI}) *e-ru-ub ina ḥidāte*(ḪUL^{MEŠ})

The cut off head of Teumman, king of Elam I hung on the neck of Dunanu; the head of Ishtarnandi I hung on the neck of Samgunu, younger brother of Dunanu. I made a musical celebration with the spoil of Elam, booty (also means POW – *N. M.*) of Gambulu, which my hands captured on order of Ashur, (and) with the musicians I made a triumphal entrance to Nineveh in joy.

Nevertheless Ashurbanipal's triumphal ceremony has striking emphasis given to the rites performed with the severed heads: they are dedicated as an offering to Assyrian gods. So in Ashurbanipal's Prism B VI 66–69 (= C VII 62–66; Borger 1996: 107):

(66) *ni-kis qaqqad*(SAG.DU) ^m*Te-um-man ina irat*(GABA) *abul*(ABUL) *qabal*(MURUB₄) *āli*(URU) (67) *ša Ninua*(^{URU}NINA^{KI}) *ú-maḥ-ḫi-ra maḥ-ḫu-riš* (68) *áš-šú da-na-an Aššur*(AN.ŠÁR) *u Ištar*(^dXV) *bēlī*(EN^{MEŠ})-*ja niše*(UN^{MEŠ}) *kul-lu-me* (69) *ni-kis qaqqad*(SAG.DU) ^m*Te-um-man šar*(LUGAL) *māt*(KUR) *Elam*(ELAM.MA^{KI})

important part of a triumphal rites, whether it included a libation or not. This ancient tradition was either revived or given a new setting by Esarhaddon and his son. Ashurnasirpal's reliefs show also libation over hunt-prey heads (e.g. fig. 1).

Ashurbanipal's Prism B VI 66–69 is a striking evidence of continuation of the literary tradition describing this ritual from the times of Esarhaddon. Lines VI 66–67 of Ashurbanipal's Prism B are almost identical with lines I 48–49 of his epigraph on tablets No.14. The description of the 'revival' of the ancient libation ritual, which follows in the epigraph No. 14 (lines I 50-II 3) is replaced here with line 68, which states the public purpose of the ritual – the display of the heads for observance by the people of Nineveh. This is an almost exact quotation of Esarhaddon's statement concerning the heads of Sandu-arri and Abdi-Milkutti (Nineveh Prism A III 36). Only Ishtar (of Arbela), with whom Ashurbanipal had special relations (Borger 1996: 99–101, Prisms B V 15–76=C VI 4–78), especially on his seventh campaign against Teumman, is added in his text. The description of Ashurbanipal's triumphal entrance to Nineveh with Dunanu carrying the head of Teumman (and Samgunu carrying the head of Ishtarnandi) a few lines earlier (Prism B VI 49–56 and Prism C VII 46–56; Borger 1996: 106) reports that the joyful event was accompanied by singers and music. Thus Ashurbanipal was copying the ceremony, held by his father and known also in the early Neo-Assyrian period.

Esarhaddon's chief exorcist Marduk-shakin-shumi mentions the skulls used for performing the *dullu*-ritual. He asks royal permission to bring them to the *qersu* in his letter to the king (Parpola 1993: 208; not dated, but attributed to Esarhaddon on the ground that all the datable letters of this author belong to the late reign of this king; Frahm 2001: 724b). The association between this letter and Ashurbanipal's vine arbour was already made by Deller (1987: 233–4), who believed that the letter was addressed to Esarhaddon. The *qersu*-arbour is involved in both cases. Ashurbanipal's 'Garden Scene' (fig. 17), one of the aspects of which is a libation made over the severed head of the enemy king hanging from the nearby tree, is the most elaborate and detailed representation of this kind of a libation in Neo-Assyrian art, and is also taking place in the *qersu*. It might be suggested that in the letter in question *dullu*-rites, performed in the *qersu* by Esarhaddon's cultic officials, included a libation over skulls as well. Though the libation is not described specifically, the cultic character of the ceremony performed with the skulls is obvious.

The cut-off head of Teumman, in front of gates of the inner city I presented as an offering. In order to reveal to the people the might of Ashur and Ishtar, my lords, the cut-off head of Teumman, king Elam.

As is evident from the epigraphs on tablets the Nineveh triumph was followed by the triumphal entrance to Arbela (Fuchs apud Borger 1996: 304–305, 301–302; Weidner 1932–1933: 184):¹⁹

Epigraphs nos. 34 and 14

34. III 43–47. *a-na-ku* ^mAššur(AN.ŠÁR)-*bani*(DÙ)-*apli*(A) *šar*(MAN) *māt*(KUR) Aššur(AN.ŠÁR^{KI}) *ul-tu darâte*(^{UDU}SISKUR^{MEŠ}) ^dŠat-ri *aq-qu-u e-pu-šú i-sin-ni biṭ*(É) *a-ki-ti at-mu-ḥu* ^{KUŠ}a-šá-a-ti ^dIš-tar *ina libbi*(ŠÀ) ^mDu-na-ni ^mSa-am-gu-nu ^mApla(IBILA)-*ja* *ù nikis*(KUD-is) *qaqqad*(SAG-du) ^mTe-um-man *šar*(MAN) *māt*(KUR) *Elamti*(ELAM.MA^{KI}) ^rša^r ^dIš-tar *bēlti*(GAŠAN) *im-nu-u qa-tu-u-a e-rib* ^{URU}Arba(LÍMMU)-*ili*(DINGIR) *e-pu-uš ina ḥīdāti*(ḤÚL)²⁰

34. I, Ashurbanipal, king of the land of Ashur, after I made sacrifices to Shatri, I performed festival (rites) of *akītu*, grasped the reins of (the chariot) of Ishtar; in it (together with) Dunanu, Shamgunu, Aplaja and the cut-off head of Teumman, king of Elam, whom Ishtar my lady placed in my hands, I made a triumphal entrance into Arbela in joy.

The epigraphs on tablets testify also that a libation was made over Teumman's head while being offered:²¹

14. I 47–50 II 1–3. *a-na-ku* Aššur(^mAN.ŠÁR)-*bāni*(DÙ)-*apli*(A) *šar*(MAN) *māt*(KUR) Aš-šur^{KI} *qaqqad*(SAG.DU) ^mTe-um-man [*šar*(MAN)] *Elam*(^{KUR}ELAM.MA^{KI}) *ina irat*(GABA) *abul*(ABUL) *qabal*(MURUB₄) *āli*(URU) *muḥ-ḥu-riš ú-[maḥ]-ḥir ša ul-tu ul-la i-na ba-ru-ti qa-bu-u um-ma* [*qaqqadē*](^{[SAG].}[DU]^{MEŠ}) *nakrē*(^{LÚ}KUR^{MEŠ})-*ka ta-na-[kis] karānē*(GEŠTIN^{MEŠ}) *ēli*(UGU)-[*šú*]-*nu ta-na-q-qí ša x[. . .] e-nen-[na Šama]š*(^dUT¹U) *u Adad*(^dIŠKUR) *ina tarši*(LAL)-*ja[. . .] qaqqadē*](^{[SAG].}[DU]^{MEŠ}) *nakrē*(^{LÚ}KUR^{MEŠ})-*ja ak-<(ki)>-kis karāna*(GEŠTIN) *aq-qa*]-[*a ēli*(UGU)-*šú-nu*]

14. I, Ashurbanipal, king of Ashur, the (cut off) head of Teumman, king of Elam, in front of city gates of the inner city I presented as an offering. That, which from the days of old it was declared in an omen, saying: 'Cut off heads of your enemies, libate wine upon them', now Shamash and Adad in my time [. . .]. I cut off heads of my enemies, libated wine upon them.

Programs of Royal Pictorial Narratives

The development of the Assyrian palace reliefs evolves from the summary representation of all the main subject matters in one room, as in the throne room of Ashurnasirpal II, through the depiction of an individual campaign (e.g. Sargon II's palace at Khorsabad, room V), towards the dedication of the whole room to a single event (South-West palace, rooms XXXIII [the Til-Tuba battle; Ashurbanipal] and

19. See Weissert 1997: 347–53, Pongratz-Leisten 1997: 249–50, Tadmor 2004: 270.

20. I follow here K.2674, lines. 18–23; for the score edition see Fuchs apud Borger 1996: 304–5.

21. Representation of the libation over a severed head on the relief I of the North palace together with the epigraph ^{URU}Arba(LÍMMU)-*ili*(DINGIR) on it suggests that the libation over Teumman's head was performed at Arbela (fig. 20; Place 1867: pl. 41). Nevertheless nothing contradicts the possibility that it was done twice: both at Arbela and Nineveh.

XXXVI [the Lachish room; Sennacherib]). Comprehending the general program of later palaces becomes an unachievable task, though their décor provides many more details of particular historical episodes. The program of the palace decoration was conceived to be expressed through the totality of the reliefs, which are never preserved sufficiently to allow us to grasp what the totality was. As a result, there are studies of the programs of such early monuments as the White Obelisk (Pittman 1996, 1997) and Ashurnasirpal II's throne room (Winter 1981, 1983) and even his palace (Russell 1998), but no attempt at a study of Sennacherib's and Ashurbanipal's palaces as a whole was ever made.²²

In the light of the above discussed identification of the representations of the triumph in Assyrian art, I have tried to define some aspects in the programs of the monuments, the general message of which was already analyzed, and reconstruct it for those of Ashurbanipal's reliefs, where it is possible.

The White Obelisk (figs. 5, 10)

The main theme of the White Obelisk is celebration of the victory/victories: register VII displays a triumphal entrance to the camp (fig. 10a; sides B-C) and banqueting (fig. 10b; sides D-A-B); VI – a triumphal entrance to the city (fig. 10c; sides D-A-B); the entire two registers V and IV, and II C are occupied by the tribute delivery (fig. 10d). Register III depicts the sacrificial thanksgiving rites, as follows also from the epigraph²³ (fig. 10e; sides A-B), which include banqueting (fig. 10e-1; sides B-C); the libation scene is represented in register II (fig. 10f; sides A-B).

All these triumphal festivities are flanked by pictures of the hunt at the bottom of the Obelisk (fig. 10g; register VIII) and scenes of military attacks of fortified cities at its top (register I, sides A-C). In register I, side D appears the Assyrian army marching through the mountains. Scenes of an attack on a city are inserted into registers II and III (sides D) and VI (side C) as well (fig. 10h).

Thus the program of the White Obelisk is victory, shown at the top of the Obelisk, and its celebration – the triumph, which occupies the remainder. The triumph includes all the above mentioned subjects: hunt, *erāb āli* to the camp and the city, sacrifice, libations and banqueting.

The Throne Room of Ashurnasirpal II's North-West Palace at Kalhu (figs. 11, 12, 13)

Irene Winter (1981, 1983) equated the subject matter of Ashurnasirpal II's throne room (room B) reliefs, including its external north façade, with the royal titles of the Standard Inscription engraved upon them. She also showed that the

22. Russell named the concluding chapter of his book *Message* (not 'Program' – N.M.) of *Sennacherib's Palace*, and indeed it is dedicated to the subject matters of various better preserved rooms and courts of the palace.

23. 1'–2'. *bīt(É) na-at-ḫi šá URU^{URU}Ni-nu-a karān(GEŠTIN) niqête(UDU^{UDU}SISKUR^{MEŠ}) šá ekurru(É.KUR) ilta(DINGIR) širte(MAH-te) eppaš(DU-aš)*

1'–2'. The 'the bedchamber' of Nineveh: I perform the wine offerings of the temple of the exalted goddess:

bīt(É) na-at-ḫi is translated as 'bedchamber' in accordance with the suggestion of Eckart Frahm: *New Light on a Dark Age: Assurnasirpal I, the White Obelisk, and the Bed of Ishtar*. Lecture delivered at RAI 54, July 22, 2008, and Frahm 2009: 121.

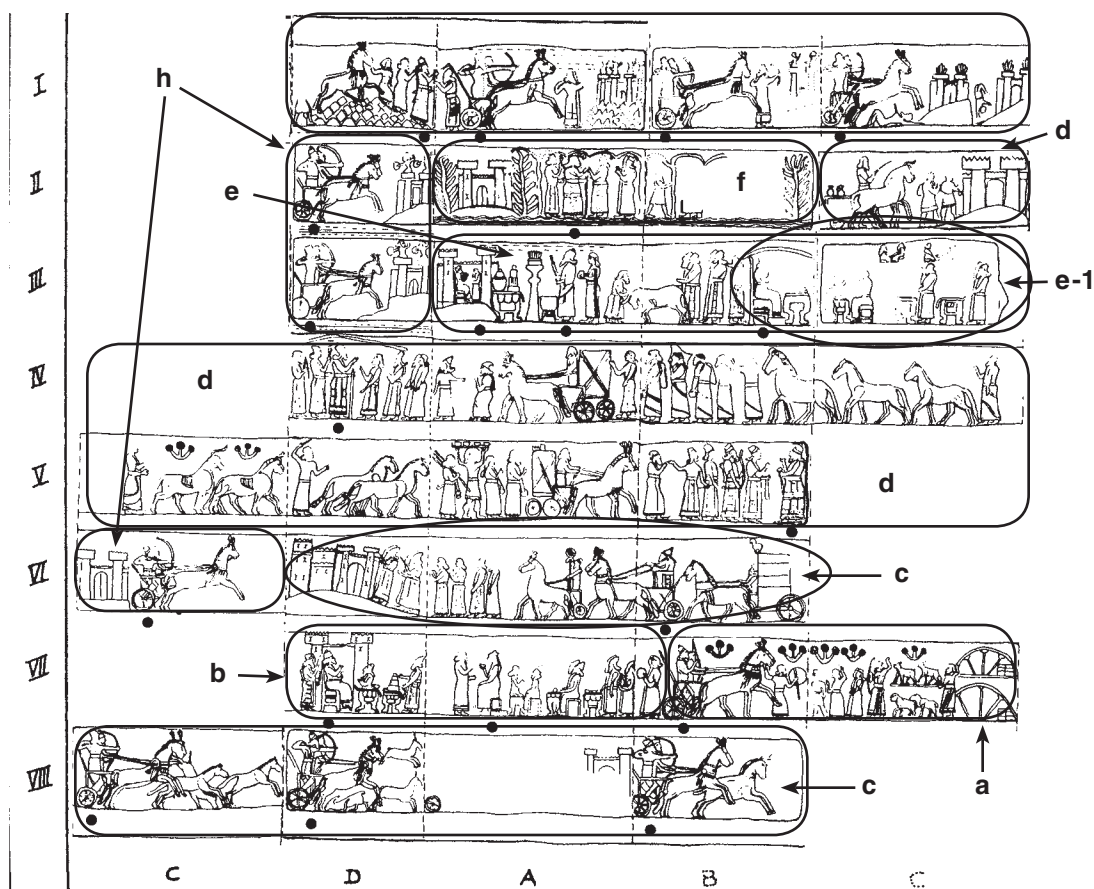


Fig. 10. Subject matters of the White Obelisk. Copyright of the Trustees of the British Museum.

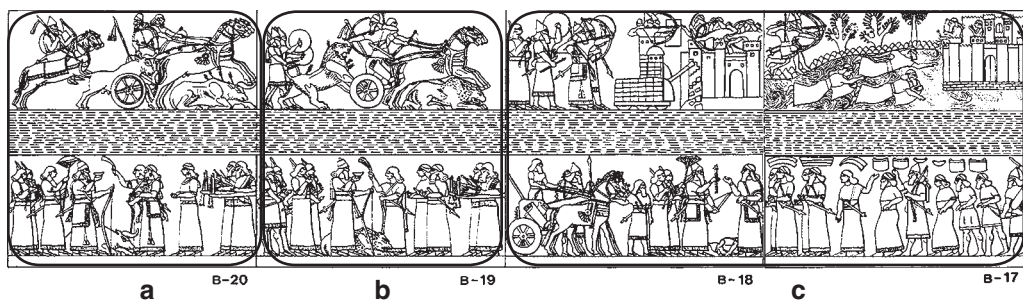


Fig. 11. Royal ritual hunt and the triumph. North-West palace of Ashurnasirpal II. The throne room, slabs 17-20. The relief sequence to the east of the entrance 'b'.

sequence of the reliefs is a pictorial narrative of the events reported in the full text of this inscription.

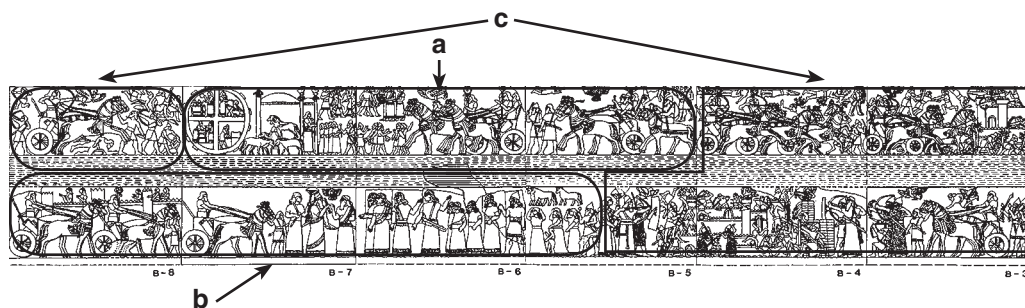


Fig. 12. Battles and triumphs. North-West palace of Ashurnasirpal II. The throne room, slabs 8–3. The relief sequence to the west of the entrance ‘b’.

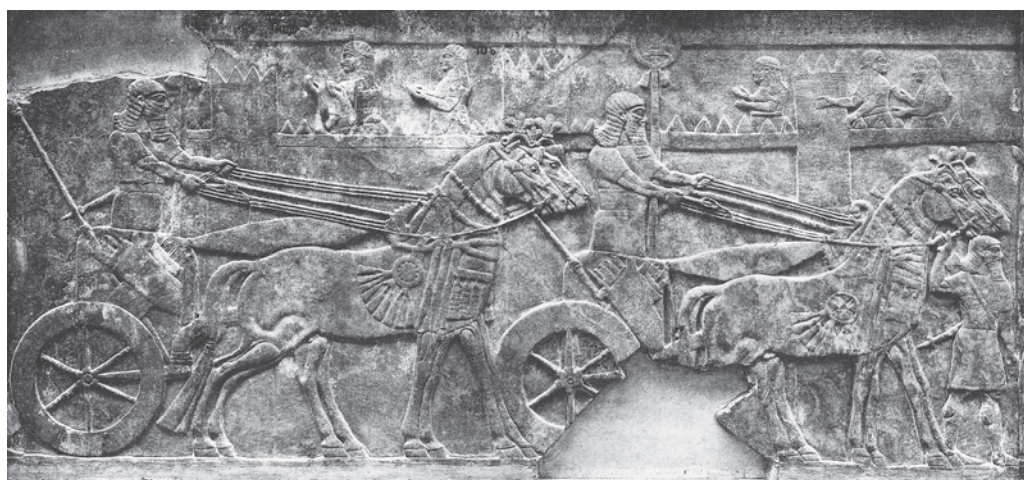


Fig. 13. Women on the battlement are clapping their hands to the triumphal procession. North-West palace of Ashurnasirpal II. The throne room slab B8. Copyright of the Trustees of the British Museum.

I will argue that in the decorative program of Ashurnasirpal II's throne room a ritual narrative is interwoven into a historical one.²⁴ In the central part of the upper register of the relief sequence to the west of the entrance “b” (fig. 12) is placed the triumphal *erāb āli* into the military camp, which has been identified with the field war ritual (fig. 1=12a). Below it (fig. 12b) the king, followed by the royal chariot and two chariots with divine standards (fig. 13), is accepting tribute at the bottom of a fortified city. The scene obviously stands also for the triumphal *erāb āli* to the city, since women clapping their hands are depicted on the city's battlement. The scenes of the triumph are flanked by the battle scenes (fig. 12c). The totality of the depicted actions on the relief presents the triumph with the hunt as a part of it. The scheme is rigid in representing the action – battle or hunt – in the upper register and the banquetting over victory in the abbreviated form of a libation or supplication in the lower.

24. See Reade's scheme of figs. 11 and 12 (Reade 1979: 83).

The delivery of tribute to the king is depicted on the northern exterior façade of the throne room (Meuszyński 1981: pls. 5–6), again as part of the triumphal celebration.

All the subject matter found in the repertory of the White Obelisk is found also in the Kalhu throne room of Ashurnasirpal II (Pittman 1996: 341–48, 1997: 350–51), though rendered in a different way. Thus the sacrificial scenes are replaced by the king's worship of the stylized tree (Meuszyński 1981: pls. 1–2; slabs B-23, 13). Banqueting is the only theme missing from the throne room reliefs, less than half of which are preserved. The main issue, reflected in each depiction and uniting them all, is for both narrations – the White Obelisk and Ashurnasirpal II's throne room – the royal triumph.

The triumph and its part, the ritual hunt, cannot in this early period be identified unequivocally with the *akītu*. It is, however, correct for the reign of Ashurbanipal and appears to constitute the program of at least some of the rooms of his palaces.

Ashurbanipal's Depictions of the Triumphal akītu (figs. 14–21)

Ashurbanipal carried on the pictorial tradition of depicting the triumph.²⁵ His representations are meticulously detailed and very well correlated with the written sources, which are mostly the epigraphs carved or intended to be carved upon the reliefs. For the first time in Assyria the inscriptions are extensively commenting the visual narrative.

North Place at Nineveh, Room S, Upper Storey (S¹, figs. 14–16)

Despite the fact that they were found not *in situ* but fallen into the lower storey, the reliefs of the upper storey of room S (S¹) were largely preserved. A triumphal *akītu* is doubtless the subject of their program. The triumph itself is represented three times, twice on the same relief (fig. 14). Its upper register contains the surrender of Ummanaldash after Ashurbanipal's eighth campaign – the last one against Elam (645 BCE; fig. 14a) – and the lower register depicts the acceptance of the Chaldean prisoners and tribute (fig. 14b). The assault on a fortified city together with the exiles leaving it is represented in the middle register, combining these two themes in a manner typical of the Late Assyrian palaces (fig. 14c).

Another triumphal procession was the subject of a relief in the same room S¹ (Barnett 1976: pl. 62), a number of fragments of which preserved rows of 'Persian'²⁶ soldiers. Only a parasol survives of the royal entourage. The siege of another city, together with an Assyrian camp and captives, was engraved upon one more relief of this room (Barnett 1976: pl. 66).

The components of the triumphal *akītu* in room S¹ include the representation of the royal ritual hunt, one of the most detailed in Neo-Assyrian art (fig. 15), and the

25. The same scheme can be clearly seen also in the reliefs of Sennacherib, e.g. Lachish room, where a triumph in a camp is shown (Barnett et al. 1998: pl. 332; Russell 1991: fig. 108). The subject matter of the preserved slabs (about 50% of the room) includes assault of the city, executions performed and tribute brought before the king, and sacrifices to the divine symbols. The hunt and banquet are missing.

26. So Barnett 1976: 55.

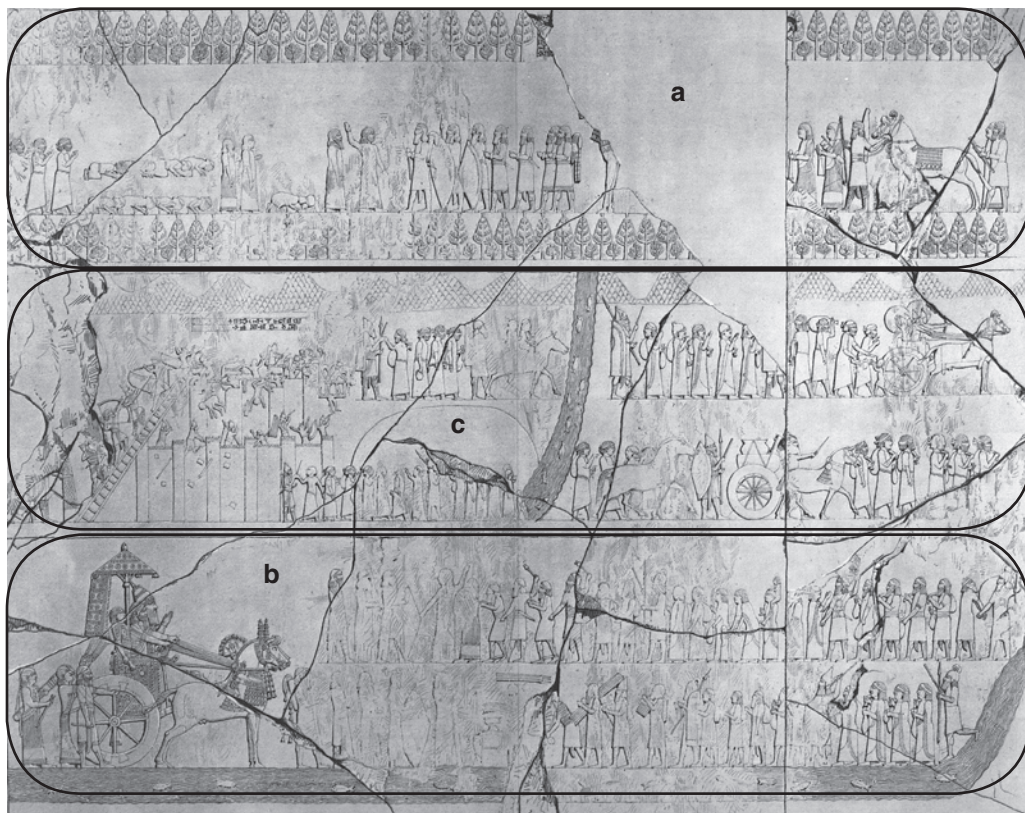


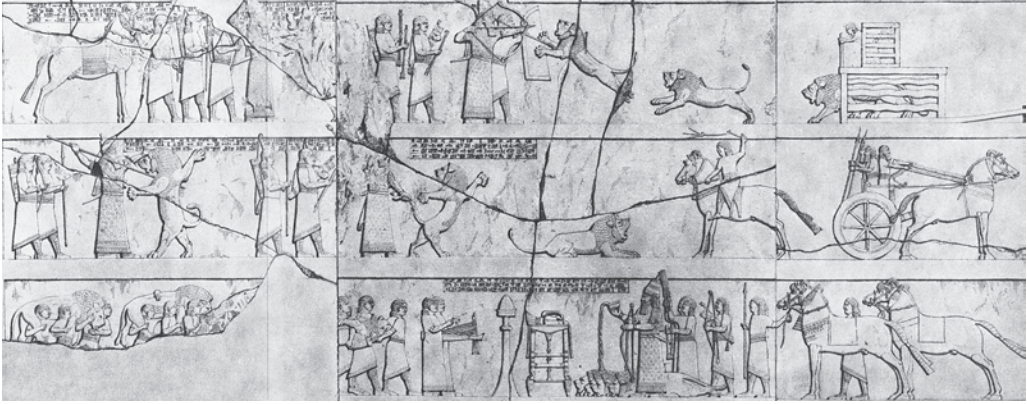
Fig. 14. The surrender of Ummanaldash (Upper register). North palace of Ashurbanipal. Room S¹. Slabs A–B. Copyright of the Trustees of the British Museum.

depiction of the victory banquet, the most detailed in the entire art of the ancient Near East (fig. 16). The banquet is the climax of this sophisticated pictorial narrative representing the triumphal rites. It was held in a vine arbour (fig. 16a), identified as *qersu* already by Deller (1987).²⁷

The reliefs of room S upper storey (S¹) are dedicated to a single event as is the décor of the other rooms of Sennacherib's and Ashurbanipal's palaces. Barnett (ibid.: 54) identifies the relief of fig. 14a (Barnett 1976: pls. 60–61) with the surrender of Ummanaldash, and Ashurbanipal's 'Garden Scene' as a representation of this Elamite king's 'final humiliation' (fig. 16b).²⁸ Following his identification we must assume that the triumphal *akītu* depicted here on the walls of the room S¹ reflects

27. Deller (1987: 230–1) identifies the *qersu* as the vine arbour of Ashurbanipal, but I do not see a contradiction here. In my view Ashurbanipal's arbour can be a certain type of the same baldachin structure, especially since the banquet held there is a victory feast, which I believe to be the climax of a more sophisticated pictorial narrative of the triumphal rites.

28. The similarity of the group of supplicants on figs. 14a and 16b should be stressed as an argument in favour of the identification of the 'Garden Scene' with the triumph of 645 and not with the victory over Teumman. Whereas the 'Garden Scene' depicts a person in an Elamite royal attire (fig. 16b), most probably Ummanaldash, there is no evidence that any living Elamite king participated in the triumph of 653.



15. Ashurbanipal's ritual lion hunt. North palace of Ashurbanipal. Room S¹. Slabs D–E. Copyright of the Trustees of the British Museum.

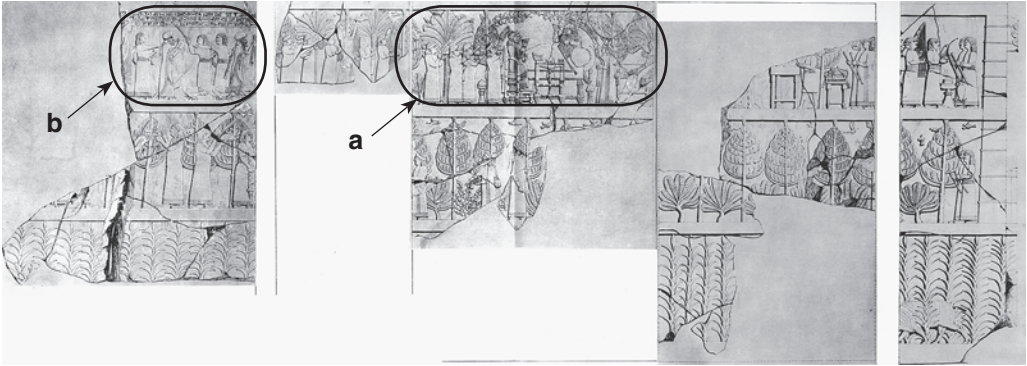


Fig. 16. Ashurbanipal's banquet in a garden. North palace of Ashurbanipal. Room S¹. Slabs A–E. Copyright of the Trustees of the British Museum.

the celebration reported by Prism A X 17–31, which describes the Elamite kings, and among them Ummanaldash pulling an Assyrian royal vehicle (Borger 1996: 71):

Ashurbanipal, Prism A X 17–31

^mTam-ma-ri-tú/tu ^mPa-'e-e ^mUm-man-al-daš ša arka(EGIR) a-ḥa-meš e-pu-šu' be-lut māt(KUR) Elam(ELAM.MA^{KI}) ša ina e-mu-qi Aššur(AN.ŠÁR) u Ištar(^d15) bēlīja(EN^{MES}-ja) ú-šak-ni-šá ina nīrija(GIŠSUDUN-ja) ^mÚ-a-a-te-e' šar(MAN) māt(KUR) A-ri-bi ša ina qí-bit Aššur(AN.ŠÁR) u Ištar(^d15) dabdāšu(BAD₅, BAD₅-šú) áš-ku-nu [(ultu? mā]ssu(KU)R-šú) al-qa-áš-šu/ú ana māt(KUR) Aššur(AN.ŠÁR)^{KI} ul-tu ana na-saḥ dar{âte(^{UDU}SISKUR{^{MES}}) e}-lu-u ina Ê-maš-maš šu-bat bēl{ūtišu}n(EN-ti-šú)-un ma-ḥar Millissu(^eNIN.LÍL) um(AMA) ilānī(DINGIR^{MES}) {rabūte(GAL^{MES})} ḥi-ir-tu/tú na-ram-ti {Aššur(AN.ŠÁR)} e-pu-šu/šú paršū(GARZA^{MES}) bīt(É) a{ki-it/ti} nūr(GIŠSUDUN) GIŠša šá/šad-da'-di ú-šá-aš-bit-su-nu-ti adi bāb(KA) ekurri(É.KUR) iš-du-du ina šaplija(KI.TA-ja) al-bi-in ap-pi at-ta-'i-id ilūssun(DINGIR-us{-su}-un)

Tammaritu, Pa'e (and) Ummanaldash, who ruled Elam one after the other, with the strength of Ashur and Ishtar, my lords, I subdued to my yoke. Uate', king of the land of the Arabs, whom I defeated on order of Ashur and Ishtar, I took him (from his land) to the land of Ashur. Afterwards I ascended Emashmash, seat of their (gods' – *N.M.*) lordship, in order to sacrifice offerings, (and) I performed rites of the *akītu*-house in front of Mullissu, mother of the great gods, beloved spouse of Ashur. I caused them (the defeated kings – *N.M.*) to take the yoke of my rickshaw, up to the gates of the temple they pulled (it) below me. I performed supplication, I attended their (my gods' – *N.M.*) divinity.

Thus the head hanging from the tree in Ashurbanipal's 'Garden Scene' is not Teumman's, who by the time of these events was already dead for ten years, but belongs to another hated enemy of Ashurbanipal – Nabu-bel-shumati, whose body Ummanaldash, his former ally and host sent to Assyria in a salt box.²⁹

***South-West Palace at Nineveh,
Room XXXIII (figs. 17–18)
and North Palace, Room I (figs. 19–21)***³⁰

Of the décor of room XXXIII of South-West palace at Nineveh, otherwise known as Teumman's room, only six slabs are preserved, three at each side of entrance leading into it from the inner apartments. The first three depict the Til-Tuba battle, including Teumman's flight, killing, beheading of his body and delivery of his head from the battlefield. The remaining three slabs on the other side of the door represent two triumphs held after this victory: the first at Madaktu and Susa,³¹ 'in the hostile land',³² and the second in Assyria.

The king of Assyria is not present at the first triumph, to which three or³³ four lower registers of the slabs 4–6 are dedicated (fig. 17a). A puppet king Ummanigash, whom he installed on the Elamite throne, replaces the Assyrian sovereign in this function (fig. 17a-1).³⁴ He is introduced by an Assyrian dressed as soldier. In the second register appear male and female musicians with harps (fig. 17a-2).

The representation of the triumph in Assyria is depicted on the four upper registers of slabs 4–5 and the three of slab 6 (fig. 17b). Ashurbanipal is present in person mounted on his chariot, which occupies two registers (fig. 17b-1). He is approached by his courtiers and soldiers, all with folded hands. Dunanu carrying the head of Teumman and Samgunu carrying the head of Ishtarnandi are driven toward the king (figs. 17b–18) as described in Prism B VI 49–56 and Prism C VII 46–56 (quoted above, and Borger 1996: 106). Behind them (slab 4) torments are shown (fig. 17c). These are Manukiahhe, 'second man' of Dunanu and Nabu-ušallu city-governor of

29. The identification of the severed head on Ashurbanipal's 'Garden Scene' as belonging to Nabu-bel-shumati suggests a solution for the question of its conservation: the whole body of Nabu-bel-shumati was sent to Assyria in a box of salt. See also Schmidt-Colinet 1997: 301ff.

30. For the scene by scene treatment of these reliefs see Kaelin 1999.

31. This follows from the epigraphs. The epigraph on slab 5, just above the representation of a new puppet king of Elam, introduced by an Assyrian official in a disguise of a soldier, declares that this event took place in the 'midst of Madakte and Susa' (*qé-[reb] māt(KUR) Ma-dak-te u* ^{URU}[Šu]-šá-an; Gerardi 1988: 32). It is parallel to the epigraph on tablets no. 17 II 11–14, A1 II 11–14 (Fuchs apud Borger 1998: 302). Epigraph on slab 6 reads: *māt(KUR) Ma-dak-te* 'land of Madakte'.

32. See n. 17.

33. Number of the registers differs on various slabs.

34. See n. 22.

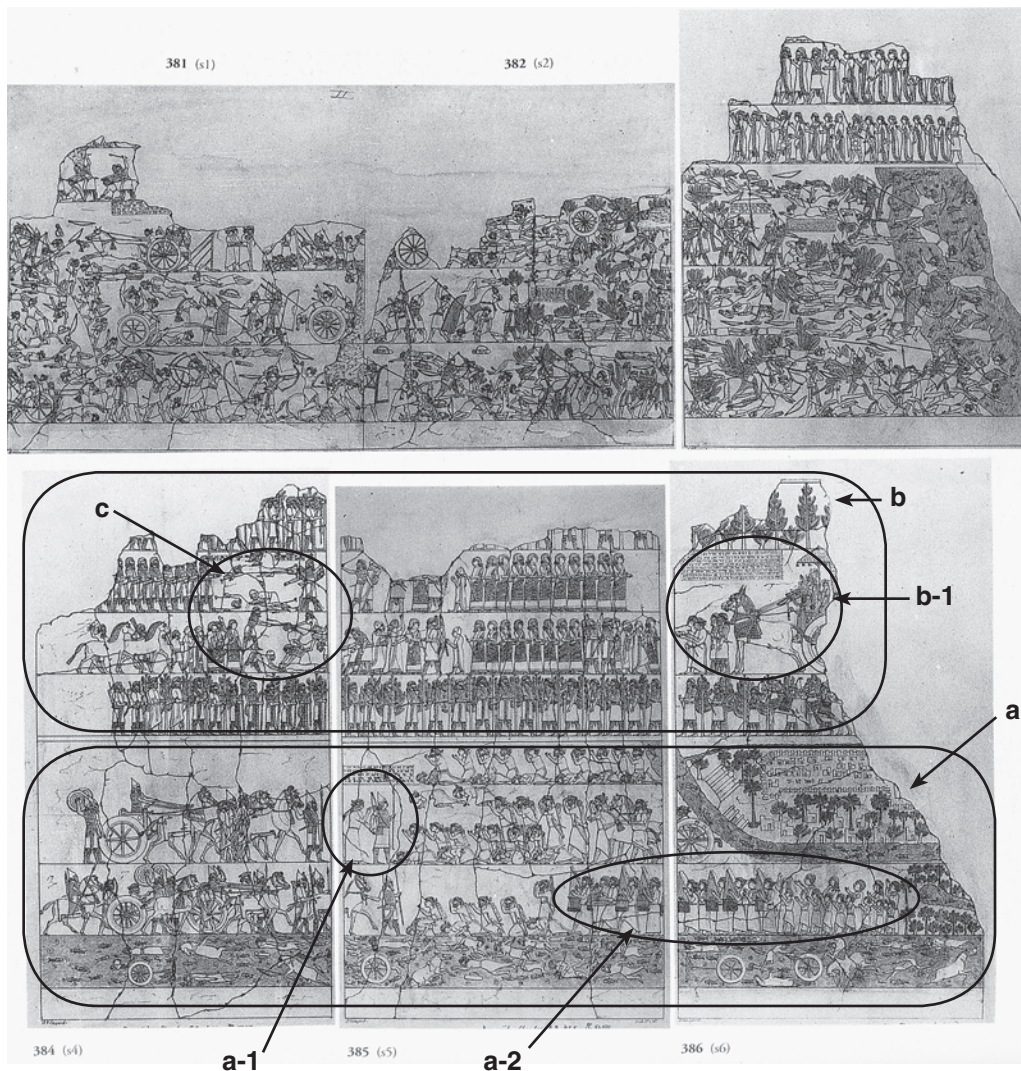


Fig. 17. Ashurbanipal's reliefs from room XXXIII, South-West palace. The battle at Til-Tuba and the triumphs at Madakte and Arbela. Copyright of the Trustees of the British Museum.

Gambulu which according to the epigraph above it and Prism B VI 83–89³⁵ were tor-

35. Epigraph on Slab 4: ^m(blank) ^m(blank) *eli*(UGU) *Aššur*(AN.ŠÁR' *ilu*(DINGIR) *ba-ni-ja iq-bu-ú šil-la-tú rabītu*(GAL-tu) *lišāssunu*(EME-šú-nu) *áš-lu-up áš-ḥu-ṭa mašak*(KUŠ)-šú-un – 'Mr. X (and) Mr. Y that uttered blasphemy against Ashur, the god – my creator; I tore their tongues, I stripped off their skins'.

Prism B VI 83–89, Borger 1996: 108: ^m*Man-nu-ki-aḥḥī*(PAP^{MEŠ}) *šanū*(^{LU}MIN-u) *ša* ^m*Du-na-ni/nu* ^u *Nabū*(^{md}MUATI/AG)-ú-šal-li ^{LU}*šá muḥḥi*(UGU) *āli*(URU) *māt Gam-bu-li/lu* *ša eli*(UGU) *ilāni*(DINGIR^{MEŠ})-ja *iq-bu-u šil-la-tu/tú rabītu*(GAL-tu) *qé-reb* ^{URU}*Arba*(LÍMMU)-*ili*(DINGIR) *lišāssun*(EME-šú-un) *áš-lu-up áš-ḥu-ṭa mašak*(KUŠ)-šú-un – 'inside Arbela I tore the tongues of Mannu-ki-ahhi, vice of Dunanu, and Nabu-ušallu, city ruler of Gambulu, who had uttered blasphemy against my gods, I stripped off their skins'.



Fig. 18. Dunanu and Samgunu of Gambulu with the heads of Teumman and Ishtarnandi hanging from their necks in the triumphal procession. South-West palace, room XXXIII. Copyright of the Trustees of the British Museum.

tured and flayed in Arbela during the Elamite triumph of 653. The epigraph above the king's head³⁶ reports of Urartian ambassadors put against the Elamite officials with the 'tablets of insolence' in their hands. These are depicted below the epigraph (fig. 17) observing the execution. Thus the representation either united Nineveh and

It is significant that there are blank spaces left on the epigraph in the place where the names of tortured men should be incised. That might suggest that there existed a possibility of the other interpretation of this representation.

36. Slab 6, Gerardi 1988: 32–3.

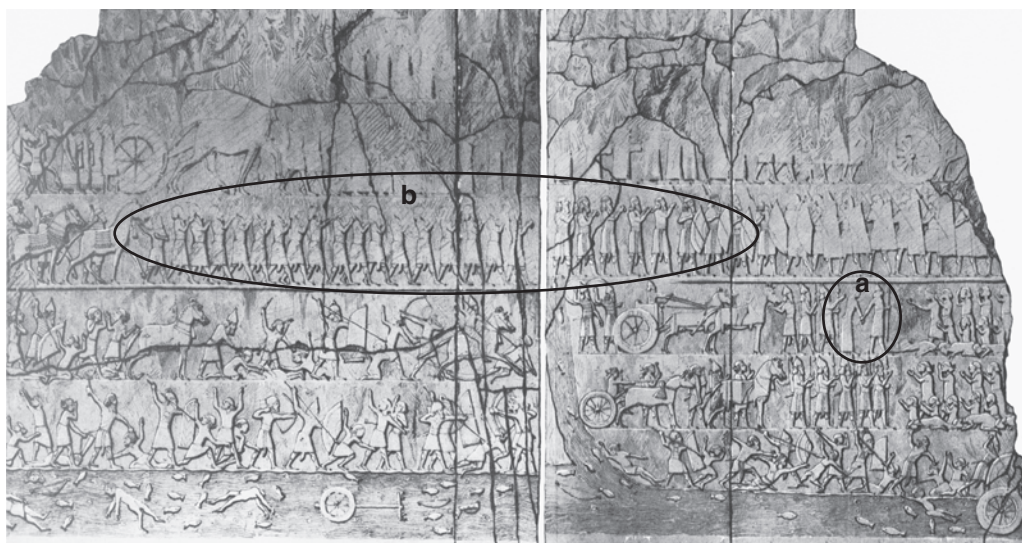


Fig. 19. Room I, North palace of Ashurbanipal at Nineveh. A version of representation of the Til-Tuba combat on the river Ulai and the following triumph. Copyright of the Trustees of the British Museum.

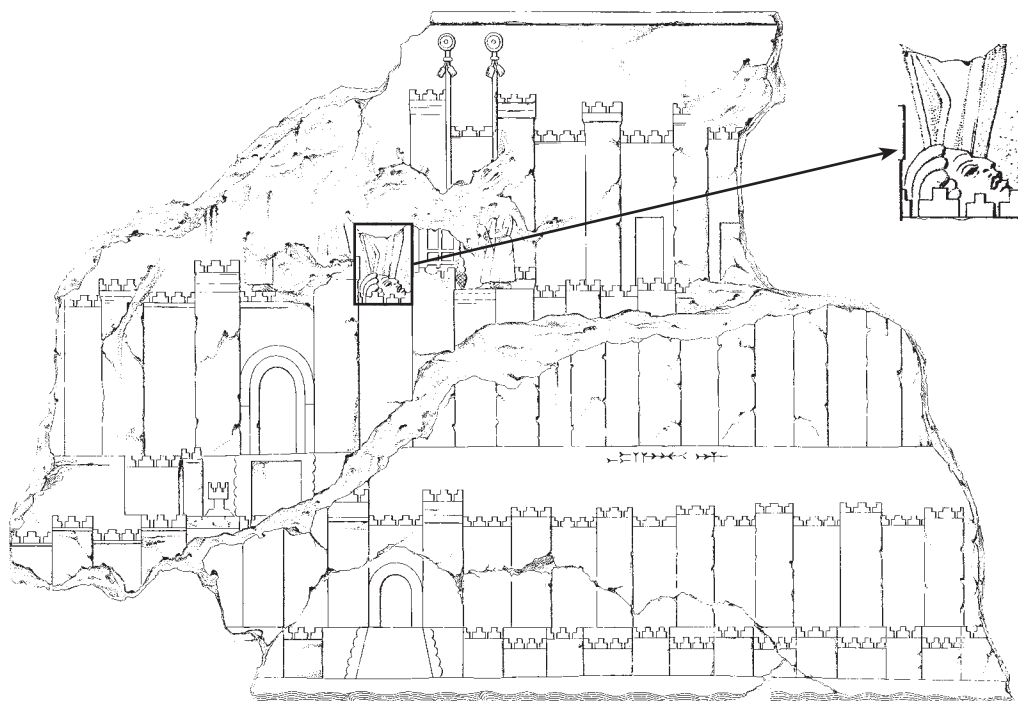


Fig. 20. Ashurbanipal's libation over Teumman's head with a bow mounted upon it at the gates of Arbela in course of the *akītu*-festival. North palace, room I, slab 9. Drawing by Victor Place.

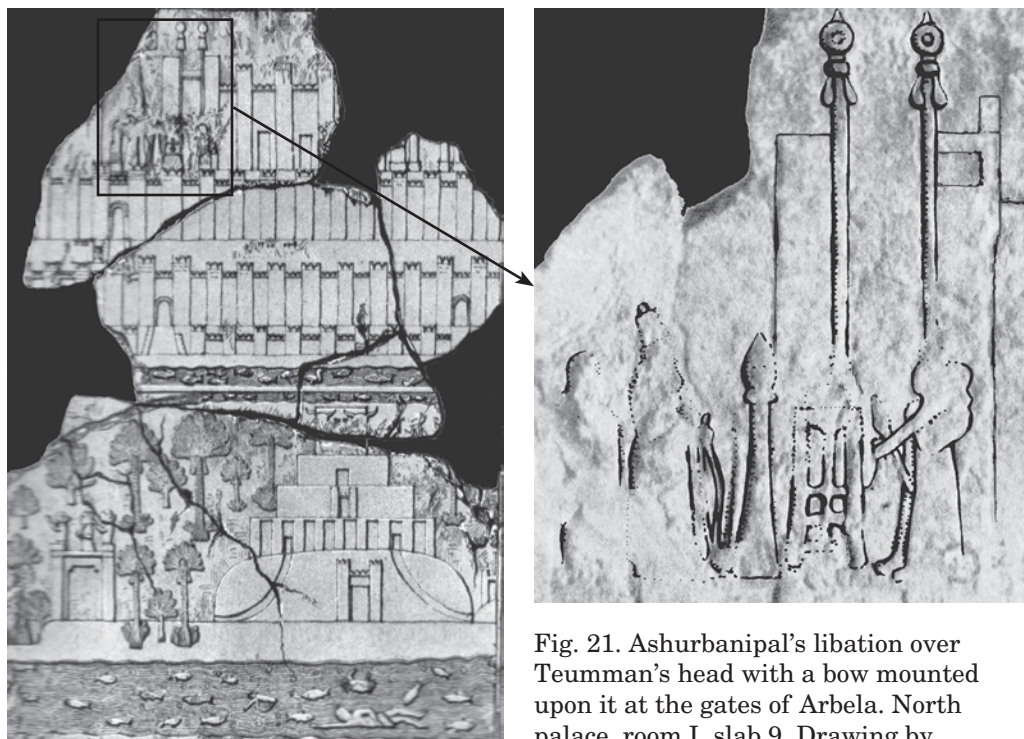


Fig. 21. Ashurbanipal's libation over Teumman's head with a bow mounted upon it at the gates of Arbela. North palace, room I, slab 9. Drawing by Boucher. Copyright of the Trustees of the British Museum. Detail drawing (right) by the author.

Arbela parts of the triumph (Tadmor 2004: 270), or we must admit that the prisoners with the cut-off heads on their necks were drugged also into Arbela.³⁷

Barnett (1976: 42a) suggests that the battle represented on slabs 5–7 of room I is another version of the Til-Tuba combat (fig. 19). The other relief of this room depicts the libation over Teumman's head (figs. 20–21). The second and the third registers (from the bottom) of the slabs 6–7 definitely depict the Madakte triumph: the characteristic detail of it – the Assyrian 'soldier' introducing the puppet king Ummanigash before the prostrated Elamites is seen in the third register (fig. 19a).³⁸ The Nineveh and/or Arbela triumph probably was represented in room I in the upper registers separated from the lower by a thick line similar to room XXXIII where it is cut above the double line. In room I these registers are badly damaged, but in the lower of them (forth from below) is a row of soldiers clapping their hands (fig. 19b), which indicates a triumphal procession. It is reasonable to assume that not only the victory at Til-Tuba on the Ulai river, but the entire triumphal *akītu*-cycle,

37. For further details see Kaelin 1999: 52–60; discussion also at Reade 1979: 96–101.

38. In the register below it appears a remarkable detail: the second of two carriages depicted there is harnessed with an onager or a small horse and differs sufficiently from the horse harnessed to the first one due to its entire shape, long ears and much smaller size. The carriage and the horse decorations are Elamite and seem to be those of Teumman. His head is delivered in the same carriage (compare Room XXXIII, slab 1). The same horse and carriage are represented in Room XXXIII slabs 5–6, second register driven towards the puppet king and Assyrian official.

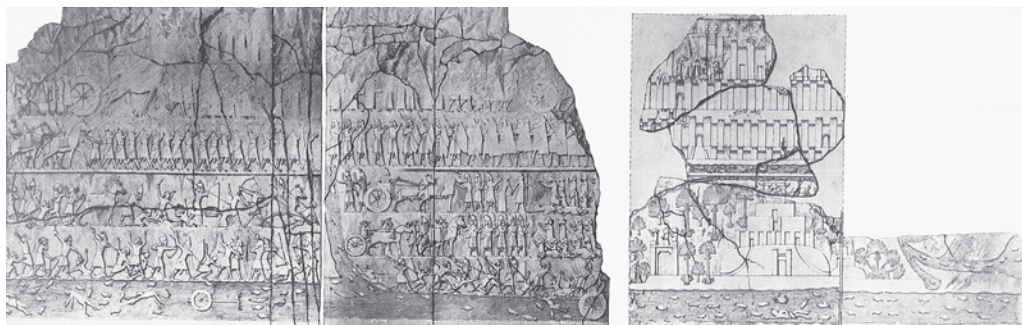


Fig. 22. The preserved relief sequence from room I of the North palace of Ashurbanipal. Copyright of the Trustees of the British Museum.

reconstructed by Tadmor (ibid.) and Weissert (1997: 347–53), was the program of rooms XXXIII (figs. 14–16) and I (figs. 19–22): the triumphal entrance to Nineveh(?) with the heads of Teumman and Ishtarandi (figs. 17–18); the triumphal entrance to Arbela (the *akītu* of Ishtar of Arbela at Milqiya) with the libation over Teumman's head (figs. 21–22), and the torment and flaying of Gambulean officials, probably united in representation of room XXXIII with the Nineveh part of the triumph (fig. 18).

Conclusions

Visual sources representing triumphs – *erāb āli* – might include the following elements: representation of the battle; procession of the booty and prisoners, accepted by the king; ritual hunt; triumphal entrance to a city or a camp; and a royal banquet. They are all present already on the White Obelisk and interconnected by the *Leitmotiv* of the triumphal celebrations. In spite of the lack of the written sources, I believe that the triumphal celebration accompanied by music, hand clapping and performance, and including a ritual hunt and a ceremony with severed heads existed already in the time of Ashurnasirpal II, as can be reconstructed from the visual representation of this ritual. Instrumental music and apparently singing usually accompanies the procession itself or various elements of depiction of the triumph starting from the 9th c. BCE both in miniature (figs. 7, fig. 8) and monumental art (figs. 1, 11, 12).

In the throne room of Ashurnasirpal II at least three triumphal rituals were represented.³⁹ Reliefs of Ashurbanipal display in great detail the main elements of the triumph for each separate campaign as a matter of programmatic decoration of a single architectural space – a separate room of a palace. Full-scale celebrations of victories, which included the entire spectrum of triumphal rites, obviously were held on the most important occasions. It seems that this occasions were the New Year feasts.

39. None of the throne rooms of the other Assyrian kings has a relief sequence, which is preserved sufficiently enough to understand its subject matter. Nevertheless, the throne room of Sennacherib (Barnett et al. 1996: pls.30–48) displays Assyrians in variety of geographical settings.

Bibliography

- Annus, A.
2002 *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*. SAAS XIV. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Barnett, R. D.
1976 *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh, 668–627 BCE*. London: The Trustees of the British Museum.
- Barnett R. D. & Falkner M.
1962 *The Sculptures of Aššur-našir-apli II (883–859 BCE), Tiglat-pileser III (745–727 BCE), Esarhaddon (681–669 BCE) from the Central and South-West Palaces at Nimrud*. London: The Trustees of the British Museum.
- Barnett, R. D., Bleibtreu E., & Turner G.
1998 *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*. London: British Museum Press.
- Bonatz, D.
2004 Ashurbanipal's Headhunt: An Anthropological Perspective. *Papers of the XLIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, London 7–11, July 2003, Part I. Iraq* 66: 93–102.
- Borger, R.
1956 *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*. AfO Beiheft 9. Graz: Im Selbstverlage des Herausgebers.
- Borger, R., with Fuchs, A.
1996 *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C=K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Deller, K.
1987 Assurbanipal in der Gartenlaube. *BaM* 18: 228–9.
1992 Neuassyrische Rituale für den Einsatz der Götterstreitwagen. *BaM* 23: 341–6.
- Eichmann, R.
1988 Zur Konstruktion und Spielhaltung der altorientalischen Spiesslauten von den Anfängen bis in die Seleukidisch-Parthische Zeit. *BaM* 19: 583–625
- Frahm, E.
2001 Marduk-šakin-šumi. Pp. 723–25 in *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, ed. H. D. Baker. vol. 2, part II: L–N. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
2009 *Historische und historisch-literarische Texte*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 121; Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in Assur: E, Inschriften. IX, Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts 3. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hurowitz, V.
2009 A Monument to Imperial Control – Literary Observations on the Thompson Prism of Esarhaddon (Nineveh A). Pp. 121–165, in *Homeland and Exile: Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, ed. G. Galil, M. J. Geller, & A. Millard. Supplements to Vetus Testamentum, 130. Brill: Leiden.
- Kaelin, O.
1999 *Ein assyrisches Bildexperiment nach ägyptischem Vorbild. Zu Planung und Ausführung der "Schlacht am Ulai"*. AOAT 266. Münster: Ugarit-Verlag.
- Leichty, E., with G. Frame et al.
2011 *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)*. Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Livingstone, A.
1989 *Court Poetry and Literary Miscellanea*. SAA 3. Helsinki: University of Helsinki.

May, N. N.

2007 *Sacral Functions of the King as Represented in Neo-Assyrian Art (Ninth–Seventh cc. BCE)*. Ph. D. dissertation. Ben-Gurion University of the Negev.

2010a The *Qersu* in Neo-Assyrian Cultic Setting: Its Origin, Depiction and Evolution. Pp. 441–89 in *53rd Rencontre Assyriologique Internationale, International Congress of Assyriology and Ancient Near Eastern Archaeology, Babel und Bibel 4/5* (2010). Lake, IN: Eisenbrauns.

2010b Decapitation of Statues and Mutilation of the Image's Facial Features. Pp. 105–18 in *A Woman of Valor: Jerusalem Studies in the Ancient Near East in Honor of Joan Goodnick Westenholz*, ed. W. Horowitz, U. Gabbay, and F. Vukosavović. Biblioteca del Proximó Oriente Antiguo 8. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Menzel, B.

1981 *Assyrische Tempel*. Studia Pohl Series Maior 10/1–2. Rome: Biblical Institute press.

Meuszyński, J.

1981 *Die Rekonstruktion der Reliefdarstellungen und ihrer Anordnung im Nordwestpalast von Kalḫu (Nimrūd): Räume: B, C, D, E, F, G, H, L, N, P*. BaF 2. Mainz: Philipp von Zabern.

Parpola, S.

1983 *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Ashurbanipal*. Part II: *Commentary and Appendices*. AOAT 5/2. Kevelaer: Butzon und Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Pittman, H.

1996 The White Obelisk and the Problem of Historical Narrative in the Art of Assyria. *Art Bulletin* 78 num. 2: 334–55.

1997 Unwinding the White Obelisk. Pp. 347–54 in *Assyrien im Wandel der Zeiten. XXXIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, Heidelberg 6.–10. Juli 1992*. HSAO 6. ed. H. Waetzoldt & H. Hauptmann. Heidelberg: Heidelberg Orientverlag.

Place, V.

1867 *Ninive et l'Assyrie*. Paris: Imprimerie impériale.

Pongratz-Leisten, B.

1994 Ina šulmi irub. *Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akitu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* BaF 16. Mainz: Philipp von Zabern.

1997 The Interplay of Military Strategy and Cultic Practice in Assyrian Politics. Pp. 245–52 in *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7–11, 1995*, ed. S. Parpola & R. M. Whiting. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Reade, J. E.

1979 Narrative Composition in Assyrian Sculpture. *BaM* 10: 52–110.

Russell, J. M.

1991 *Sennacherib's Palace without Rival at Nineveh*. Chicago: University of Chicago Press.

1998 The Program of the Palace of Assurnasirpal II at Nimrud: Issues in the Research and Presentation of Assyrian Art. *AJA* 102: 655–715.

Schmidt-Colinet, C.

1997 Ashurbanipal Banqueting with His Queen? Wer thront mit Assurbanipal in der Weinlaube? *Mesopotamia* 32: 289–308.

Tadmor, H.

2004 An Assyrian Victory Chant and Related Matters. Pp. 269–76 in *From the Upper Sea to the Lower Sea. Studies on the History of Assyria in Honour of A. K. Grayson*, ed. G. Frame with L. S. Wilding. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Weidner, E. F.

1932–33 Die Kämpfe mit Teumman von Elam und Dunanu von Gambulu. *AfO* 8: 176–90.

Winter, I. J.

- 1981 Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs. *Studies in Visual Communication* 7: 2–38.
- 1983 The Program of the Throneroom of Assurnasirpal II. Pp. 15–31 in *Essays on Near Eastern Art and Archaeology in Honor of Charles Kyrle Wilkinson*, ed. P. O. Harper & H. Pittman. New York: The Metropolitan Museum of Art.

*Local Power in the
Middle Assyrian Period:
The “Kings of the Land of Māri” in the
Middle Habur Region*

Daisuke Shibata

TSUKUBA, JAPAN

I. Local rulers in the Middle Assyrian period

As far as our available sources reveal, the Assyrian state as a territorial state was built in the Middle Assyrian period. The city of Aššur, which had merely been a local city-state, expanded its power and subdued new territories. These were divided into provinces called *pāḫutu*. Governance of each province was entrusted to a governor (*bēl pāḫiti*) appointed by the central government in the city of Aššur.¹ Although the majority of the Assyrian regional territories in the late 2nd millennium were certainly governed through this province system, there were also a few local rulers, who apparently paid allegiance to the Assyrian state, but whose polities were not integrated into the province system.² It has been suspected that such local rulers had a status different from the Assyrian governors, and that their territories were somehow governed differently from provinces. However, analysis of this issue has long been prevented by lack of appropriate sources.

A breakthrough came with the discovery of building inscriptions of a ruler called Aššur-ketta/(kettī)-lēšir dating to the period at the turn from the 12th to the 11th centuries.³ W. G. Lambert first published one fragment of an inscription of

Author's note: I would like to thank Dr Bassam Jammous (Director General, DGAM) and Dr Michel al-Maqdissi (Director of Excavations, DGAM), who granted me permission to work on the Tell Taban tablets, and H. Numoto, who entrusted me with their publication. I am also very grateful to E. Cancik-Kirschbaum, H. Freydank, S. Jakob, J. Llop, S. M. Maul, J. N. Postgate, A. Tenu, M. Worthington and S. Yamada for their valuable suggestions. This study was financially supported by a Grant-in-Aid for Scientific Research from the Ministry of Education, Sciences, Sports and Culture (Japan). This manuscript was originally submitted in February 2009. Since that date further studies related to the topic of this paper have been published. I have endeavored to include updated studies where applicable

1. Cf. Jakob 2003, esp. pp. 14–19 and 111–47; Postgate 1985; Postgate 1992; Postgate 1995; Radner 2006.

2. See Postgate 1985: 99 f.

3. Aššur-ketta-lēšir is of course grammatically unexpected, for the verb *ešāru* (Bab. *ešēru*) in the G-stem is intransitive and cannot have an object in the accusative. We would expect a noun in the nominative in the second element of this name-type, e.g. Aššur-šumu-lēšir “O Aššur, may (his) name prosper!” (PNA 1/ I, p. 225). As mentioned below, we know at least two local rulers by this name. As for the first local ruler, who ruled the city in the 13th century, since his name is consistently written syllabically ^{m.d}A-

this ruler, which apparently came from a ruin of the hitherto non-localized town, Adališhu, purchased from an antiquity market.⁴ A couple of years later, German excavations at Tell Bderi, which is located on the Habur river, south of the modern city of Hassake, found a number of similar building inscriptions of the same ruler. These inscriptions have been published by S. M. Maul.⁵ As revealed by the inscriptions, the ruler who commissioned the inscriptions governed a city called Ṭābetu (modern Tell Taban) and referred to himself as the “king of the land of Māri” (*šar māt Māri*), while he regarded the Assyrian king Tiglath-pileser I as his overlord. Thus this Aššur-ketta-lēšir was a local ruler who governed a territory within the Assyrian sphere of influence and acknowledged the authority of the Assyrian king.

In this short paper I will investigate the status of the local rulers of Ṭābetu, “kings of the land of Māri”. I will mainly use Middle Assyrian texts recently recovered from the excavations at Tell Taban, and hope to make a contribution to the understanding of the “organization of power” in Middle Assyrian regional government.

II. Middle Assyrian Texts from Tell Taban / Ṭābetu

Tell Taban, which is located on the eastern bank of the river of Habur, 19 km south of the modern city of Hassake, was first excavated in the 1990’s by the mission of Kokushikan University (general director: K. Ohnuma, field director: H. Numoto).⁶ One of the notable results of the excavations was the discovery of 70 fragments of Middle Assyrian building inscriptions which clearly belong to the same genre as those from Tell Bderi and were therefore entrusted by the excavators to S. M. Maul for publication.⁷ The texts from Tell Taban differ from those from Tell Bderi in that they also include 12th century texts, written by the ancestors of the aforementioned Aššur-ketta-lēšir.⁸

After an unavoidable interruption, excavations at Tell Taban re-commenced in 2005 under the direction of H. Numoto.⁹ This series of excavations not only recovered new fragments of building inscriptions, but also an archive documenting the palace administration of the local rulers.¹⁰ The exact number of tablets remains uncertain, since the cleaning of the tablets is still not finished. Bearing in mind that not all joins have been made, 108 tablets have so far been cleaned. According to the Assyrian eponyms, the tablets dated to the period between the mid 13th and early 12th centuries.¹¹ There are various sorts of administrative texts, such as receipts, memoranda, lists, as well as letters. The archive also includes some legal texts of

šur-ke-ta-le-šir in the Middle Assyrian archival texts from Tell Taban, I normalize his name as Aššur-ketta-lēšir. As for the second local ruler by the same name, who ruled the city during the reign of Tiglath-pileser I and left lots of commemorative inscriptions, we have a variant syllabic spelling ^{m.d}A-šur-ke-ti-SI. ŠÁ, i.e. Aššur-kettī-lēšir, which may be understood as “O Aššur may my justice prosper!” grammatically “correctly”, besides Aššur-ketta-lēšir (see Maul 2005: 34 and 98). However, as it is apparent that the name of this second local ruler was modelled after the former one, Aššur-ketta-lēšir I, I would normalize his name as Aššur-ketta-lēšir II.

4. Lambert 1991. The inscription is re-edited in Maul 1992: 35–41.

5. Maul 1992.

6. Cf. Ohnuma et al. 1999; Ohnuma et al. 2000; Ohnuma and Numoto 2001.

7. Maul 2005.

8. See below, table 1, for a provisional list of local rulers. See also Maul 2005: 17.

9. Cf. Numoto 2006.

10. Cf. Shibata 2007.

11. Cf. Shibata 2007: 65 f. Shibata forthcoming A

the local royal family.¹² These texts mention two local rulers: Aššur-ketta-lēšir I, who is clearly distinguished from the later local ruler with the same name, Aššur-ketta-lēšir II, and Adad-bēl-gabbe II, son of Aššur-ketta-lēšir I. Aššur-ketta-lēšir I is mentioned among the texts dated in the 13th century, and Adad-bēl-gabbe II is among those of the early 12th century.¹³

III. Geographical Location of Ṭābetu in the Territory of the Assyrian state

The territory ruled by the Assyrian state certainly changed from period to period as a result of varying circumstances. The exact localization of its border is especially problematic.¹⁴ In the west, it is apparent that the Assyrian state ruled as far as the Balih river or probably even the eastern bank of Euphrates – at least in the latter half of the 13th century.¹⁵ Though the situation of the 12th and 11th centuries is more difficult, newly published documents suggest that at least the regions of Habur remained under the Assyrian rule.¹⁶ Therefore it is safe to say that the city of Ṭābetu was located inside the Assyrian border.

IV. Titles of the Local Rulers

The cuneiform texts from Tell Taban reveal that the local rulers of Ṭābetu bore the title “king of the land of Māri” as well as its shorter version “king” (*šarru*) consistently also in the 13th and 12th centuries. No other title for the local rulers of Ṭābetu is so far attested among the texts from Tell Taban and its vicinity. As already suggested by S. M. Maul, all the rulers were a part of the same dynasty.¹⁷ The Middle Assyrian texts newly found at Tell Taban reveal that this dynasty probably ascends to the late 14th century, and stayed in power until the early or mid 11th century.¹⁸ This means, we are faced with a local dynasty of “kings of the land of Māri” which ruled the city of Ṭābetu for almost 200 years (see table 1, p. 492)! After finding the inscriptions of Aššur-ketta-lēšir II at Tell Bderi, we wondered if the ancestors of the local rulers might originally have been governors or provincial officials appointed by the Assyrian kings to govern the city of Ṭābetu who then, as the Assyrian state weakened in the 12th century, became independent and began to

12. Cf. Shibata 2007: 69–72.

13. See below table 1.

14. The problem is fully examined by A. Tenu 2009 on the basis of both archaeological and textual evidence.

15. See most recently Tenu 2006 and Tenu 2009: 195–213. See also Cancik-Kirschbaum 2000.

16. This is suggested especially by lists of regular offerings to the temple of Aššur delivered from the provinces, e.g. *MARV* II 21; *MARV* V 1, *ibid.* 2; *ibid.* 3; *ibid.* 4; *ibid.* 5; *ibid.* 10; *ibid.* 14; *ibid.* 31; *ibid.* 58; *ibid.* 64; *ibid.* 67; *MARV* VI 1; *ibid.* 2; *ibid.* 3; *ibid.* 5; *ibid.* 9; *ibid.* 16; *ibid.* 32; *ibid.* 46; *ibid.* 49; *ibid.* 50; *ibid.* 56; *ibid.* 62; *ibid.* 82; *MARV* VII 6; *ibid.* 8; *ibid.* 27; *ibid.* 30; *ibid.* 44; *ibid.* 55; *ibid.* 63; *ibid.* 93. On the lists see Freydank 1997, Llop 2007: 679–82 and Postgate 1985: 96–9. On the extent of Assyrian territory in the mid 12th century see also Kühne 1995; Llop and George 2001–2002: 12–6.

17. Maul 1992: 47–54; Maul 2005: 10–7.

18. CP. Shipbata forthcoming A, Shibata forthcoming B. The latest generation of local rulers hitherto known is that of Enlil-šar-ilāni, a son of Aššur-ketta-lēšir II, who is attested by his inscriptions on bricks, Tab T06–44+46(+)/Tab T07–37 // Tab T06–45 (see Shibata and Yamada forthcoming). Though the exact dating of his reign remains unclear, we can suspect it fell around the end of Tiglath-pileser I's reign and the beginning of Aššur-bēl-kala's.

Table 1: Provisional list of the local rulers of Ṭābetu¹

<i>Royal names</i>	<i>Supposed date of reigns</i>
<i>Akit-Teššup</i>	The late 14th–the early 13th cent.(?)
<i>Zumiya</i>	The early 13th cent.(?)
<i>Adad-bēl-gabbe I</i>	The early and/or mid 13th cent.(?)
<i>Aššur-ketta-lēšir I</i>	The mid–late 13th cent.
<i>Adad-bēl-gabbe II</i>	The early 12th cent.
<i>Riś-Nergal</i>	The mid 12th cent.(?)
<i>Mannu-lū-yā’u</i>	The mid 12th cent.
(Name not yet identified)	The mid 12th cent.
<i>Etel-pi-Adad</i>	The mid 12th cent.
<i>Adad-bēl-apli</i>	The mid–late 12th cent.
<i>Adad-bēl-gabbe III</i>	The late 12th cent.
<i>Aššur-ketta-lēšir II</i>	The late 12th–the early 11th cent.
<i>Enlil-šar-ilāni</i>	The early or 11th cent.
<i>Adad-apla-iddina</i>	Unclear
1. Cf. Shibata forthcoming A.	

use the title “king” in their own territory.¹⁹ But the newly found archive from Tell Taban suggests the local rulers of Ṭābetu did not do this. Considering that Assyrian rule in the Habur region was still at an early stage in the mid 13th century, it is highly probable that the local rulers of Ṭābetu used the title “king of the land of Māri” already at the very beginning of Assyrian rule in this region.²⁰

The question that arises is how far the status of the local rulers was recognized outside of their city, in particular, by the central governance of the Assyrian state. Among the published Middle Assyrian documents from outside the local rulers’ territory, we know a handful of documents that mention the local rulers of Ṭābetu.²¹ It is noteworthy that none of them refers to a local ruler of Ṭābetu as “king of the land of Māri”, or as a governor, or as any other sort of official. Instead there are two instances when the local rulers are referred to as, “Ṭābeteān” (*Ṭāb(e)tāyu*), a gentilic form of their territory, the city of Ṭābetu.²² A fragment of a Middle Assyrian document which probably lists the gifts delivered to an Assyrian king (BM 122635+) not only mentions gifts from the provincial governors but also those from local rulers, including a local ruler of Ṭābetu, Adad-apla-iddina.²³ As observed by J. N. Postgate, these local rulers are regularly referred to by a gentilic formed from the name of their territory, such as “Katmuḥean” (*Katmuḥāyu*), “Ruqaḥaeān” (*Ruqaḥāyu*) and

19. Kühne 1995: 72–76, esp. 74 f.

20. Cf. Shibata forthcoming A.

21. *KAJ* 195. Donbaz 1976: pl. 5, A. 1736 and pl. 8, A.1746. Millard 1970, pl. 33f., BM 122635+. Rölliḡ 1997, DeZ 3281. On the identification of the local ruler, Aššur-ketta-lēšir I, mentioned in the latter document see Shibata 2007: 66 f. This evidence, except for DeZ 3281, was already collected and examined by Maul 1992: 47 f.

22. *KAJ* 195. Millard 1970: pl. 33f., BM 122635+.

23. Millard 1970: pl. 33f., BM 122635+. On this text see Postgate 1985: 99 f.

“Tābetean” (*Tābetāyu*).²⁴ The same gentilic form (*Tābdāyu*) is also attested for another local ruler of Tābetu named Mannu-lū-yā’u in a document *KAJ* 195, which records his audience gift to Ninurta-tukul-Aššur.²⁵ Such gentilic forms are otherwise attested for client kings, who acknowledged the authority of Assyria in the 1st millennium.²⁶ It seems safe to conclude that a gentilic form of a territory is a typical designation for local rulers, distinguishing them from governors, and that the local rulers of Tābetu, at least Adad-apla-iddina and Mannu-lū-yā’u, were counted among the local rulers by the Assyrian state.

Furthermore, it is noteworthy that another document treating the same audience gift of the aforementioned Mannu-lū-yā’u (A. 1736) refers to this local ruler of Tābetu as “Tābetean king” (*šarru Tābatāyu*), i.e. king of Tābetu.

(1)10 UDU.NÍTA.MEŠ¹ 2 UDU¹.SILA⁴.MEŠ² (2)ša LUGAL¹ kurTa¹-ba-ta-ia-’e¹
(3)na¹-mur-tu (4)ša^{m.d}MAŠ-gišTUKUL-Aš-šur²⁷

“10 sheep and 2 lambs of the king of Tābetu, audience gift for Ninurta-tukul-Aššur”.

The same form of the royal title is attested sporadically in Middle Assyrian texts. For instance, a king of Carchemish mentioned in two Middle Assyrian letters from Dūr-Katlimmu is referred to as *šarru Kargamisāyu*.²⁸ The above-quoted document from Aššur (A.1736) indicates that the local rulers, at least Mannu-lū-yā’u, were recognized as a king also by the central government.

The special position of the local rulers of Tābetu is also observed in a document from Dūr-Katlimmu published by W. Röllig (DeZ 3281).²⁹ The text dates to the late 13th century and bears a record of grain given to the western territories of Assyria.³⁰ While most of the territories are mentioned by city name, some territories in special position are listed by the name of the person responsible for each territory, for example, Ētir-Marduk of Dūr-Katlimmu and Sîn-mudammiq of Aššukanni.³¹ Among these we find Aššur-ketta-lēšir I of Tābetu.³² This text suggests Tābetu was recognised to have a special position already in the 13th century.

24. See Postgate 1985: 99. The land of Katmuḫu is situated in the region of the modern city of Cizre including the eastern part of Tūr-Abdīn (see Postgate 1976–1980: 487). For the attestations see Nashef 1982: 165f. and Deller and Postgate 1985: 72. Though the land of Katmuḫu (or possibly a part of it) was counted among the Assyrian provinces (cf. Jakob 2003: 114; Llop 2003: 405; Postgate 1976–1980: 487 f.), as observed by Postgate op. cit., p. 487, it seems to have oscillated between Assyrian rule and some sort of independence. According to Postgate (1985: 99 f.), Ruqaḫu is a tribe.

25. For Ninurta-tukul-Aššur cf. most recently Llop and George 2001–2002. Freydank 2011.

26. On the client kings see e.g. SAA II: 15–25, and Postgate 1992: 252–5.

27. Donbaz 1976: pl. 5, A.1736, obv. 1–4. On this text see Jakob 2003: 288, footnote 8; Maul 1992: 48 with footnote 183; Maul 2005: 12, footnote 39; Postgate 1985: 100. Though use of the determinative KUR for Tābetu is not otherwise attested, it is not unparalleled for the determinatives KUR and URU to be confused, see e.g. the spelling of kurKī-li-zi for the city of Kilizu, which is normally written with the determinative URU (e.g. MARV VII 22, l. 16 and 98, l. 1).

28. BATSH IV/ 1 no. 6, ll. 2’, 6’, 16’ and 38’; BATSH IV/ 1 no. 7, ll. 18’ and possibly also 1’; see also ibid., p. 119, note to l. 2’. Moreover, for instance, MARV IV 146, l. 11’ refers to a king of Purulumzu as LUGAL¹ kurPu-ru-lum-za-ia-’e¹. MARV I 1, i. 49’ refers to sons of a king of Buššu as DUMU.MEŠ LUGAL¹ kurBu-uš-ša-ia-e “sons of the king of Buššu” (cf. Freydank 1974: 60). On a king of Buššu see also MARV IV 102 ii 3.

29. Röllig 1997.

30. On the dating of this document see also Jakob 2001.

31. Cf. Jakob 2001; Röllig 1997: 283 f.

32. Röllig 1997: 283 f., l. 15. For the identification of this person cf. Shibata 2007: 66 f.

V. Allegiance to the Assyrian Kings

It is apparent that local rulers continued to offer allegiance to the Assyrian kings from the late 12th to the early 11th centuries. As stated above, the inscriptions of Aššur-ketta-lēšir II refer to Tiglath-pileser I as his overlord.³³ For the middle of the 12th century we also have the three aforementioned texts from Aššur documenting audience gifts from a local ruler, Mannu-lū-yā'u, to Ninurta-tukul-Aššur.³⁴

The newly found archive suggests this allegiance went back to the 13th century. Several texts document commodities, such as textiles or cattle, being transported to the cities of Aššur and Arba'il.³⁵ Furthermore, one document refers to the preparation of banquets for Shalmaneser I, who visited the Habur region in the course of his journey.³⁶ We know that journeys were very common for Assyrian kings at that time, and that entertaining the king and his company when they arrived or stopped for provisions was an obligation which befell the officials responsible for the governance of the province.³⁷ We can safely assume the local ruler of Tābetu at that time, Aššur-ketta-lēšir I, had to entertain Shalmaneser I, because he passed by Aššur-ketta-lēšir I's territory en route to the Habur region.

In this connection it is worth examining the following document from the archive.³⁸

Tab T05A-151

Obv. (space for seal impression)

01. 3 ANŠE 5 BÁN ŽÌ.DA.MEŠ

02. 2 BÁN ^{zi}si-im-du

03. 6 BÁN ^{zi}GAL.GAL.LA

04. *i+na* ^{giš}BÁN ša Ṛ.Á.GIŠ.GÀR¹

05. ša ŠU ^mTe-ḫu-up-še-ni

06. ^{m.d}A-šur-ke-ta-le-šir

07. *ma-ḫi-ir*

B. E. 08. *lu ša a-na* LUGAL

09. Ṛ^{lu} ša a-na ^{uru}Na-ḫur¹

Rev. 10. *lu ša a-na* ^{uru}Ku-li-iš-ḫi-na

11. *lu ša a-na* ^{uru}A-ma-sa-ki

12. *na-aš-šú-ni*

13. *lu ta-kúl-tu*₄ ša DUMU.MUNUS LUGAL

14. ša 14(_{over sign}) U₄(_{over sign}).MEŠ *a-na lib-bi-ma*

15. *ka-me-er*

16. ^{iti}*Pa-ag-ra-ia-ú*

17. U₄.11.KÁM *li-mu*

T. E. 18 ^{m.d}A-šur-na-din-MU.MEŠ

33. Maul 1992: 28, l. 19; 38, l. 15.

34. KAJ 195; Donbaz 1976: pl. 5, A 1736; *ibid.*: 8, A 1746.

35. E.g. Shibata 2007: 70, Tab T05A-182 (sheep) and *ibid.*: 71, Tab T05A-623 (textile).

36. Tab T05A-609. This document and its historical context will be examined in a forthcoming article by the present author.

37. See especially MARV III 1, BATSH IV/ 1 10 and Ismail and Postgate 2008 nos. 7, 8 and 9 (cf. also *ibid.* no. 19). Cf. furthermore Faist 2006, Jakob 2003: 123 f. and Postgate 2001.

38. The text will be republished with hand copy and photograph in the final report of the archive.

^(01–07) 3 homers 5 *sūtu* of flour, 2 *sūtu* of *simdu*-flour, 6 *sūtu* of *samīdu*-flour, according to the *sūtu* measure of the work assignment, in the charge of Teḥup-šenni, Aššur-ketta-lēšir (I) has received.

^(08–15) Whether (it is) that (delivered) to the king (of Assyria), or (it is) that (delivered) to the city of Naḥur, or (it is) that (delivered) to the city of Kulišḫina(š), or (it is) that delivered to the city of Amasakku, or (it is) a meal for the daughter of the king for fourteen days, it (*sc.* the flour) was added(?) to it (*sc.* previously received flour?).

^(16–18) Month of Pagra'u, 11th day, eponymate of Aššur-nādin-šumē.

Philological Notes

The tablet was wrapped in an envelope (Tab T05A-152+153+157) bearing an excerpt from the text on the tablet and impressions of the same seal as on the tablet. The excerpt is as follows: ⁽¹⁾[*t*]up-pí 3 ANŠE 5 BÂN 'ZÌ'.DA.MEŠ ⁽²⁾2 BÂN ^{zi}si-im-di' ^{(3)r}6 BÂN' ^{zi}GA[L.GAL] ⁽⁴⁾[i+na ^{giš}BÂN] 'ša Á.GIŠ'.[GÀR] ⁽⁵⁾[ša ŠU ^m]Te-ḥu'-up-še-ni ⁽⁶⁾[^{m.d}A-š]ur-'ke-ta-le'-šir ⁽⁷⁾[ma-ḫi]-ir.

The seal impression on the tablet and the envelope is attested on other documents of Aššur-ketta-lēšir I, which are mostly the same type of receipt (e.g. Tab T05A-085 with its envelope Tab T05A-086+; Tab T05A-530+). Therefore, it seems safe to assume that the impression was a seal of Aššur-ketta-lēšir I, or possibly the dynastic seal of the local rulers. Unfortunately the seal has no inscription.

4. *sūtu ša iškari* = ^{giš}BÂN ša (Á.)GIŠ.GÀR, which literally means “the *sūtu* measure of the work assignment”, is attested sporadically in Middle Assyrian texts. See BATSH IV/ 1 1, l. 5; MARV II 27, rev.? vi? 1' and 3' (cf. Deller 1987: 65); MARV IV 82, l. 19'; MARV VI 40, obv. 16 (I owe some of the attestations to J. Llop). As its literal meaning suggests, the measure very probably related somehow to a work assignment and played a role in its system, though the details are not entirely clear.

5. Teḥup-šenni is a Hurrian name. The name is attested in KAJ 124a, l. 9: 'Te'-ḥu'-up-še-ni. Cf. Saporetti 1970, pp. 479 f. On this type of Hurrian name cf. Wilhelm 1998–2001, p. 123, § 3.1.1.3.

8–15. Syntactically, *naššūni* is the verb of the subordinate clause governed by the subjunctive *ša* in line 11. It seems likely that the same verb was missed as ellipsis on the preceding *ša* clauses in lines 8–10. Probably the scribe thought that one verb in the last clause was enough for understanding, and that it was unnecessary to repeat it.

8. On the identification of this “king” see below.

9–11. It is certain that all three cities were located in the Upper Habur region and were under Assyrian rule at the time this document was written.

On the city of Naḥur see Nashef 1982: 201 and Deller and Postgate 1985: 73. The exact location is still debated. The city of Naḥur was already an Assyrian province under a governor during the reign of Shalmaneser I. See Jakob 2003: 115 and Postgate 1988: 12.

On the city of Kulišḫinaš see Nashef 1982: 171 and Deller and Postgate 1985: 72. Although it still remains uncertain whether the city was an Assyrian province during the reign of Shalmaneser I, it is certain that it had become one at least by the period after Tukultī-Ninurta I, as indicated by the lists of the regular offer-

ings for the temple of Aššur received from the provinces³⁹ as well as a document of audience gifts to Ninurta-tukul-Aššur (Donbaz 1976: pl. 1, A. 113, l. 2; cf. Llop and George 2001–2002: 13 with footnote 81). Furthermore, Middle Assyrian administrative documents from the reign of Shalmaneser I and perhaps written in the city of Kulišhinaš suggest the presence of an Assyrian administration in the city of Kulišhinaš under Shalmaneser I and Tukulti-Ninurta I (Aynard and Durand 1980, nos. 6–11; Machinist 1982; Maul and Fischer 2004; on the interpretation of the texts see also Postgate 1983–1984). The present text, which refers to the city together with the two neighboring Assyrian provincial cities, supplies a further indication that the city of Kulišhinaš was under Assyrian rule already during the reign of Shalmaneser I. As for the localization of Kulišhinaš, the city is often identified with the modern town of Tell Amuda (see Machinist 1982: 100 and Nashef 1982: 171). However, this identification is solely based on the possible provenance of the aforementioned Middle Assyrian documents apparently written in the city of Kulišhinaš. This identification of the tablets' provenance was provided by the dealer who sold the tablets to the museums (Aynard and Durand 1980: 1; Machinist 1982: 66). Therefore the identification is far from certain (cf. Postgate 1985: 126), though consistent with the fact that the ruin mound of Tell Amuda has Middle Assyrian layers (Bunnes and Roobaert-Bunnes 1988 and Faivre 1992; Suggestion of A. Tenu).

On the city of Amasakku see Deller and Postgate 1985: 69; Nashef 1982: 28f.; Postgate 1985: 98. Though Amasakku might be sought on the eastern Upper Habur region, its exact location is still unclear. A letter to the governor of Amasakku, *MARV* I 39 (eponymate of Ištar-ēriš), shows that the city of Amasakku was already an Assyrian province during the reign of Shalmaneser I (cf. Jakob 2003: 112).

13. The person designated as *mārat šarri* “daughter of the king” is well attested in the archive from Tell Taban (e.g. Tab T05A-241, 427, 459 and 466). She is never referred to by her name, whereas other women, including those of high status, are commonly referred to by their names in the archive. It is highly probable that she was not the daughter of a local ruler, “king of the land of Māri”, for the local rulers are always mentioned by their name, also in notes of the affiliation with their sons. Rather it is probable that the designation “daughter of the king” refers to a daughter of an Assyrian king, i.e. an Assyrian princess. We know the Assyrian princes are referred to in the same way (*mār šarri* “son of the king”) in Middle Assyrian documents (on the Assyrian princes see Cancik-Kirschbaum 1999). The archival texts from Tābetu concerning this “daughter of the king” suggest that she resided in the city of Tābetu. I wonder if she married into the local royal family of Tābetu. The problem should be explored separately in its own right.⁴⁰

14f. The note *ša 14 U₄.MEŠ* “of/for fourteen days” is better understood in relation to the paragraph in the preceding line, not the latter half of the same line (suggestion of H. Freydank).

The phrase *ana libbīma kamer* literally means “(the flour) was heaped up onto (it)”. If we took it literally, however, we might expect mention of where (i.e. in which storehouse and container) the flour was “heaped up”. Accordingly, the literal sense is perhaps unlikely to apply. J. N. Postgate suggests that the verb *kamāru* may be used as technical term of administration, designating addition to an account. He

39. *MARV* II: 21, l. 11; *MARV* V: 1, l. 13; *ibid.*: 2, l. 14; *ibid.*: 14, l. 12; *ibid.*: 55, l. 66; *ibid.*: 60, l. 11; *ibid.*: 64, l. 5; *ibid.*: 67, l. 10; *MARV* VI: 49, l. 10; *ibid.*: 50, obv. 10; *ibid.*: 62, l. 6; *MARV* VII: 93, l. 4.

40. Cf. Shibata forthcoming A

observes that this would be consistent with its mathematical meaning “to add” (cf. CAD K, p. 113), and that the suggested interpretation is supported by other attestations in Middle Assyrian administrative documents. For instance *a-na lib-[b] e ŠE-im maḥ-ri la-a ka-¹mi¹-ir i+na lib-be ŠE-im LAL.ME ša UGU ^{lu}MÁ.LAH₅ la-a še-lu* “(the grain) was not added to the previous(ly received) grain, not removed from the grain deficit owed by the sailor(s)” (MARV II: 20, ll. 28 f.; on this text cf. also Jakob 2003: 504–6 and Postgate 2006). See also MARV I 21, 30.

16–18. On the month name see below. The eponymate of Aššur-nādin-šumē belongs to the reign of Shalmaneser I, though its exact place still remains obscure. See Saporetta 1979: 77 f. For further attestations see Freydank 1991: 121; Ismail and Postgate 2008: 148 f.; Röllig 2004: 50, sub. Aššur-nādin-šumāte. The reading of MU.MEŠ as *šumē* rather than *šumāti* is suggested by another attestation of this eponym in the texts from Tell Taban, Tab T05A-33, l. 14: ^{m.d}A-šur-SUM-šu-me.

The text is a receipt of Aššur-ketta-lēšir I treating various sorts of flour. It dates to the eponymate of Aššur-nādin-šumē in the reign of Shalmaneser I. Worth highlighting is the latter half of the text, outlining the purpose for which the flour was used. Though lines 14f. merely mention that the flour was added to some earlier recorded amount, the preceding paragraph (ll. 8–14) refers to the purpose for which the flour was to be used. Apparently, this purpose was vaguely determined at the time when the present document was written, hence the lack of certainty of how much flour should be sent, where it should be sent, or who should receive it. According to ll. 8–12, the flour could have been delivered to “the king” or the cities of Naḥur, Kulišḫinaš or Amasakku. The three cities located in the Upper Habur region were under Assyrian rule.⁴¹ At least Naḥur and Amasakku were already Assyrian provinces during the reign of Shalmaneser I. It is certain that “the king” referred to here is not the local ruler, Aššur-ketta-lēšir I, but the Assyrian king, Shalmaneser I, for the archival texts from Tell Taban always mention the local rulers by their names, whereas Assyrian kings are merely called “king” (*šarru*).⁴² These lines reveal that the flour was planned to be delivered to Shalmaneser I and/or one of the cities, though we do not know where the flour was sent (or possibly not sent) in the end. The last remark, which deviates from preceding ones, refers to a meal of 14 days served to a woman called “daughter of king”, who was probably a daughter of an Assyrian king residing in the palace of Tābetu, possibly because she had married into the local royal family.⁴³

There must have been a set of circumstances in which the local palace of Tābetu needed to prepare the flour for delivery to Shalmaneser I as well as to the cities in the Upper Habur region. It is not probable that the flour was prepared to use for workers’ rations (*kurummutu*). In the Middle Assyrian documents, workers mostly received their rations as grain.⁴⁴ The flour must have been consumed soon, if not immediately. Furthermore, although there is no indication of the quality of the flour, we can safely assume it was of high quality, as it may have been used for a meal of the “daughter of the king” (ll. 13 f.). All in all, it is safe to assume that *ša ana šarri* “that (delivered) to the king (of Assyria)” in l. 8 means literally the flour for the bread to be served on the table of Shalmaneser I. It seems probable that a feast

41. See the philological notes to ll. 9–11.

42. E.g. Tab T05A-609.

43. See the note to l. 13, above.

44. Cf. Jakob 2003: 48–50.

with Shalmaneser I was planned in the near future, possibly arranged by the local ruler Aššur-ketta-lēšir I, and that the flour was prepared for it. Presumably this event was not planned to take place in the city of Aššur but somewhere in the Habur region, probably one of the three cities referred to. It would be quite unnatural for the flour for the Assyrian king to be mentioned together with that for the cities on the Upper Habur region if he had been residing in the city of Aššur or other cities in the central part of Assyria. As mentioned above, we have another document which details the preparation for banquets welcoming Shalmaneser I on his visit to the Habur-region, although the document is later than present one, and therefore concerned with another occasion.⁴⁵ If it is the case, we wonder if the exact schedule of the king's visit might not yet have been determined or not communicated to the city of Ṭābetu, so that the address for delivery was not yet clear at that time.

Thus it is clear that the local rulers offered allegiance to the Assyrian kings. However, we do not yet know for certain how such allegiance was defined and institutionalized. Even though, as argued above, the administrative archive reveals that the local rulers delivered various commodities to the city of Aššur, we do not know what kind of system such deliveries were based on. So far we have no clear evidence for the regular offerings to the temple of Aššur delivered from the city of Ṭābetu, although we have a large number of various documents recording the regular offerings from the provinces, which have been published by H. Freydank over the last few decades.⁴⁶ It is possible that, unlike the provinces, the city of Ṭābetu was not obliged to supply the regular offerings. If this were the case, the territory of the local rulers would not have been regarded as *māt Aššur*, “the land of Aššur”, in theology as well as administration.⁴⁷ It is possible that, as was the practice with the client kings in the 1st millennium,⁴⁸ the Assyrian kings concluded a treaty with the local rulers of Ṭābetu, although we have no evidence for that. If my interpretation above of “daughter of the king” is correct, it means that the local royal family was related to the Assyrian royal family by marriage. The question of the exact nature of the relationship between the local rulers and the Assyrian kings should remain open for now.

VI. The Local Society and the Administration

The newly found archive offers us sufficient materials to study the society and administration of Ṭābetu in the 13th and 12th centuries. Although study of this topic is still ongoing, we can tentatively suggest that the society and the administration of Ṭābetu at that time were more or less “Assyrianized” in a similar way to other provinces on the one hand, but kept the local system on the other hand.

As for the ethnic groups residing in the city of Ṭābetu, we can point out that the personal names so far attested in the archive are either Assyrian or Hurrian.⁴⁹ The

45. The document Tab T05A-609 is dated to the eponymate of Enlil-ašarēd. On the eponym cf. Freydank 2005: 49; Röllig 2004: 30, 48f. and 51; Saporetta 1979: 91f.

46. The texts concerning the regular offerings are mostly published in *MARV* I–III and V–VII. The texts come from the M 4 archives of Aššur (cf. Pedersén 1985: 43–53). One archive, Ass 18764, is edited and studied in Freydank 1992. On the regular offerings and their documentation see furthermore Freydank 1997, Freydank 2007, Llop 2007, Maul 2008: 80 f., Postgate 1985 and Postgate 1992.

47. On this problem see Postgate 1992. See also Freydank 1997: 51 and Maul 2008: 80f.

48. See SAA II. See furthermore Postgate 1992: 255.

49. Needless to say, however, we must be aware that the language used in a personal name does not always correspond to the language spoken by the person.

situation of the ethnic groups seems to have been very similar to those of other Assyrian provinces in Syria.⁵⁰ The archive indicates that the palace administration of the city was organized more or less in the Assyrian manner. We know the Assyrian state standardized the documents of provincial administration to match those of the bureaucracy in the city of Aššur.⁵¹ The administrative texts of the city of Ṭābetu basically conform to this standardization.

However, there are several non-standard features as well. Of these, the most important is certainly the dating system. While the years are referred to by the Assyrian eponyms, the months are not part of the Assyrian calendar, but based on an entirely different, local calendar, which consisted of months like Ereqqu, Malikā'u, Miḥru, Pagrā'u, Piri-zar'i, Quššu, Sabūtu, Tešubbu, Ulinu and Ulūlu.⁵² It is certain that the use of the local calendar went back to a period long before the Assyrian conquest of the Habur region. Presumably its "roots" are to be sought even as far back as the Old Babylonian period, when the city was under the influence of the kings of Mari and their successors.⁵³ Comparable local traditions may have been followed also in other Assyrian provinces. However, such local traditions seem to have been abandoned in the process of the provincialization. Local traditions in provinces must have been regarded as obstacles to Assyrian provincial governance. It is obvious that the city of Ṭābetu was in a unique situation that allowed that local tradition to be retained.

VII. Archaeological Visibility⁵⁴

The local rulers followed the cultural praxis performed by the Assyrian kings. We know of one royal grave, which was unearthed during the excavations at Tell Taban in 2006.⁵⁵ The grave was built in a style very similar to the graves of the Assyrian kings constructed within the Old Palace in Aššur as well as the royal graves in Kalḫu.⁵⁶ This grave was built by a local ruler by name Etel-pī-Adad for the burial of his son, prince Adad-apla-ušur. This is stated in a brick inscription found inside the main chamber of the grave:

Tab T06–26

(1)*mE-tel-KA-10 MAN KUR A* (2)*a-na m.dBAD-ṛAṛ-PAP DUM[U-š]u u-še-piš*⁵⁷

"Etel-pī-Adad, king of the land of Mari, had (it) built for his son, Enlil-apla-ušur"

That is: the local ruler, Etel-pī-Adad, buried his prince in the fashion of the members of the Assyrian royal family. Though no grave of local rulers has been found

50. See Jakob 2005.

51. Cf. Postgate 1986; Postgate 1997; Postgate 2003.

52. See Shibata 2007: 67–9. Shibata 2010, Jacquet and Shibata 2010.

53. Cf. Shibata 2010, Jacquet and Shibata 2010. On the city of Ṭābetu (Ṭābatum) in the Old Babylonian period see Yamada 2008.

54. In the use of this term I follow Postgate 1992: 257–61.

55. See Numoto 2008: 5–8 and pls. 21–34.

56. On the kings' graves in Aššur see e.g. von Haller 1954, Lundström 2003, and Lundström 2009. On the royal graves in Kalḫu see e.g. Damerji 1998 and Oates and Oates 2001: 78–90. On Assyrian royal graves see furthermore Miglus 2003.

57. See Numoto 2008: 34. The inscription is a duplicate of another brick-inscription, Maul 2005, nos. 11–18. The possibility that the bricks bearing this inscription were made for a grave of this prince was already suggested by S. M. Maul. Cf. Maul *ibid.*: 49f.

so far, it seems very probable that the local rulers were buried in a manner of the Assyrian royal family as well.

As mentioned above, the local rulers have various building inscriptions in the style of the Assyrian kings. The local rulers decorated their palace with the so-called “clay nails” bearing inscriptions.⁵⁸ They inscribed their names on bricks used for the (re)construction of the palace.⁵⁹ Furthermore they wrote commemorative inscriptions of their building activities on clay cylinders, which were buried beneath the building as foundation deposits.⁶⁰ Such commemorative inscriptions are very similar in language and structure to the contemporary Assyrian royal inscriptions.⁶¹ In the Middle Assyrian period, such inscriptions are otherwise attested only when written by the Assyrian kings.⁶² Formulation of commemorative inscriptions is to be recognized as a privilege, apparently not allowed for other officials such as governors.

On the other hand, we can observe elements derived from the local tradition. While the contents of the building inscriptions parallel those of the Assyrian kings, the shape of the inscribed object is not typically Assyrian. As observed by S. M. Maul,⁶³ one type of the clay nails used in Ṭābetu is similar to those from Emar, though the clay nails from Emar are smaller and do not bear inscriptions. As observed by H. Kühne,⁶⁴ the cylinders are rather similar to the cylinder of Bēl-ēriš, a local ruler of Šadikanni in the 10th century.

Apparently the local rulers acted as representatives of Assyrian power or as a “small Assyrian king” on the one hand, but also as a legitimate heir of the local tradition on the other hand.

VIII. Concluding Remarks

I have examined the status of the local rulers of Ṭābetu in the Middle Assyrian period, using the material so far available. The result, which may be of course modified by the discovery of new material, is that the local rulers had a status clearly distinguished from that of Assyrian governors in many respects, and that these local rulers did not emerge only in certain periods (such as periods of the weakness in Assyria), but most probably existed from the beginning of Assyrian rule of the Habur region and continuously throughout the entire Middle Assyrian period. The relationship between the local rulers and the Assyrian kings seems rather similar to that of the client kings in the 1st millennium, though the city of Ṭābetu was clearly located inside of the Assyrian border. The territory of the local rulers might have been a sort of “dominion” in which semi-autonomy was acknowledged but it nonetheless remained under the sovereignty of the Assyrian kings. For some reason the city of Ṭābetu was not integrated into the provincial system. As a result, its local rulers and society had characteristics of both Assyrian and the local traditions.

58. E.g. Maul 2005, nos. 57–71. New pieces of such clay-nails (esp. Tab T08–8) reveal that fragments nos. 70–71 are also parts of clay nails.

59. E.g. Maul 1992: 41–6; Maul 2005, nos. 11–56.

60. E.g. Maul 1992: 14–41; Maul 2005, nos. 2–10.

61. See Maul 1992: 16.

62. Van Soldt (2008) reports this existence of a brick inscription of a certain *ʾAb-bi-ze-ri* (var. -NUMUN), which is found at a site called Sātu-Qala located on the Lower Zab. According to van Soldt, the inscription of this person, who called himself as “king of the land of Idu”, is written in a script very similar to that of the inscriptions from Tell Bderi, i.e. the inscriptions of the local rulers of Ṭābetu.

63. See Margueron 1982: 32f. with fig. 9 and Maul 2005: 71f.

64. Kühne 1995: 74 and pl. 1.

Abbreviations

BATSH IV/ 1 = Cancik-Kirschbaum 1996
 KAJ = Ebeling 1927
 MARV I = Freydank 1976
 MARV II = Freydank 1982
 MARV III = Freydank 1994
 MARV IV = Freydank and Fischer 2001
 MARV V = Freydank and Feller 2004
 MARV VI = Freydank and Feller 2005
 MARV VII = Freydank and Feller 2006
 PNA 1/ I = Radner 1998
 SAA II = Parpola and Watanabe 1988

References

- Aynard, M.-J. & Durand, J.-M.
 1980–83 Documents d'Époque Médio-Assyrienne. *Assur* 3/1: 1–54.
- Bunnes, G. & Roobaert-Bunnes, A.
 1988 Tell Shermola (Amouda): Reconnaissance préliminaire. Pp. 90–92 in *Mozan I: The Soundings of the First Two Seasons*, ed. G. Buccellati & M. Kelly-Buccellati. BibMes 20. Malibu: Undena.
- Cancik-Kirschbaum, E.
 1996 *Die mittellassyrischen Briefe aus Tall Šēḫ Ḥamad*. Berichte der Ausgrabung Tall Šēḫ Ḥamad / Dūr-Katlimmu 4/1. Berlin: Dietrich Reimer.
 1999 Nebenlinien des assyrischen Königshauses in der 2. Hälfte des 2. Jts. v. Chr. *AoF* 26: 210–22.
 2000 Organisation und Verwaltung von Grenzgebieten in mittellassyrischen Zeit: Die Westgrenze. Pp. 5–8 in *Landscapes: Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East*, ed. L. Milano et al. HANE/M III/2. Padova : Sargon srl.
- Damerji, M. S. B.
 1998 *Gräber assyrischer Königinnen aus Nimrud*. [Sonderdruck aus:] Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 45. Mainz : Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums.
- Deller, K.
 1987 Review of Freydank 1982. *AfO* 34: 58–66.
- Deller, K. & Postgate, J. N.
 1985 Nachträge und Verbesserungen zu RGTC 5: Mittellassyrischer Teil. *AfO* 32: 68–76.
- Donbaz, V.
 1976 *Ninurta-tukulti-Aššur: Zamanına Ait Orta Asur İdarî Belgeleri*. TTKY 6/19. Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ebeling, E.
 1927 *Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts*. WVD OG 50. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Faist, B.
 2006 Itineraries and Travellers in the Middle Assyrian Period. *SAAB* 15: 147–60.
- Faivre, X.
 1992 Le tell d'Amuda. Pp. 133–50 in *Recherches en Haute Mésopotamie: Tell Mohammed Diyab, Campagnes 1990 et 1991*, ed. J.-M. Durand. Mémoires de N.A.B.U. 2. Paris : Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien.
- Freydank, H.
 1974 Zwei Verpflegungstexte aus Kār-Tukultī-Ninurta. *AoF* 1: 55–89.
 1976 *Mittellassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte*. VS 19. Berlin: Akademie-Verlag.

- 1982 *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* II. VS 21. Berlin: Akademie-Verlag.
- 1991 *Beiträge zur mittelassyrischen Chronologie und Geschichte*. SGKAO 21. Berlin: Akademie-Verlag.
- 1992 Das Archiv Assur 18764. *AoF* 19: 276–321.
- 1994 *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* III. WVDOG 92. Berlin: Gebr. Mann.
- 1997 Mittelassyrische Opferlisten aus Assur. Pp. 105–14 in *Assyrien im Wandel der Zeiten: XXXIXe Rencontre Assyriologique Internationale Heidelberg 6.-10. Juli 1992*, ed. H. Waetzoldt & H. Hauptmann. HSAO 6. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
- 2005 Zu den Eponymenfolgen des 13. Jahrhunderts v. Chr. in Dūr-Katlimmu. *AoF* 32: 45–56.
- 2007 ‘Honig’-Lieferungen für den Gott Assur. *AoF* 34: 70–77.
- 2011 Aus dem Opferarchiv des Assurtempels. Pp. 431–440 in *Assur—Gott, Stadt und Land*, ed. J. Renger. CDOG 5. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Freydank, H. & Feller, B.
- 2004 *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* V. WVDOG 106. Saarbrücken: SDV.
- 2005 *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* VI. WVDOG 109. Saarbrücken: SDV.
- 2006 *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* VII. WVDOG 111. Saarbrücken: SDV.
- Freydank, H. & Fischer, C.
- 2001 *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* IV: *Tafeln aus Kār-Tukultī-Ninurta*. WVDOG 99. Saarbrücken: SDV.
- Ismail, B. K. & Postgate, J. N.
- 2008 A Middle Assyrian Flock-Master’s Archive from Tell Ali. *Iraq* 70: 147–78.
- Jacquet, A & Shibata, D.
- 2010 The Month-name *quššu* in the Middle Assyrian Local Calendar of Ṭābetu and the Ritual Place/moment *quššum* in Mari. *NABU* 2010: 88–9, no. 77
- Jakob, S.
- 2001 Aus Kindern werden Leute – Überlegungen zum mA Eponymen *Ellil-nādin-apli*. *NABU* 2001: 93–6, no. 98.
- 2003 *Mittelassyrische Verwaltung und Sozialstruktur: Untersuchungen*. CM 29. Leiden: Brill, Styx.
- 2005 Zwischen Integration und Ausgrenzung. Nichtassyrier im mittelassyrischen ‘Westreich’. Pp. 180–8 in *Ethnicity in Ancient Mesopotamia: Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale Leiden, 1–4 July 2002*, ed. W. H. van Soldt. PIHANS 102. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Kühne, H.
- 1995 The Assyrians on the Middle Euphrates and the Ḫābūr. Pp. 69–85 in *Neo-Assyrian Geography*, ed. M. Liverani. QuGS 5. Roma: Università di Roma “La Sapienza”, Dipartimento di Scienze storiche, archeologiche e antropologiche dell’Antiquità.
- Lambert, W. G.
- 1991 An Unknown King in an Unknown City. Pp. 314–9 in *Ah, Assyria . . . : Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, ed. M. Cogan & I. Eph’al. Scripta Hierosolymitana 33. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- Llop, J.
- 2003 Review of Freydank & Fischer 2001. *BiOr* 60: 399–407.
- 2007 Review of Freydank & Feller 2004. *BiOr* 64: 677–83.

- Llop, J. & George, A. R.
 2001–2 Die babylonisch-assyrischen Beziehungen und die innere Lage Assyriens in der Zeit der Auseinandersetzung zwischen Ninurta-tukulti-Aššur und Mutakkil-Nusku nach neuen keilschriftlichen Quellen. *A/O* 48/49: 1–23.
- Lundström, S.
 2003 “Es klagen die großen Kanäle . . .”: Die Königsgrüfte im Alten Palast von Assur. Pp. 127–35 in *Wiedererstehendes Assur: 100 Jahre deutsche Ausgrabungen in Assyrien*, ed. J. Marzahn & B. Salje. Mainz: Philipp von Zabern.
 2009 Die Königsgrüfte im Alten Palast von Assur. WVD OG 123. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Machinist, P.
 1982 Provincial Governance in Middle Assyria and Some New Texts from Yale. *Assur* 3/2: 1–37.
- Margueron, J.
 1982 *Meskéné/ Emar: Dix ans de travaux 1972–1982*. Paris: Mission Archéologique de Meskéné-Emar.
- Maul, S. M.
 1992 *Die Inschriften von Tall Bderi*. BBVOT 2. Berlin: Dietrich Reimer.
 2005 *Die Inschriften von Tall Ṭabān (Grabungskampagnen 1997–1999): Die Könige von Ṭabētu und das Land Māri in mittelassyrischer Zeit*. ASJ ss 2. Tokyo: Kokushikan University.
 2008 Den Gott ernähren: Überlegungen zum regelmäßigen Opfer in altorientalischen Tempeln. Pp. 75–86 in *Transformations in Sacrificial Practices: From Antiquity to Modern Times*, ed. E. Stavrianopoulou, A. Michaels & C. Ambos. Berlin: LIT Verlag.
- Maul, S. M. & Fischer, C.
 2004 Drei mittelassyrische Urkunden aus Kulišhinaš. Pp. 129–43 in *Von Sumer nach Ebla und Zurück: Festschrift Giovanni Pettinato zum 27. September 1999 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, ed. H. Waetzoldt. HSAO 9. Heidelberg : Heidelberg Orientverlag.
- Miglus, P. A.
 2003 Altorientalische Herrschergräber in Mesopotamien und Syrien: Bemerkungen zur Lage und Architektur. Pp. 245–94 in *Assur und sein Umland: Im Andenken an die ersten Ausgräber von Assur*, ed. P. A. Miglus & J. M. Córdoba. ISIMU 6. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras. Centro Superior de Estudios de Asiriología y Egiptología.
- Millard, A. R.
 1970 Fragments of Historical Texts from Nineveh: Middle Assyrian and Later Kings. *Iraq* 32: 167–76, pls. 33–37.
- Nashef, K.
 1982 *Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittelassyrischen Zeit*. RGTC 5. Wiesbaden: Ludwig Reichert.
- Numoto, H.
 2006 Excavation at Tell Taban, Hassake, Syria (4): Preliminary Report of the 2005 Winter Season of Work. *al-Rāfidān* 27: 1–13, pls. 1–30.
 2008 Excavations at Tell Taban, Hassake, Syria (6): Preliminary Report of the 2006 Season of Work. *al-Rāfidān* 29: 1–12, pls. 1–34.
- Oates, J. & Oates, D.
 2001 *Nimrud: An Assyrian Imperial City Revealed*. London: British School of Archaeology in Iraq.
- Ohnuma, K. et al.
 1999 Excavation at Tell Taban, Hassake, Syria: Report of the 1997 Season of Work. *al-Rāfidān* 20: 1–21, pls. 1–26.
 2000 Excavation at Tell Taban, Hassake, Syria (2): Report of the 1998 Season of Work. *al-Rāfidān* 21: 1–17, pls. 1–33.

- Ohnuma, K. & Numoto, H.
 2001 Excavation at Tell Taban, Hassake, Syria (3): Report of the 1999 Season of Work. *al-Rāfidān* 22: 1–14, pls. 1–49.
- Parpola, S. & Watanabe, K.
 1988 *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. SAA 2. Helsinki: Helsinki University Press.
- Pedersén, O.
 1985 *Archives and Libraries in the City of Assur: A Survey of the Material from the German Excavations Part I*. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsalien-sia 8. Uppsala: Uppsala University.
- Postgate, J. N.
 1976–80 Katmuḫu. *RIA* 5: 487–8.
 1983–84 Review of Machinist 1982. *Mesopotamia* 18/19: 229–34.
 1985 Review of Nashef 1982. *AfO* 32: 95–101.
 1986 Middle Assyrian Tablets: The Instruments of Bureaucracy. *AoF* 13: 10–39.
 1988 *The Archive of Urad-Šerūa and his Family: A Middle Assyrian Household in Govern-ment Service*. Pubblicazioni del Progetto “Analisi elettronica del cuneiforme”. Corpus Medio-Assiro. Roma: Roberto de Nicola.
 1992 The Land of Assur and the Yoke of Assur. *World Archaeology* 23: 247–63.
 1995 Assyria: the Home Provinces. Pp. 1–17 in *Neo-Assyrian Geography*, ed. M. Liverani. Quaderni di Geografia Storica 5. Roma: Università di Roma “La Sapienza”, Diparti-mento die Scienze storiche, archeologiche e antropologiche dell’Antiquità.
 1997 Middle Assyrian to Neo-Assyrian: the Nature of the Shift. Pp. 159–68 in *Assyrien im Wandel der Zeiten: XXXIXe Rencontre Assyriologique Internationale Heidelberg 6.-10. Juli 1992*, ed. H. Waetzoldt & H. Hauptmann. HSAO 6. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
 2001 ‘Queen’ in Middle Assyrian. *NABU* 2001: 44–5, no. 40.
 2003 Documents in Government under the Middle Assyrian Kingdom. Pp. 124–38 in *Ancient Archives and Archival Traditions: Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, ed. M. Brosius. Oxford: Oxford University Press.
 2006 *riḫṣu*, *ḫiṣnu* and *šiḫtu*, but not *bulgur*. *NABU* 2006: 10–1, no. 12.
- Radner, K.
 1998 *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Volume 1. Part I: A*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
 2006 Provinz. C. Assyrien. *RIA* 11: 42–68.
- Röllig, W.
 1997 Aspects of the Historical Geography of Northeastern Syria from Middle Assyrian to Neo-Assyrian Times. Pp. 281–93 in *Assyria 1995: Proceedings of the 10th An-niversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7–11, 1995*, ed. S. Parpola & R. M. Whiting. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
 2004 Eponymen in den mittellassyrischen Dokumenten aus Tall Šēḫ-Ḥamad/ Dūr-Katlimmu. *ZA* 94: 18–51.
- Saporetti, C.
 1970 *Onomastica medio-assira*. 2 Vols., Studia Pohl 6/ 1–2. Rome: Biblical Institute Press.
 1979 *Gli eponimi medio-assiri*. BibMes 9. Malibu: Undena.
- Shibata, D.
 2007 Middle Assyrian Administrative and Legal Texts from the 2005 Excavation at Tell Taban: A Preliminary Report. *al-Rāfidān* 28: 63–74.
 2010 Continuity of Local Tradition in the Middle Habur Region in the 2nd Millennium B.C.: The local Calendar of Tābetu in the Middle Assyrian Period. Pp. 217–39 in *Pūr-Katlimmu 2008 and beyond*, ed. H. Kühne. Studia Chaburensia 1. Wiesbaden: Har-rassowitz Verlag.

- Forthcoming A The Origin of the Dynasty of the Land of Māri and the City-god of Tābetu. *RA* 105.
- Forthcoming B The Toponyms, “Land of Māri”, in the Late Second Millennium B.C. *RA* 105.
- Shibata, D. & Yamada, S.
- 2009 The Cuneiform Texts from the 2007 Excavations at Tell Taban: A Preliminary Report. Pp. 87–109 in *Excavations at Tell Taban, Hassake, Syria: Preliminary Report on the 2007 Season of Excavations, and the Study of Old Babylonian and Middle Assyrian Texts*, ed. H. Numoto. Tokyo: Hirotoshi Numoto.
- Tenu, A.
- 2006 Du Tigre à l’Euphrate: la frontière occidentale de l’empire médio-assyrien. *SAAB* 15: 161–81.
- 2009 *L’expansion médio-assyrienne: Approche archéologique*. BAR S1906. Oxford: John and Erica Hedges Ltd.
- van Soldt, W. H.
- 2008 The Location of Idu. *NABU* 2008: 72–74, no. 55.
- von Haller, A.
- 1954 *Die Gräber und Gräfte von Assur*. WVDOG 65. Berlin: Gebr. Mann.
- Wilhelm, G.
- 1998–2001 Name, Namengebung. D. Bei den Hurritern. *RIA* 9: 121–27.
- Yamada, S.
- 2008 A Preliminary Report on the Old Babylonian Texts from the Excavation of Tell Taban in the 2005 and 2006 Seasons: The Middle Euphrates and Habur Areas in the Post-Hammurabi Period. *al-Rāfidān* 29: 47–62.

Women, Power, and Heterarchy in the Neo-Assyrian Palaces

Saana Svärd

HELSINKI

Theoretical departure point of this article is that all research results are based on theories. Sometimes these theories are explicitly stated, sometimes not. By judiciously using theories from modern fields such as social sciences, we can find new insights into ancient material. To be more precise, by considering “power” from a new perspective, we can see women of the Neo-Assyrian palaces in a new light. In this article I will first briefly discuss how power as a theoretical concept has been used in Assyriology. Second, I will discuss heterarchy as an alternative theoretical framework. Finally, I will give a few examples on how this theory can be put to practice regarding the women in the palaces of the Neo-Assyrian Empire.¹

1. Concept of Power and Assyriology

Modern terms and theories cannot be applied to ancient material without careful consideration. Concepts of power that have been formulated for the study of modern western society can not be used without modifications when studying other cultures.² Even then, there is the danger of forcing the material fit the theory. Nevertheless, I have – after carefully studying the sources – found some premises of Western power theories applicable. The following is not necessarily the way ancient Assyrians would have seen the matter, but it can nonetheless provide us with a new and fruitful view on women and power.³

Scholarly views on what the concept “power” actually means can be organized under two general principles. First, power can be seen as something that is obvious, something that can be observed directly, either in the structures of society (for example the tax system) or in individuals (for example in actions of the tax collector).

Author's note: I wish to thank Dr. Raija Mattila and Dr. Sirpa Tenhunen for their valuable comments regarding this article.

1. On a larger scale than this short article, namely in my doctoral dissertation *Women and Power in the Neo-Assyrian Palaces* (Svärd 2012), I am using different theoretical approaches in order to construct a comprehensive view on women's power. In it, I have developed the concept of heterarchy further as well, see Svärd 2012, 203–228.

2. As many anthropological studies have shown, Western definitions of power are often not relevant to other cultures, see, for example, Arens & Karp 1989: 11–19.

3. An interesting related research question is how power was understood in Neo-Assyrian culture. Unfortunately, this is not within the scope of this article, but will have to remain a subject for further study.

Understanding power as something inherent to certain powerful individuals has its roots in the Weberian idea of autonomy and power. To quote Weber himself: “power is the chance of a man or a number of men to realize their own will in a social action even against the resistance of others who are participating in the action.”⁴ Essentially, this view sees power as the ability to make others do what you want them to do.

Alternatively, power can be seen as something subtle and negotiated. Foucault’s view that power is dispersed, not something monolithic is a good example of this. His ideas of circulating power and resistance present in all human interaction give new perspectives for research of the “oppressed” women. The problem is that this “hazy” power is not easily pinpointed and this is especially true with fragmented Mesopotamian material. Therefore, I will not descend into murky depths of Foucault’s theories in this article, but rather introduce a more concrete concept of heterarchy as an example of this second view on power.⁵

The first of the above-mentioned two views is rather similar to the definition of power which has been implicitly employed in many Assyriological studies. Power has usually been understood as political power to command, originating from the king. It has been rarely taken into account that the definition of power influences research results. Understanding power as something obvious – either in structures of society or in “powerful” individuals – directs attention to structural power, government and on actors that appear to be high in the social hierarchy. As Archaeologist Tracy Sweely writes, the common definition of power “confines the definition to domination and seriously circumscribes the possibilities for ‘who’ can exercise it.”⁶ It excludes those who are not directly related to institutions of authority, and mostly bypasses topics of resistance and co-operation. In this way, it marginalizes women’s power.⁷ In other words, it is easy to assume the existence of “powerless women,” when the discussion regarding the nature of power is circumvented.

A related problem is that even when scholars assume the existence of powerful women and look for them in the texts, this “Weberian” preconception of power directs them to look for women with capacity to act as “free, independent agents.”⁸ This problem manifested itself already in the *Conference on Women in the Ancient Near East* in 1987.⁹ Rivkah Harris presented a paper there titled *Independent women in ancient Mesopotamia?* in which she asks: “Were there women in Mesopotamia who had control over their persons and their activities? . . . Were there women whose in-

4. Weber 1968: 926.

5. Foucault himself has never concretely defined his concept of power, but in his lecture in 1976 he states that “Power must be [in original text “by”] analysed as something which circulates. . . It is never localised here or there, never in anybody’s hands, never appropriated as a commodity. . . Power is employed and exercised through a net-like organisation. . . individuals. . . are always in the position of simultaneously undergoing and exercising this power. . . The individual which power has constituted is at the same time its vehicle.” (Foucault 1980: 98) For interpretations and critique on Foucault’s thoughts, see, for example, McHoul & Grace 1993: 83–84 and Giddens 2006: 846–7. For a perspective on Foucault by a scholar of ancient Near Eastern studies, see Bahrani 2001: 22–3.

6. Sweely 1999: 155–71, esp. 155.

7. Ibid.

8. Alternatively, many studies regarding Mesopotamian women limit themselves to describing the “essentially female” aspects of women’s life. See, for example, Barber (1994), where women’s work as textile producers is discussed. See also Stol (1995: 123–44) who focuses on “typically female” issues. For critique of this approach, see Bahrani (2001: 8–9).

9. Lesko, ed. 1989.

fluence and power did not depend on their relationship to men?"¹⁰ In the discussion following the presentation Professor Delaney asks a noteworthy question: "Surely the whole notion of individual independence and autonomy is a very western, modern notion, and to read that back into antiquity and look there for evidence for that sort of thing seems to me distorting what is there."¹¹ Harris subsequently admits: "you're right about the whole issue of autonomy and independence, do we even have a word in Akkadian for independence or autonomy?"¹² However, she does point out that "how else do we operate with our methodology? We have to be careful that we are not improvising."¹³

This short exchange illustrates beautifully the need for a new theoretical approach for studying women and power in Mesopotamia. The earlier approach marginalizes women's power by assigning power almost exclusively to highly-placed (usually male) individuals in the government. Therefore, this approach is not – in itself – enough. In addition to this approach, power can be viewed as something more complicated, a relationship that is constantly negotiated and re-negotiated. I will next discuss one of these alternative approaches.

2. *Heterarchy*

The concept of heterarchy relates strongly to Sweely's approach. It was first used in studying the human brain, which was discovered being heterarchically organized. This revelation in 1945 had profound impact in neurology and information studies, but less impact in social sciences, which still tend to see societies essentially hierarchical.¹⁴ Archaeologist Carole Crumley understood its potential for studying ancient societies and defined heterarchy as a system of relations "in which each element possesses the potential of being unranked . . . or ranked in a number of different ways, depending on systemic requirements . . . Elements in a hierarchical structure are most frequently perceived as being vertical . . . , whereas heterarchical structure is most easily envisioned as lateral, emphasizing the number and variety of connections among elements and the varying circumstantial importance of any single element."¹⁵ Additionally, it is worth noting that hierarchical relationships are part of the heterarchical power matrix.¹⁶

This article is mostly concerned with heterarchy of power, although this is not the only area where the concept can be applied.¹⁷ Nonetheless, as Crumley so succinctly states: "The addition of the term heterarchy to the vocabulary of power relations reminds us that forms of order exist that are not exclusively hierarchical and that interactive elements in complex systems need not be permanently ranked relative to one another."¹⁸

Archaeologist Janet Levy has applied Crumley's concept of heterarchy by examining gender in middle-level societies ("chiefdoms") in Bronze Age Denmark and

10. Harris 1989: 145–56, esp. 145–46.

11. Lesko, ed. 1989: 163.

12. Ibid.

13. Lesko, ed. 1989: 164.

14. Crumley 1995: 1–5, esp. 2–3.

15. Crumley 1979: 141–73, esp. 144.

16. Crumley 1979: 145.

17. Crumley (1995: 4) sees great potential for the concept of heterarchy, and points out that so far, only studies on heterarchies of scale, power and values have been conducted.

18. Crumley 1995: 3.

South-eastern United States of Mississippi.¹⁹ According to her, in these middle-level societies, numerous individual characteristics – for example gender – contribute to person's status and power, thus making lateral and parallel relationships as important as vertical relationships.²⁰

Although Levy brings together gender and the concept of heterarchy, her main focus is in archaeological data and the social organizations it posits. Therefore she views gender only as one of the factors influencing person's status. The new aspects presented in this article are the focus on the rather highly centralised Neo-Assyrian Empire, the use of Assyriological textual evidence, and the exclusive focus on women.

Here heterarchical power is defined as power that is always present in interactions between individuals, regardless to their relative status. It exists outside formal chains of command but at the same time encompasses them. It is inherent in lateral power networks, where any individual “possesses the potential of being unranked . . . or ranked in a number of different ways.”²¹ As will be shown below, it appears in negotiations between equals, but also between the King and his subjects. It is evident in appeals, discussions and unofficial networks of influence.²²

When analyzing power, heterarchies of power should be allowed for, as far as it is possible with the fragmented ancient evidence. If one focuses only on hierarchical chains of command, one gets too narrow an image regarding women's power. In all societies there are various sources of influence and power, sometimes strengthening sometimes weakening each other. Power is always performed and secured in complex ways that “hierarchical” just does not describe well enough.²³ Next I will present a few textual examples demonstrating heterarchical power structures in the Neo-Assyrian textual evidence.

3. Heterarchical Power Relations in the Neo-Assyrian Court

3.1. Naqi'a

Queens are the one group of women whose high status in the Neo-Assyrian palaces is well documented. A case in point is the exceptional authority of Naqi'a/Zakutu, mother of King Esarhaddon, who had remarkable economical resources and a large staff.²⁴ She even built a palace for her son Esarhaddon at Nineveh.²⁵ Additionally, her high status is apparent from many letters. For example, in a letter addressed to Esarhaddon, chief exorcist of the court writes that the queen mother is “as able as (the sage) Adapa.”²⁶ Another letter, a reply to the queen mother's query, states that “[The verdict of the mother of the king, my lord], is as final as that of the gods.”²⁷ Usually these flatteries were reserved only to the king.²⁸

19. Levy 1999: 62–78.

20. Levy 1999: 73–74.

21. Crumley 1979: 144.

22. For more information regarding my definition of heterarch, see Svärd 2012, 203–228.

23. See also Levy 1999: 75.

24. Melville 1999: 105–12.

25. Borger 1988: 5–11, esp. 11.

26. SAA 10:244.

27. Quotation from SAA 10 17. For more information regarding Naqi'a, see Melville (1999).

28. Parpola 2007: 176, 220.

Sarah Melville explains Naqi'a's prominence in Esarhaddon's court by her son's political long-range plans. Melville suggests that Esarhaddon promoted his mother's status only so that she could ensure the ascension of his sons, Assurbanipal and Šamaš-šumu-ukin. This is supported by the fact that the latest evidence for Naqi'a comes from the beginning of the reign of Assurbanipal (end of 669), when she had the elite and the whole nation of Assyria swear an oath of loyalty to her grandson.²⁹ According to Melville, this was the climax and the endpoint of her political career, consummation of her son's plans.³⁰ Whereas Melville sees Naqi'a primarily as a mother who unselfishly helped her son to achieve his goal, Zafrira Ben-Barak is of a different opinion. She sees her as a woman chiefly devoted to her own personal advancement, achieving power by exploiting every opportunity that came her way, including her husband and son.³¹

From heterarchical perspective, Naqi'a is not a puppet in her son's power play or a domineering mother, but rather an active party in a mutually beneficial negotiated power relationship. A related matter is the legitimacy of her power. Both Melville and Ben-Barak implicitly agree that the queen mother could have no legitimate power of her own. They assume that queen mother could be a prominent powerful public figure only because the King wanted it, or because he was easily manipulated.³² Again, from heterarchical perspective it can be suggested that the son and the mother legitimize each other, both gaining status from each other.³³

In any case, a well known-letter from the King Esarhaddon to his mother nicely illustrates the existence of negotiated, heterarchical power relations. In this letter the King tells her mother that: "Concerning the servant of Amos, about whom you wrote to me – just as the King's mother commanded, in the same way I have commanded. It is fine indeed, as you said."³⁴ Here is a concrete example of power relations that cannot be explained by simple hierarchical chains of command.

3.2. Women in Palace Administration

It is probable that in many Neo-Assyrian royal palaces there was a separate "household" headed by a female administrator (*šakintu*), who answered directly to the queen. This network of queen's households appears to have been parallel to the administrative system headed by the King. The position of *šakintu* is known to us from 61 documents and a *šakintu* was present in 22 known locations. The *šakintu* was probably in charge of many women residing in a palace and was obviously a woman of high rank and considerable means. Most documents that mention her relate to her financial transactions, a fair percentage of which deals with slave purchases. Moreover, she had a large staff in her disposal. In addition to the *šakintu* there is evidence for other female administrators in the palaces, such as *lahhennutu*.³⁵ All in all, the administrative system of the vast Assyrian Empire and the exact power relations between its many officials and bureaucrats are still

29. SAA 2: 8.

30. Melville 1999: 91–2.

31. Ben-Barak 1987: 33–40, esp. 40.

32. For example, "If Naqia wielded real power during the reign of her son, it can only be because Esarhaddon sanctioned it." (Melville 1999: 32)

33. See further, Svärd 2012: 113–116, 215–219.

34. Translated by Luukko & Greta Van Buylaere (2002, text 2).

35. For *šakintus* see Teppo 2007a: 257–72. For other female officials in the palace see Teppo (2007b: 381–420, esp. 400–9) and Svärd (2008: 55–73, 2012: 90–202).

largely unexplored issues and a direct hierarchical chain of command is only one possible way of conceptualize it.³⁶ Thus, I will next present four cases, which indicate complications beyond the hierarchical understanding of power in palaces.

It is important to note that some of these documents represent document types that are fairly common in the Neo-Assyrian Empire. However, because my aim is to research women of the Neo-Assyrian palaces, I have selected some documents that both involve women and illuminate the heterarchical power relations in palaces. In other words, the heterarchical power that I perceive in these interactions is also evident in many of the similar documents with male actors. Therefore, although Assyrian administrative system is usually perceived as straight-forward hierarchical structure analogues to the modern state administration systems, the administration in general could be seen in heterarchical terms.

The first example (CTN 3 29) involves the deputy of a *šakintu* of the Kalhu Review Palace (LÚ.2-i-tú ša ^{MI}šá-kin-te šá É.GAL ma-šar-ti). Lady Kabalaia (mentioned by her name in CTN 3 30) initiates a court case against the “palace manager of the Review Palace of Kalhu” (LÚ.GAL–É.GAL) named Isseme-ili, in the reign of Sin-šarru-iškun.³⁷ She had bought a female slave, who subsequently ran away. Now she is seeking compensation from the palace manager, who originally guaranteed the sale. The unnamed third party rules in Kabalaia’s favor, and the manager has to pay her half of the runaway-slave’s price.³⁸

Because the relationship between the two parties has been regulated in the original contract and their mutual relationship is therefore fixed in that sense, the fact that she receives compensation does not, in itself, suggest the existence of heterarchical power. However, it seems clear that both actors must have been high in palace hierarchy, for a court ruling to be required in this matter. Apparently the original agreement is not respected by the palace manager and after negotiations between the deputy and the palace manager fail, a neutral third party is called in. This is where heterarchical power can be observed; in her negotiations with palace manager after the slave ran away and with the judge after that. Another judicial document relating to Kabalaia re-inforces this image of her as an actor in a many-sided lateral web of power. There (CTN 3 30) a man called Andasu is required to hand her a woman and ten shekels of silver in the settlement of the court case. Unfortunately, the text offers no hints as to Andasu’s background or status.

36. Generally about administration in Middle Assyrian and Neo-Assyrian periods see the collection of articles Postgate 2007. For taxation, see Postgate 1974. Some additional information on the palace administration can be found in Luukko 2007: 227–56, Mattila 2000, Kinnier Wilson 1972: 7–120 (although somewhat out-dated) and Dalley & Postgate 1984: 1–25.

37. This text, CTN 3 29, is dated to the eponym of Sin-šarrussu-ukin, but no year can be attributed to this eponym (Dalley & Postgate 1984: 10 and Radner, ed. 1998: 18–20). The text is definitely from post-canonical years, as other texts found in the same archival context testify (Dalley & Postgate 1984: 10); this conclusion is also supported by Millard (1994: 116). A more exact dating can be suggested based on some dated documents relating to the palace manager Isseme-ili, who is mentioned in this text. He is known from several documents from years 625*–623* (Baker, ed., 2000: 583). Additionally, other texts that mention Kabalaia are helpful here. CTN 3 30 can be dated to the year 617*, based on its eponym of Aššur-remanni (Radner, ed., 1998: xvii–xxi). Additionally, Kabalaia is mentioned in a debt document (Fales 1987: 17–26, esp. 24–25), where she lends ten shekels of silver to La-qepu. In this text she is titled “deputy of the queen’s household” (LÚ.2-i-tú ša É MÍ.KUR). This text is dated to the year 626* (eponym of Iqbi-ilani, Radner, ed., 1998: 17–21). Therefore, a date between 626* and 617* could be tentatively suggested for this text.

38. The judge here could be one of the king’s magnates, possibly the *sukkallu* or the *sartinu* (Mattila 2000: 87–90).

Second is the case of *šakintu* acting as the head of the family and marrying off her daughter in 622*. Lady Amat-Astarti, administrator of the New Palace of Kalhu gives her daughter Šubetu in marriage to Milki-ramu son of Abdi-Azuzi. The terms of the contract appear to be remarkably favorable to the bride and the dowry is valuable, including gold and silver. Additionally, advantageous divorce terms are included in the contract.³⁹

Postgate translates the relevant passage as follows: “If Šubetu does not conceive and bear (children), she shall buy a slave-girl in her stead and set her in her place and (so) bring sons into existence. The sons (will be) her sons. If she loves the slave-girl she shall keep (her), if she hates her, she shall sell her. If Šubetu hates Milki-ramu she shall leave (him), if Milki-ramu hates his wife (?) he shall pay (back the dowry) to her two-fold.”⁴⁰ There are very few marriage documents from the Neo-Assyrian era, and it is unwise to generalize.⁴¹ However, a document that has such advantageous terms for the wife is clearly a rare occurrence, even considering that marriage laws and customs varied greatly depending on the exact time and place in Mesopotamia.⁴²

This unusual text illuminates how high-ranking women were able to exercise power that was not bound by the usual gender limitations and hierarchies. Usually, the father arranged marriages for his daughters, but we know of no man who was married to a *šakintu*. It can be speculated that she had similar authority over her family, as she seems to have had over her property. In any case, she could certainly assume the male role and carry it out very successfully. It would be helpful to know more about the status of the groom and his family, but unfortunately we know nothing of his background.⁴³ The existence of heterarchical power relations is implied in the document; it seems clear that Amat-Astarti is here not simply taking advantage of her high position but rather negotiating on behalf of her daughter with another family and thus engaging in lateral power relations.

39. Text ND 2307, edited by Parker (1954: 29–58, esp. 37–39 and Pl VI). The text is also discussed in Postgate 1976: 103–7 and shortly in Postgate 1979: 89–103, esp. 97–98. The text is somewhat eroded and Parker’s transliteration and translation are somewhat lacking. For example, Parker reads the eponym as Šarru-na’id, but the correct reading is Dadi/Daddi, the eponym of year 622* (Radner, ed., 1999: 361: 21c and Radner, ed., 1998: 17–21). Here I follow the newer edition, that of Postgate (1976). Exact title of Amat-Astarti in lines 1–2 is ^{MI}GÊME-as-ta-ar-ti šá-ki-tú ša Ê.GAL GIBIL ša URU.Kal-ḥa.

40. Postgate 1876: 106.

41. For available Neo-Assyrian evidence, see Galil (2007: 292, fn. 2). Despite the meagre evidence, Postgate (1976: 106–7) differentiates between three types of marriage documents. First type is a simple sale of a woman “for marriage.” Second type relates particularly to the *šelûtu*-women dedicated to the temple. The document in question represents the third type, where terms of marriage are negotiated and woman could be treated as an equal in the contract.

42. For marriage in Mesopotamia, see Greengus (1995: 469–84, esp. 488–92) and Stol (1995: 125–32). In comparison, during the Neo-Babylonian period husband had to pay a rather large sum of silver to his wife if he wanted to divorce her. Peculiarly, the divorce clauses of the marriage contracts of this period do not discuss dowry at all. Roth (1989: 245–344, esp. 251.) speculates that dowry was probably paid only after the birth of the first child and since childlessness was probably the only reason for divorce, it was natural for it to be omitted in these contracts. The contract in question (ND 2307) contradicts this, as it first discusses what should happen if the marriage is childless and continues after that to name the terms of divorce, in case one of the spouses “hates” (*zêru*) the other. This may reflect differences between Neo-Babylonian and Neo-Assyrian customs, or ND 2307 could just be very exceptional.

43. Parker (1952: 30) has suggested that Milki-ramu was the chief taylor, eponym of year 656 (also suggested by Lipiński 1991: 151–4). This is however, fairly unlikely, as this text is now firmly dated to year 622* (see fn. 39 above).

The third example (SAA 16 49, probably from the reign of Esarhaddon⁴⁴) is a letter which lady Saraia writes to the palace scribe (probably Issar-šumu-ereš⁴⁵). She asks him to allow entrance to seven servants of Marduk-eriba. I quote here the entire translation of the letter, omitting only the blessings to the palace scribe in lines 1–7: “There are seven persons, servants of my lord, whom the governor of Bet-nayalani took and gave to Marduk-eriba. Now the(se) people are here. They have come to me, saying: ‘Speak in the presence of the palace scribe as long as Marduk-eriba does not allow us to enter.’ The eunuch (whom) my lord ‘sealed’ is with them at the moment.”⁴⁶

The power relationships between the persons mentioned in the text are puzzling. First, if these seven were servants of the palace scribe, on what authority did the governor give them to Marduk-eriba? This problem is solved by assuming that Marduk-eriba was the deputy of the palace scribe at this time.⁴⁷ However, if these people were his servants, how and why did they come to the palace, openly defying their master’s wishes (“Marduk-eriba does not allow us to enter”)? They are apparently important enough to get an audience with Saraia, but not important enough to directly appeal to the palace scribe. Why is lady Saraia going through all this trouble for them, and why do they think that palace scribe will intervene on their behalf, against his deputy, simply because Saraia asks him? It is clear that these seven servants thought that Saraia could influence the palace scribe. Her exact relationship to the palace scribe is not specified, other than that she addresses him as her lord. This does not necessarily mean that her own rank would have been especially low, the wording defines only their mutual relationship. Archives of Assyria are full of petitions to highly placed individuals and more often than not they are taken to prove the existence of rigid hierarchical power relations. However, from the heterarchical perspective Saraia can be viewed as a powerful individual, because she had access to palace scribe. As the mediator, her position was at the centre of a power network consisting of the seven servants, Marduk-eriba and the palace scribe.

The fourth case is apparent in a letter (SAA 10 194) which Adad-šumu-ušur, king’s exorcist, writes to the King Esarhaddon in 670. The letter discusses three matters: first Adad-šumu-ušur reports that “the charge of the ‘Lady of Cults’” is doing well, then (after a break in text) he writes that he is sending three tablets of incantations to the King and lastly he quotes the letter he received from the “maid of the king from the palace.”⁴⁸ This unnamed woman asks for instructions from Adad-šumu-ušur in the following manner: “Urdu-Gula has said: ‘Get me the girl Šuhru, I will take her up to the palace.’ Send (instructions) whether he (Urdu-Gula or a messenger?) should bring (Šuhru) to you (Adad-šumu-ušur) or to me (maid of the king).”⁴⁹

For some reason, there is a great number of influential people here deciding who was to have the ultimate authority regarding this girl Šuhru. Adad-šumu-ušur him-

44. This text could tentatively be dated to the time when Issar-šumu-ereš was the palace scribe, possibly 678–74 (see Luukko 2007: 253) or slightly later. This is also supported by the high concentration of Esarhaddon letters to 672–669. (Luukko & Van Buylaere 2002: 20)

45. Luukko 2007: 229.

46. Translation Luukko & Van Buylaere 2002.

47. Suggested by Luukko (2007: 246). Luukko (2007: 253) also suggests that Marduk-eriba himself was a palace scribe c. 668–650.

48. GÊME šá LUGAL TA* É *ta-sap-ra*. Transliterated by Parpola (1993, text 194, line r. 8’).

49. Translation mine.

self was a highly influential individual in Esarhaddon's court. He was the "king's personal exorcist" and close confidant known from no less than 56 letters and he was the father of the exorcist Urdu-Gula mentioned in this text. His brother Nabû-zeru-lešir is the chief scribe of the palace and his nephew Issar-šumu-ereš apparently followed his father in this very important position ca. 672.⁵⁰

The key issue in this text is that this unnamed "maid of the King from the palace" does not accept the authority of Urdu-Gula, but wants orders from more high-up, in this case from Urdu-Gula's father. If this girl Šuhru is about to enter the palace, it would make sense that this unnamed woman is a *šakintu* or someone else in charge of the women of the palace, someone who feels that all incoming girls should be part of her jurisdiction. In order to challenge the authority of Urdu-Gula and to get the attention of Adad-šumu-ušur, this woman must have had very high rank in the royal palace. This is supported by the fact that the other occurrences of this title *amtu ša* seem to indicate a high rank.⁵¹ For some reason, possibly relating to some ritual that needed to be done before the girl enters the palace,⁵² there is an alternative destination for her: sending her to the exorcists Adad-šumu-ušur and/or his son Urdu-Gula – assumedly to be then taken to the palace by them. Even more interesting, Adad-šumu-ušur apparently feels that he cannot make this decision and instead chooses to report this problem directly to Esarhaddon. Clearly we are here witnessing subtle power play that exposes some of the heterarchical power relations at the highest level of the court between this unnamed woman and the two high-ranking men.

4. Conclusion

Power in general and especially women's power has been understood rather narrowly in earlier research. Methodological and theoretical approaches from modern social sciences can – when thoughtfully applied – help us gain new perspectives into the ancient material. One of these approaches consists of concentrating on heterarchical, negotiable and lateral power relations that the women were engaged in.

The women of the examples presented in this article come from the higher echelons of the society and from the high end of palace hierarchies due to the nature of the material. However, although they are women of high status and able to "exercise power" in Weberian sense, the key issue in this article is that the women in these examples are engaged in lateral, negotiated power relations. These examples illustrate that it is possible to gain new insights to the ancient texts by utilizing new theoretical tools.

It would be foolish to deny the existence of hierarchical power relations in the Neo-Assyrian court, but in addition to hierarchical relationships, also negotiated and lateral power relationships—which encompass hierarchical relationships—should be examined. As shown in this article, the concept of heterarchy opens up new possibilities of analysis that are not limited to women or the Neo-Assyrian Empire.

50. Parpola 1993: xxv-xxvi and Luukko 2007: 253.

51. Svärd 2010.

52. Urdu-Gula wants to "dedicate" Šuhru to the palace, (*ana ekalli lušeli*), which could imply some cultic proceedings. However, the passage could simply mean "to take up to the palace", without any cultic connotations (see CAD E, s. v. *elû*, paragraphs 8–11 [*šulû*]).

References

- Arens, William & Karp, Ivan
 1989 Introduction. Pp. 11–9 in *Creativity of Power: Cosmology and Action in African Societies*, ed. W. Arens & Ivan Karp. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Bahrani, Zainab
 2001 *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*. London: Routledge.
- Baker, Heather, ed.
 2000 *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 2/I*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Barber, Elizabeth W.
 1994 *Women's Work: The First 20,000 Years. Women, Cloth, and Society in Early Times*. New York & London: W. W. Norton & Company.
- Ben-Barak, Zafriira
 1987 The Queen Consort and the Struggle for Succession to the Throne. Pp. 33–40 in *La femme dans le Proche-Orient antique: XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. J.-M. Durand. Paris: ERC.
- Borger, Rykle
 1988 König Sanheribs Eheglück. *Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project* 6: 5–11.
- Crumley, Carole
 1979 Three Locational Models: An Epistemological Assessment for Anthropology and Archaeology. *Advances in Archaeological Method and Theory* 2: 141–73.
 1995 Heterarchy and the Analysis of Complex Societies. *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 7/1: 1–5.
- Dalley, Stephanie & Postgate, J. Nicholas
 1984 *The Tablets from Fort Shalmaneser*. CTN 3. Oxford: British School of Archaeology in Iraq.
- Fales, Mario F.
 1987 Neo-Assyrian Texts and Fragments from Copenhagen. *SAAB* 1: 17–26.
- Foucault, Michel
 1980 *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. C. Gordon. Translated by C. Gordon, L. Marshall, J. Mephram & K. Soper. New York: Pantheon Books.
- Galil, Gershon
 2007 *The Lower Stratum Families in the Neo-Assyrian Period*. Leiden: Brill.
- Giddens, Anthony
 2006 *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Greengus, Samuel
 1995 Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia. Pp. 469–84 in *Civilization of the Ancient Near East, vol. 1*, ed. J. Sasson. New York, NY: Scribner's Sons.
- Harris, Rivkah
 1989 Independent Women in Ancient Mesopotamia?" pp. 145–56 in *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia*, ed. by B. Lesko. Atlanta, GA: From Scholars Press.
- Kinnier Wilson, J. V.
 1972 *The Nimrud Wine Lists: A Study of Men and Administration at the Assyrian Capital in the Eighth Century B. C.* CTN 1. London: British School of Archaeology in Iraq.
- Lesko, Barbara, ed.
 1989 *Women's Earliest Records: From Ancient Egypt and Western Asia: Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East, Brown University, Providence, Rhode Island, November 5–7, 1987*. Brown Judaic Studies 166. Atlanta: Scholars Press.

Levy, Janet

- 1999 Gender, Power, and Heterarchy in Middle-Level Societies. Pp. 62–78 in *Manifesting Power: Gender and the Interpretation of Power in Archaeology*, ed. T. L. Sweely. London & New York: Routledge.

Lipiński, Edward

- 1991 Phéniciens En Assyrie: L'éponyme Milkiram et la surintendante Amat-Ashtart. Pp. 151–4 in *Atti Del II Congresso Internazionale Di Studi Fenici e Punici*, ed. E. Acquaro. Rome: Consiglio nazionale delle ricerche.

Luukko, Mikko

- 2007 The Administrative Roles of the “Chief Scribe” and the “Palace Scribe” in the Neo-Assyrian Period. *SAAB* 16: 227–56.

Luukko, Mikko & Van Buylaere, Greta

- 2002 *The Political Correspondence of Esarhaddon*. SAA 16. Helsinki: Helsinki University Press.

Mattila, Raija

- 2000 *The King's Magnates: A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire*. SAAS 11. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

McHoul, Alec & Grace, Wendy

- 1993 *A Foucault Primer. Discourse, Power and the Subject*. London: UCL Press.

Melville, Sarah

- 1999 *The Role of Naqia/Zakutu in Sargonid Politics*. SAAS 9. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Millard, Alan

- 1994 *The Eponyms of the Assyrian Empire 910–612 BC*. SAAS 2. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Parker, Barbara

- 1954 The Nimrud Tablets, 1952 – Business Documents. *Iraq* 16: 29–58.

Parpola, Simo & Watanabe, Kazuko

- 1988 *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. SAAS 2. Helsinki: Helsinki University Press.

Parpola, Simo

- 1993 *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. SAA 10. Helsinki: Helsinki University Press.
- 2007 Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Postgate, J. Nicholas

- 1974 *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*. Studia Pohl Series Maior 3. Rome: Biblical Institute Press.
- 1976 *Fifty Neo-Assyrian Legal Documents*. Warminster: Aris & Phillips Ltd.
- 1979 On some Assyrian Ladies. *Iraq* 41: 89–103.
- 2007 *The Land of Assur and the Yoke of Assur: Studies on Assyria 1971–2005*. Oxford: Oxbow.

Radner, Karen, ed.

- 1998 *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 1/I*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- 1999 *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 1/II*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Roth, Martha

- 1989 Marriage and Matrimonial Prestations in First Millennium BC Babylonia. Pp. 245–344 in *Women's Earliest Records: From Ancient Egypt and Western Asia*, ed. B. Lesko. Brown Judaic Studies 166. Atlanta, Ga: Scholars Press.

Stol, Marten

- 1995 Women in Mesopotamia. *JESHO* 38: 123–44.

Svärd, Saana (previously Teppo, Saana)

- 2008 *Women's Roles in the Neo-Assyrian Era: Female Agency in the Empire*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr Müller.
- 2010 "Maid of the King" (Géme ša šarri) in the Neo-Assyrian texts. Pp. 251–260 in *Veysel Donbaz'a Sunulan Yazilar DUB.SAR É.DUV.BA.A Studies Presented in Honour of Veysel Donbaz*, ed. S. Dönmez. Istanbul: Ege.
- 2012 *Power and Women in the Neo-Assyrian Palaces*. Helsinki: University of Helsinki. Available at <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-7631-2>.

Sweely, Tracy L.

- 1999a Gender, Space, People and Power at Cerén, El Salvador. Pp. 155–71 in *Manifesting Power: Gender and the Interpretation of Power in Archaeology*, ed. T. Sweely. London & New York: Routledge.
- 1999b Introduction. Pp. 1–14 in *Manifesting Power: Gender and the Interpretation of Power in Archaeology*, ed. T. Sweely. London & New York: Routledge.

Teppo, Saana (now Svärd, Saana)

- 2007a The Role and Duties of the Neo-Assyrian *Šakintu* in the Light of Archival Evidence. *SAAB* 16: 257–72.
- 2007b Agency and the Neo-Assyrian Women of the Palace. *StOr* 101: 381–420.

Weber, Max

- 1968 *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. G. Roth and C. Wittich. New York: Bedminster.

Organising the Interaction between People: a New Look at the Elite Houses of Nuzi

David Kertai

LEIDEN

This paper re-examines the architecture of the palace and the house of Šilwa-Teššup, the two most elaborate residential complexes excavated in the ancient town of Nuzi (modern Yorghana Tepe). It aims to achieve a better understanding of the relationship between architecture and the Nuzian society. Former architectural analyses of these buildings have tended to focus on morphological, functional, and material aspects. These aspects have received considerable attention and only little can be added to these discussion. This paper tries a different approach aimed at analysing the complexity of the spatial interactions within these buildings. It will formulate an architectural model that attempts to describe the way these interactions were organised within the palace and the house of Šilwa-Teššup.

Any architectural analysis of Nuzian architecture has to base itself on the original excavation report by Starr (1939). His book still provides the most extensive discussion of these buildings. The main part of this paper will be dealing with the palace (Fig. 1). Starr divided the building into three zones, designating a service/entrance area, a more diffuse in-between zone with large residences, and the main residential part of the palace. The service and entrance area, consisting of the northern and eastern part of the palace, contained a big Entrance Court M94, the palace kitchen, and residences for “the less important members of the household” (Starr 1939: 124). Within the in-between zone, around Main Court M100, Starr reconstructed an apartment of the palace steward (Rooms R78 and R79) and a residence for an important person (Room L44 and beyond). The inner area of the palace was divided into an area with the palace chapel in the west (Rooms L5 and L6) and the main residential area with the royal bedroom to the south (Room L4B). External entrances, none of which have been preserved, were reconstructed in several locations by Starr. He located the main entrance north of the Entrance Court with additional entrances between the two main courts, in the service area, and a second main entrance towards the east of the Main Court M100, which Starr saw as a second more privileged entrance into the palace. His tripartite division has received general recognition even though scholars have tended to alter the details. The existence of multiple external entrances and several of his functional designations have received less acclaim (Orthmann 1975: 247, 267; Margueron 1982; Heinrich 1984: 82–6; Miglus 1999: 123–4).

Heinrich emphasised morphological aspects of architecture (Heinrich 1984: 82–6). He saw the palace as belonging to older traditions while also containing the seeds

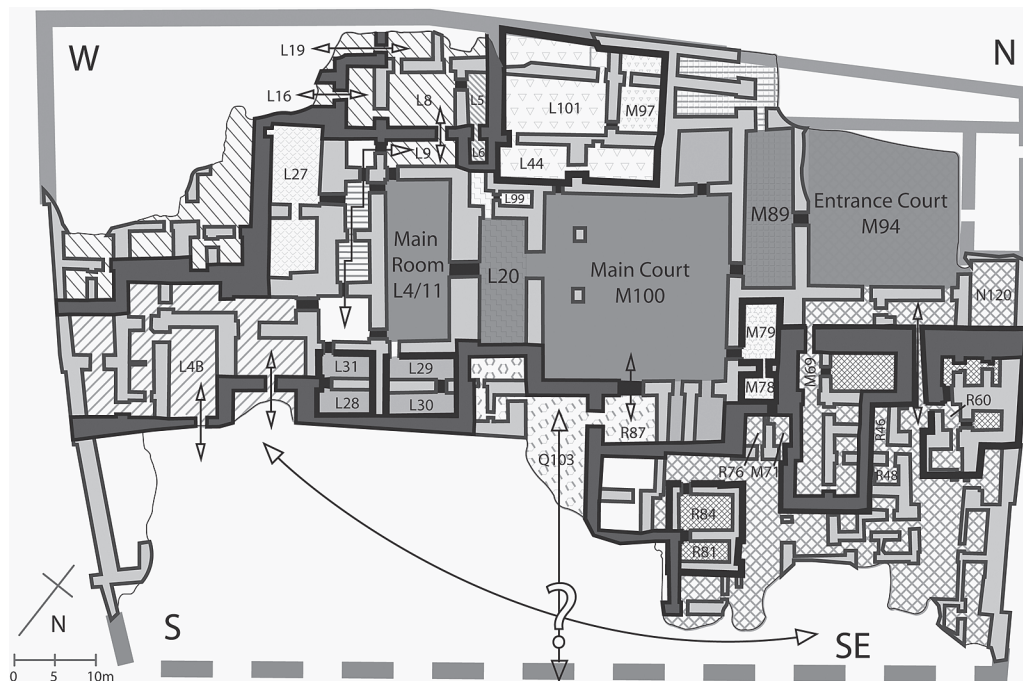


Fig. 1. Palace of Nuzi (based on Starr 1937, Plan 13). Doors where pivot-stones were found are indicated in black.

for later developments. He considered the palace to be a precursor of the later Neo-Assyrian palaces with a *babānu* (outer court area) and a *bītānu* (inner court area). The area south of the Main Court M100 was reconstructed, according to the same Neo-Assyrian analogy, as a second main apartment. He located the main living area where Starr had located a palace chapel.

Margueron's *Palais Mesopotamiens* is among the most thorough investigations of Mesopotamian architecture (Margueron, 1982). His excellent analyses are unfortunately mixed with a tendency for reconstructing second stories. Since a second story would have greatly influenced the functioning of the palace it is worth discussing its probability. Margueron's arguments for a second story within the palace mostly rely on the possibility of one. The evidence for a second story is nonetheless meagre and a substantial second story is unlikely (Heinrich 1984: 83; Miglus 2004: 426–7). No staircase has been found within the palace and there is almost no debris that could be related to a second story. The staircases reconstructed by Margueron would have been steep and narrow. Due to a lack of courts light could only have come through raised roofs, which would have been made impossible by the presence of a second story. Less substantial structures on the roof cannot be excluded and the roof itself, accessed by more flimsy stairs or ladders, might have been used for all kinds of activity.

The aim of this architectural analysis is to reconstruct the functioning of the palace within the Nuzian society. Information regarding this topic could potentially be gained from the textual material. This seems, unfortunately, impossible with the current material. Mayer published the names of stake-holders, witnesses, and

scribes that can be related to the palace (Mayer 1978). Nevertheless, it remains unclear in what way these persons were active in the palace if at all. The nature of the texts does not allow us to connect their contents with the use of specific rooms or areas, beside the fact that some rooms functioned to store them. There seem to be no archives of specific personnel, let alone archives that can be related to the activities that took place in certain rooms. Room L27, located behind the Main Room of the palace, is an exception. Starr considered this room to be a storage room (Starr 1939: 155). The twelve texts found in this room confirm this and indicate that furniture and tapestry were stored within it (Mayer 1978: 27–8).

It is of some interest to plot the assumed find spots of the texts within the palace. Of the 600 texts mentioned by Mayer 132 texts are without provenance. There are 34 rooms to which texts have been assigned. Most of these rooms yielded no more than one text (15 rooms) or less than five (7 rooms).¹ Only Rooms R76 (134 texts) and N120 (117 texts) stand out as major archival rooms. For palace archives, these are rather small numbers. Unfortunately, these numbers do not correspond with Starr's publication. Starr designated Room R46 as the main archive room, filled with "a large quantity of inscribed clay tablets", while Room R76 merely contained among other things "a number" of tablets (Starr 1939: 164, 174). There is, however, no text assigned to Room R46. There seems no reason to doubt that Starr excavated tablets in Room R46. Lacheman already proposed a partial explanation. Many of the texts concerning the queen of Nuzi were not labelled and could have been from Rooms R76 or R47 (Lacheman 1974: 367). Room R47 does, however, not exist in Starr's description nor is it located on his maps. This might be explained if one looks at the method by which room numbers were assigned during the excavation. Numbers in the high forties were assigned sequentially and are all located around Room R46 making it likely that a Room R47 once existed in this area as well. Its name might have disappeared, because it was incorporated into another room, in this case R46. This makes sense if one looks at the map. The entrance area of Rooms R46 and R48 is almost a room in itself and it is not unlikely that the area between R46 and R48 was originally designated as Room R47 before being incorporated into Room R46. This would suggest that the texts found in Room R46 originated from this entrance area.

The incompleteness of the floor-plan presents the most severe problem in reconstructing the architectural configuration and functioning of the palace. At least half of the original floor-plan has been lost. This could make the possibilities for reconstruction limitless and therefore any analysis inconclusive. On closer inspection the uncertainties turn out to be less problematic than the extend of the lost floor-plan would suggest. This is due to the self-contained nature of the preserved building (Fig. 1).

The floor-plan has three areas of uncertainty. The northern area is the least problematic. In all likelihood the main entrance was located in this area and one can reconstruct a series of rooms between the court and the outside, but the precise reconstruction of this area would have had little effect on the functioning of the rest of the palace. The western part of the floor-plan is less easily reconstructed, but one can nevertheless say two things about it. First, only two rooms could have provided access to this area of the palace (Rooms L16 and L19), which means that its access was controlled by a single room (Room L9). Second, because of the limited connect-

1. These numbers might be too low in some cases.

edness with the rest of the palace it will have been the least integrated area within the palace. The limited access of the western part must have been intentional, providing seclusion to its users. Such seclusion might suggest the presence of a harem, which would have most likely been occupied by the *esirtu*-women (AHw 249a; CAD E 336/7). The texts, however, do not seem to confirm that these women were relegated to a specific part of the palace nor that they were concubines. What we know is that they received commodities and belonged to the king or queen (Feigin 1934: 234–7). While this area of the palace offered the seclusion one would associate with a harem its existence or possible nature is speculative. Such seclusion could also have been used for other purposes such as to accommodate the royal family.

The original floor-plan of the southern and south-eastern parts of the palace are more difficult to reconstruct. The preserved floor-plan indicates that this lost area was only connected with the inner part of the palace, the Main Court, the service area, and perhaps the outside. It is not unlikely that this area also contained secondary connections between the preserved areas of the palace. There are at least three ways of reconstructing this part of the palace, although a combination is also feasible. First, a second main connection with the outside, as proposed by Starr, could have existed. Second, it could have given access to a self-contained area, perhaps a second big apartment (Heinrich 1984: 83) or a *festliche Saalgruppe* (Orthmann 1975: 267). Third, the chain of rooms within the inner part could have extended back towards the second entrance of the Main Court, thereby creating a big circulatory route.

We do not know how the floor-plan of the palace should be reconstructed, but one can test the effects of the aforementioned reconstructions on the functioning of the palace. This has been done through the use of access-analysis (Hillier and Hanson 1984; Hanson 1998). This allows one to calculate the connectedness and integration of rooms within a building and shows the potential integration in the case no physical or social constraints (such as closed doors) are present. In the case of the palace of Nuzi it seems none of these reconstructions would have had a major effect on the functioning of the palace. The Main Court and the rooms surrounding it are the most integrated rooms within the palace regardless of how one reconstructs the palace. The precise values and the hierarchy between them depends on how one reconstructs the south-eastern part of the palace. These results suggest that the preserved floor-plan represents the core of the palace with the missing connections being secondary. The least integrated area within the palace in any of the possible reconstructions is the western part.

All scholars have followed Starr's tripartite description of the palace. In general, this is certainly a workable description. Such a zoning, however, has a somewhat static quality. It tends to overstate both the homogeneity of each zone as well as the differences between them. Such model provides few options for incorporating spatial and temporal dynamics. The problem with the tripartite description of the palace becomes most apparent when one looks at the middle zone. While an inner area and a more service oriented area are not difficult to define, the middle zone has remained elusive to categorisation. Overall a tripartite structure does not seem to describe all the nuances and complexities within the palace.

This paper will propose a different model to explain the way the spaces within the palace and the Šilwa-Teššup house were organised. One might call these houses "central-axis buildings". This model describes a method of organising spaces that

combines easy access with maximum opportunity for control by arranging the interactions within the building along a single axis. The central-axis connects the outside with the Main Room of the building through a specific sequence with the main residential spaces being located beyond the Main Room. This axis does not represent a duality between outside and inside, but creates a layered connection between the two. The spaces on the central-axis can be seen as thresholds providing access to different parts of the building, with the Main Room providing the main access to the residential areas located beyond it. Alternative routes are minimised within these buildings. By concentrating the main connections along one axis and by investing in its threshold quality, the interactions within these buildings could be easily controlled, changed, and organised. This made a dynamic, temporal and individualised control of the permeability and the interactions within these buildings possible. This model has the added advantage that it goes beyond the duality between the public and private that is often inherent in descriptions of zones.

Such a single axis is a rather simple method of control which allowed for much flexibility in its daily use. It defines distance by access rather than length. The emphasis on access indicates that power does not so much reside in having access from the outside, but rather from having access to power. Residing within the inner area of these buildings provided many opportunities for such access, as the residential spaces were located just beyond the Main Room. The seclusion of residential areas should, therefore, not be confused with a lack of influence or power of its inhabitants. The places where the royal family resided are by their very nature important political spaces (Necipoğlu 1991; Justus 1996).

The exact number and type of rooms within the central-axis and the nature and size of the compartments that are attached to it differ depending on the specific needs and possibilities of each building. This mode of spatial organisation draws on an older tradition within Mesopotamia and can be traced in many of the palatial buildings of the Middle Bronze Age. Within the small corpus of Late Bronze Age elite architecture within Northern Mesopotamia one can tentatively use the central-axis model to explain the internal organisation of two other buildings. First, the Middle-Assyrian royal farmstead at Tell Sabi Abyad level five (Akkermans 2006) seems organised by a similar central-axis layering the connection between the outside and the Main Room of the residence. The relative size of the different compartments is adapted to the economic background of the complex, with a relatively small main residential area. Most of the complex is part of the service/workshop area. Second, at Tell al-Fakhar (Khalesi 1977; Koliński 2002) a single axis layers the connections between the outside and the main residential area with the Main Room of the complex being located between the two.

The palace of Nuzi presents the most elaborate example of a central-axis building. Its central-axis is the most extensive containing the largest number of rooms. The preserved axis consists of three large rooms (M89, L20, and L11/L4) and two courts (M94 and M100). Its terminus is the Main Room (L11/L4), a designation that is based on the location and size of the room. One can extend this axis towards the outside, which was most likely located around the Entrance Court M94. At each space along this axis new rooms and areas became accessible (Fig. 2). This turned each space along the central-axis into a threshold, which had to be passed in order to gain access to the different areas within the palace. That this layering was intentional is indicated by three aspects.

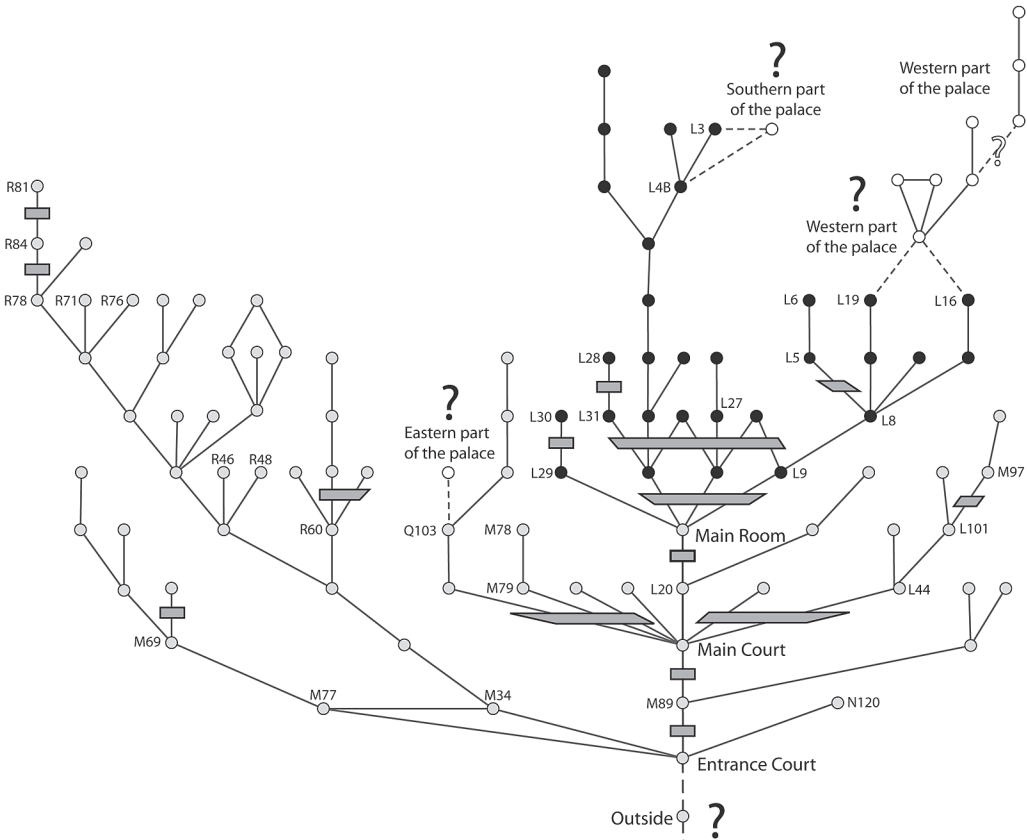


Fig. 2. Justified permeability of the Palace in Nuzi. Doors where pivot-stones were found are indicated by grey rectangles.

First, with one notable exception, no secondary routes have been preserved within the palace. One could, however, argue about the existence of a second alternative route between Rooms M78 and R71 which connected the service/workshop area with the Main Court. In its latest phase this door was too small to have functioned as a passage.² The existence of such a passage would have had little effect on the overall connectivity within the palace. Including this passage in the before mentioned access-analysis shows that effects would have been largely limited to the rooms within this possible passage itself. The central axis would remain the most integrated area and most of the service area would still be weakly integrated with the rest of the palace. This passage has not been included in the reconstructions

2. The earlier phases of this area are difficult to reconstruct. Both doors of Room R71 seem later alterations since they are cut into its walls. We do not know the nature of the changes within this area nor their functionality. One might tentatively reconstruct three phases:

Phase 1. Rooms M78 and M79 form an apartment containing a reception room and a bath-room. It is not unlikely that Rooms R76 and R71 formed a single room once.

Phase 2. The rooms were changed into the preserved configuration, but perhaps with the door between M78 and R71 having a normal width.

Phase 3. The door between M78 and R71 is made smaller, making passage difficult if not impossible.

presented in this paper. The lack of alternative routes means that the movement between the different areas of the palace could only have taken place by way of the central axis. This lack in choice within the circulation is most clearly visible in the tree-like character of the access diagram of the palace, which has a perfectly branching structure with almost no loops (Fig. 2).

The second aspect is the placement of pivot-stones within the palace.³ Pivot-stones can be said to indicate the location of more substantial doors. Most doors within the palace seem to have been made of flimsier materials or were lacking altogether. The location of pivot-stones is not random nor the result of chance survival, but seems to correspond with those places where control was deemed most important. There is a correlation between the most integrated places within the palace, as calculated through access-analysis, and the placement of pivot-stones. Pivot-stones, indicating that substantial doors aligned these openings, were found at the passages within the central-axis and at many of the doors surrounding the Main Court M100. The passage between the covered part of the Main Court M100 and Room L20 seems to have been an exception. The other pivot-stones were located within the smaller branches of the access diagram, containing one or two rooms. These branches seem to indicate the location of apartments and storage rooms.

Third, the layered structure of the plan can also be seen in the lack of lines of sight. The visual permeability of the palace is weak even if the doors were open. Only about six lines of sight extending more than two rooms have been preserved, none of which is longer than four rooms. The main exception is formed by the inner part of the central axis, whose doors were aligned creating a more monumental approach to the Main Room. Monumentality can itself be called a threshold that decreases the permeability.

The Main Room itself also functioned as a threshold, providing the only preserved access to the inner part of the palace. The rooms behind the Main Room provided the only alternative route that has been preserved within the palace. It allowed people to circumvent the Main Room, connecting the western with the southern parts of the inner area, without the need to pass through the Main Room. This alternative route provided seclusion for the people within the inner area. Again, the dual aim of combining easy access with maximum control is visible with the rooms around the Main Room containing many pivot-stones. The emphasis on control changed within the inner area. Together with the service area the inner area formed the largest areas within the palace without pivot-stones. Of the six lines of sight within the palace four are located in these areas. None of these can be called monumental. Control seems to have been less architecturally pronounced within these two areas, perhaps suggesting that it was deemed less important.

The second case study concerns the house of Šilwa-Teššup (Fig. 3). Its floor-plan is largely complete. The chronology of the building is, however, unclear. The latest phase of the building, the one presented by Starr (1939: plan 34), does not seem to correspond to the main occupation phase. There are several indications that the building was not used as a main residence in its latest phase (Heinrich 1984: 89). First, the only toilet within the house (Room 1) was covered with a new floor leaving

3. Map 13 in Starr's excavation report indicates the location of most pivot-stones. There are, however, three doors whose pivot-stones are only mentioned in the text. These pivot-stones were located between room L99 and L10, room R84 and court R95, and between room L9 and L8 (Starr, 1939: 141). They have been added in Fig. 1.

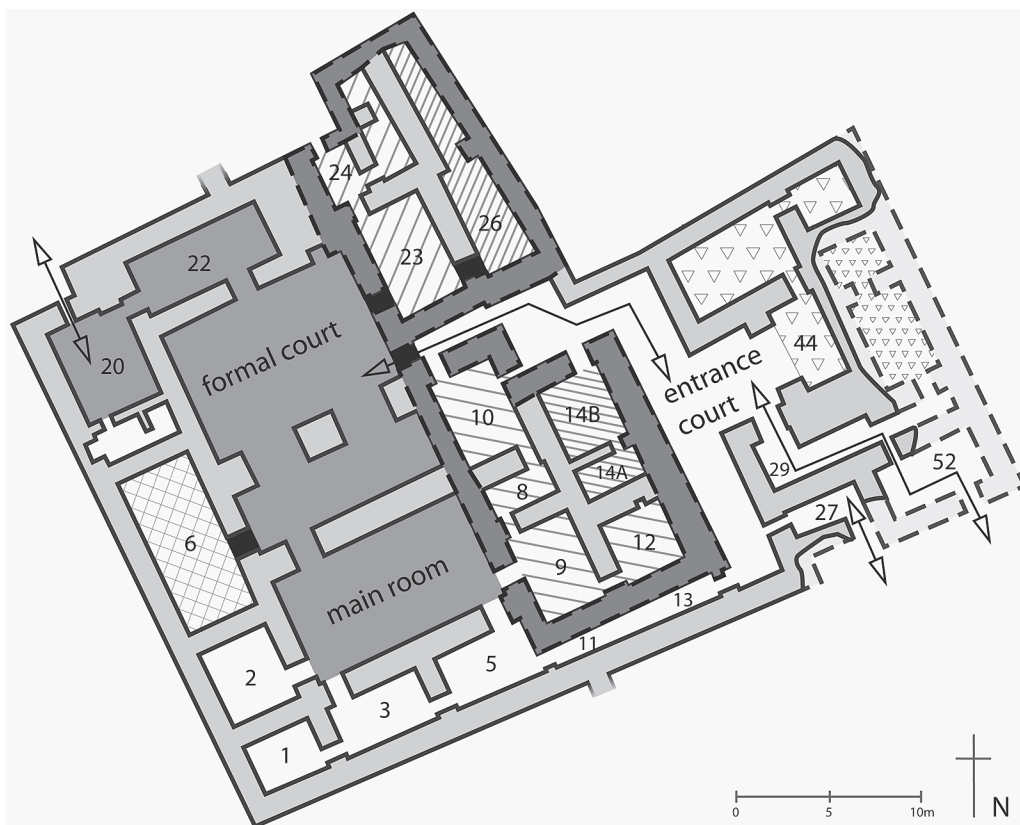


Fig. 3. House of Šilwa-Teššup (based on Starr 1937: plan 34 and Miglus 1999: Abb. 291). Doors where pivot-stones were found are indicated in black.

the house without a toilet. While many smaller houses within Nuzi also lacked toilets, one would expect such a large house to have contained one. Second, several doors were blocked. This occurred in two of the three doors of Room 10 and the door possibly leading to the outside from Room 24. Benches appeared in two of the doors of Room 9. Third, the passageway through Rooms 11 and 13 and the possible connection to the outside through Room 27 were filled with objects, decreasing their usability as passageways.

The house has two courtyards separated by two blocks of rooms. One of these blocks contained the main archives of the house (Rooms 23 and 26) while the other contained among other things the so-called kitchen (Room 10). This designation can be questioned. The presence of a hearth, stone mortars, and many terra-cotta vessels in this and adjacent rooms seem insufficient arguments for such a designation (Starr 1939: 339). The two courts were connected by two separate routes. The rooms within the eastern area form three units, Rooms 14A and B, 44 and beyond, and the part beyond 29 as reconstructed by Miglus (1999: Abb. 291). Heinrich divided the building, analogue to the palace, into an entrance and an internal area. He proposed that Room 6, beneath the covered part of the court, might have housed a grown-up son of the family. Such a double apartment was again based on Neo-

Assyrian precedents and would have been similar to the palace. Next to the Main Room, Rooms 9 and 12 could have served as the main sleeping rooms.

The main entrance is usually located in Room 52, even though no outside door has been preserved within this room. The two other possible external entrances are deemed unfit for this purpose. Entrance 27, next to Room 52, was filled with terracotta utensils (Starr 1939: 338) and the door to the inside was rather small (Heinrich 1984: 86). A third entrance, Room 20, at the other side of the building was seen as a secondary entrance for guest who were allowed into the Main Court (Miglus 1999: 115–6). Starr saw such a second entrance as a standard feature of the elite houses at Nuzi, but also as too small and too far from most of the building to have functioned as the main entrance (Starr 1939: 337–8, 340). Heinrich dismissed the entrance altogether arguing that the door was too small to have functioned as entrance, wondering whether the opening did not merely serve as a water outlet (Heinrich 1984: 87).

Taking the width of the door as indicator is problematic as so many doors within the building are too small to have functioned normally. While the outside entrance into Room 52 might have had a sufficient width, the subsequent door leading into Room 29 is as small as the other two entrances. One is left with the problem that none of these entrances has a width suitable to have functioned as a main entrance. One cannot exclude the possibility that this is related to a partial abandonment and rebuilding within the latest phase of its use and does not reflect the main occupational period.

The main problem arising from placing the main entrance at Room 52 is the lack of suitable residential spaces. While three apartments can be reconstructed between Room 52 and the Main Court, it is unlikely that the main residential spaces would have been located so close to the main entrance. This leaves two other possible locations for residential usage. The first is the block that also functioned as the main archive of the house. This would have meant that several officials belonging to the Šilwa-Teššup household would have needed access to these rooms, which makes them unlikely locations for the main residential spaces. The last possible location is formed by the rooms surrounding the Main Room. As these rooms are all directly linked to the Main Room their seclusion and the connections between them would have been greatly diminished when the Main Room was filled with guests. A second problem with locating the main entrance at Room 52 is the informal and lengthy connection it has with the Main Court. This irregular route lacks the monumentality of the Main Court area and gives the impression of entering through a backdoor.

This leads to the conclusion that the problem with the standard reconstructions rests in the placement of the main entrance at Room 52. As having the main entrance at Room 29 would lead to the same problems the main entrance could only have been located at the other side of the building at Room 20. This results in a much more logical organisation of the floor-plan. The sequence into the Main Court becomes more formal passing through two waiting/entrance rooms (Rooms 20 and 22) and entered on an axis leading to the Main Room. The area in the east would become more secluded, which would make sense if one reconstructs it as the main residential area. While these apartments were accessible from the outside they were secluded from the more public areas surrounding the Main Court.

The lay-out of the Šilwa-Teššup house has many similarities with the palace and can subsequently be described as a central-axis building (Fig. 4). That is to

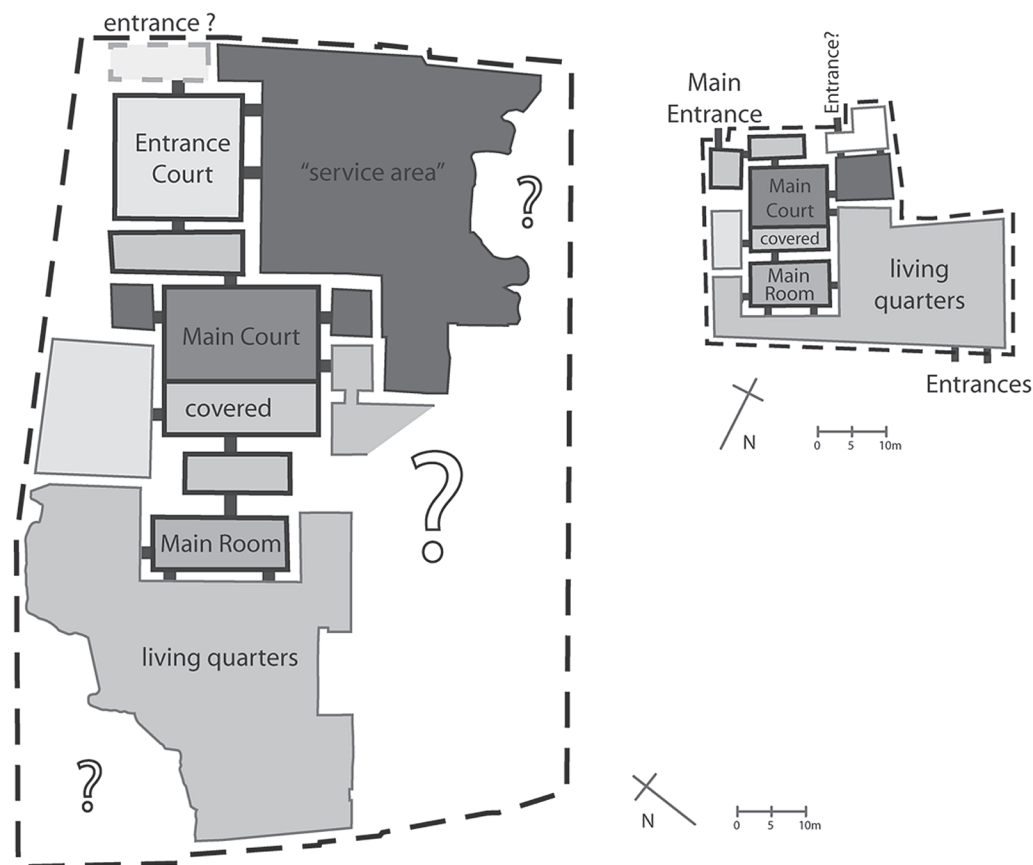


Fig. 4. Central-axis diagram of the Palace and House of Šilwa-Teššup in Nuzi.

say that it is organised along a central axis, which provided easy access and maximum control over the permeability and interactions within the building, layered the connection between the outside and the Main Room, and provided access to the different compartments within the house. Comparisons between the palace and the Šilwa-Teššup house show both similarities and differences. The axis within the Šilwa-Teššup house is somewhat shorter with one court instead of the two in the palace, but shares the monumentality of their arrangements. All compartments are linked to this single court, with the exception of Room 6, which is located within the covered area between the court and the Main Room. This location is similar to the area accessed from Room L44 in the palace. Both seem suitable locations for the office of a high official, although both textual and archaeological evidence is lacking to collaborate this. All doors surrounding the court were aligned with pivot-stones, although the axis itself contained none. A further difference with the palace is the nature of the area surrounding the Main Room. The numerous small rooms that are only connected with the Main Room itself resemble the *festliche Saalgruppe* of the Middle Bronze Age. While the residential area can be accessed from the Main Room it is not located directly beyond it as in the palace.

This paper has analysed the palace and the house of Šilwa-Teššup in Nuzi by looking at the way they organised the spatial interactions within their confines. Both were described as central-axis buildings. Rather than designating functional zones this model defined an organising principle within both buildings that combines easy control with flexibility of use. Whether such model describes a broader spatial reality within the Late Bronze Age in Northern Mesopotamia can be questioned. It does, however, seem to describe the spatial organisation of these two houses in Nuzi. These buildings are both hierarchical, flexible, and complex. Whether this is a reflection of the way the Nuzian society was organised remains to be seen.

Bibliography

- Akkermans, P. M. M. G.
 2006 The fortress of Ili-pada. Middle Assyrian architecture at Tell Sabi Abyad, Syria. Pp. 201–9 in *Les espaces syro-mésopotamiens, Dimensions de l'expérience humaine au Proche-Orient ancien*, ed. P. P. Butterlin, M. Lebeau & B. Pierre. Subartu 17. Turnhout.
- Feigin, S. I.
 1934 The Captives in Cuneiform Inscriptions. *AJSL* 50: 217–45.
- Hanson, J.
 1998 *Decoding homes and houses*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Heinrich, E.
 1984 *Die Paläste im alten Mesopotamien*. Denkmäler antiker Architektur 15. Berlin: de Gruyter.
- Hillier, B. & J. Hanson
 1984 *The social logic of space*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Justus, K. L.
 1996 Gilded Palace, Gilded Playpen: Louis XV's Use of Palatial Space To Control His Rebellious Children and Their Politics. *Journal of Family History* 21: 470–95.
- Khalesi, Y. M.
 1977 Tell al-Fakhar (Kurruhanni), a dimtu-Settlement, Excavation Report. *Assur* 1: 1–42.
- Koliński, R.
 2002 Tell al-Fakhar: A dimtu-Settlement or the City of Kurruhanni? Pp. 3–40 in *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians*, Vol. 12, ed. D. I. Owen & G. Wilhelm. Bethesda, MD: CDL.
- Lacheman, E.
 1974 Le palais et la royauté de la ville de Nuzi: les rapports entre les données archéologiques et les données épigraphiques. Pp. 359–71 in *Le palais et la royauté, XIX^e Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. P. Garelli. Paris: Paul Geuthner.
- Margueron, J.-C.
 1982 *Recherches sur les palais mésopotamiens de l'Age du bronze*. Bibliothèque archéologique et historique 107. Paris: Paul Geuthner.
- Mayer, W.
 1978 *Nuzi-Studien*. AOAT 205. Kevelaer: Butzon und Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Miglus, P. A.
 1999 *Städtische Wohnarchitektur in Babylonien und Assyrien*. BaF 22. Mainz: Philipp von Zabern.
 2004 Die Säule in Assyrien. Pp. 421–34 in *Assyria and Beyond, studies presented to Mogens Trolle Larsen*, ed. J. G. Dercksen. PIHANS 100. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Necipoglu, G.

- 1991 *Architecture, ceremonial, and power: the Topkapi Palace in the fifteenth and sixteenth centuries*. New York, NY, Cambridge, MA: MIT Press.

Orthmann, W.

- 1975 *Der Alte Orient*. Propyläen-Kunstgeschichte 14. Berlin: Propyläen-Verlag.

Starr, R. F. S.

- 1939 *Nuzi: report on the excavation at Yorgan Tepa near Kirkuk, Iraq*. Harvard- Radcliffe fine art series. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Les femmes comme signe de puissance royale: la maison du roi d'Arrapha

Brigitte Lion

TOURS

Introduction: les archives du palais

La présente recherche s'inscrit dans un programme financé par la Région Rhône-Alpes, qui concerne l'édition électronique de sources et doit aboutir à la mise en ligne des 600 textes du palais de Nuzi.¹ Ces textes ont été très utilement présentés il y a 30 ans par W. Mayer, qui a de plus fourni une approche prosopographique des personnes attestées dans la documentation du palais.² Un nouvel examen de l'ensemble des tablettes permettra certainement de dégager plusieurs dossiers. Certains ont déjà été rassemblés et traités par les chercheurs travaillant sur Nuzi.³

L'article qui suit s'intéresse à un petit groupe de documents : ceux qui donnent les noms des épouses secondaires ou concubines du roi, appelées *esirtu* (pl. *esrētu*).⁴ On trouve leurs noms dans plusieurs tablettes, ce qui fait l'unité de ce dossier. La plupart de ces textes ont été découverts dans une même pièce, R 76.

Après une présentation générale du palais et de ses archives, les listes mentionnant les épouses secondaires seront plus particulièrement examinés et on tentera d'analyser les différents groupes figurant dans ces listes; enfin certains textes donnent des indications géographiques et chronologiques qu'il faudra prendre en considération.

1. Ce programme est développé avec Philippe Abrahams (Université Louis-Lumière, Lyon 2), dans le cadre du projet "éditions critiques" du Cluster 13 "Culture, Patrimoine et Création" (<http://cluster13.ens-lsh.fr/spip.php?article80>). Trois missions au Harvard Semitic Museum, en 2009, 2010 et 2011, ont permis de collationner tous les textes du palais qui y sont conservés.

2. W. Mayer, *Nuzi-Studien I. Die Archive des Palastes und die Prosopographie der Berufe* (AOAT 205/1; Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker Kevelaer, 1978).

3. Voir p. ex. P. Negri-Scafa, "The Scribes of Nuzi and Their Activities Relative to Arms According to Palace Texts", in *SCCNH 5* (éd. David I. Owen et Ernst R. Lacheman; Winona Lake: Eisenbrauns, 1995) 53–69.

4. Une première étude sur ce sujet figure dans B. Lion, "Les femmes du roi d'Arrapha d'après quelques documents administratifs de Nuzi (XIV^e s. av. J.-C.)", dans *Le prince, l'argent, les hommes au Moyen Âge. Mélanges offerts à Jean Kerhervé* (éd. J.-C. Cassard, Y. Coativy, A. Gallicé et D. Le Page; Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008) 17–29.

1. Le palais

1.1. Situation et architecture

Le rapport de fouilles de R. F. S. Starr est la principale source concernant l'architecture du palais⁵ et toutes les études postérieures se fondent sur cet ouvrage.⁶

Le palais se situe au centre de la ville ceinte de remparts, qui correspond probablement à la ville haute. Il occupe à peu près un quart de la surface de cette citadelle. Il est entouré par le temple (au nord-ouest) et par deux quartiers d'habitations (au sud-ouest et au nord-est), et en est séparé par des rues (rues 4, 5 et 12).

Le plan du palais n'a pas été complètement conservé car une partie du bâtiment a été emportée par l'érosion, mais ce qui en subsiste montre une articulation en plusieurs parties, autour de deux grandes cours. Le secteur d'entrée devait se trouver au nord et débouchait sur la cour M 94. De là, la pièce M 89 faisait transition vers une deuxième cour, la plus vaste du palais, M 100, et le secteur officiel, avec le dispositif caractéristique des deux pièces L 20 et L 11. Au nord-ouest de la cour M 100 s'étendait un secteur d'habitation. Au sud-ouest, derrière la pièce L 11, des pièces aux fonctions diverses correspondent à la partie privée du palais. Dans la partie est du palais se trouvait un secteur administratif avec des bains, des cuisines et des réserves.

1.2. Le problème des fonctions

L'appellation "palais" provient de la structure architecturale du bâtiment, qui s'insère dans la série des palais de l'âge du bronze étudiés par J. Margueron et E. Heinrich. De plus, la documentation écrite évoque à plusieurs reprises le "palais" (*ekallu*) de Nuzi,⁷ appellation qui ne semble pouvoir renvoyer qu'à ce vaste bâtiment.

Mais ni l'archéologie ni les textes ne livrent d'informations précises sur les habitants et sur les fonctions réelles de l'édifice. En effet, un palais est souvent compris comme demeure du roi. Or il n'y a pas de roi résidant de façon permanente à Nuzi. La capitale se trouve à Arrapha, à une quinzaine de km au nord-est, à l'emplacement de l'actuelle ville de Kirkouk et c'est sans doute là qu'il faudrait chercher la demeure principale du souverain.

5. Richard F. S. Starr, *Nuzi* (2 vol.; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1937–39), en particulier 1.122–179.

6. E. R. Lacheman, "Le palais et la royauté de la ville de Nuzi: les rapports entre les données archéologiques et les données épigraphiques", dans *Le palais et la royauté, XIXe Rencontre Assyriologique Internationale* (éd. P. Garelli; Paris: Geuthner: 1971) 365–6; E. Heinrich, "Architektur von der Alt- bis zur Spätbabylonischen Zeit", dans *Der Alte Orient* (éd. Winfried Orthmann; Berlin: Propyläen Verlag, 1975) 241–87, la notice consacrée au palais de Nuzi et le plan du palais figurent p. 267–8; J. Margueron, *Recherches sur les palais mésopotamiens de l'âge du bronze* (2 vol.; Paris: Geuthner, 1982) 1.425–50 et 2.fig. 300–20; E. Heinrich, *Die Paläste im alten Mesopotamien* (Berlin: Walter de Gruyter, 1984) 82–6 et Abb. 43. Un résumé de ces études se trouve dans M. Novak, "The architecture of Nuzi and Its Significance in the Architectural History of Mesopotamia", in *SCCNH 10* (éd. D. I. Owen et G. Wilhelm; Bethesda: CDL Press, 1999) 123–40, en particulier p. 127–9. La présentation qui suit résume les données de ces ouvrages.

7. Références rassemblées par J. Fincke, *Die Orts- und Gewässernamen der Nuzi-Texte* (RGTC 10; Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 1993) 196.

De ce fait, M. P. Maidman définit le “palais” comme “administrative and ceremonial seat of the local government”, ou encore “government house”⁸ et pense qu’il pouvait plutôt s’agir de la résidence du “maire” de la ville (le *hazannu*).

Une autre solution semble préférable, car les archives trouvées à Nuzi évoquent des palais dans plusieurs villes du royaume: Kurruhanni, Lubdi, Hurazina rabû, Nammahhe (ou Nappahi), Temtenaš, Turša, Ulamme et Šilliawe.⁹ Il est donc vraisemblable que le roi dispose de palais secondaires dans les villes de province. À titre de comparaison, quelques siècles plus tôt, le roi de Mari, outre le grand palais de sa capitale, en possédait d’autres à Terqa, Saggarātum, Dūr-Yahdun-Lîm et Qaṭṭunān.¹⁰

S’il n’y a qu’un roi, celui d’Arrapha, il y a en revanche plusieurs reines (MUNUS. LUGAL) : les textes de Nuzi mentionnent la reine d’Arrapha, ainsi que celles de Nuzi, Tašenniwe, Lubdi et Zizza.¹¹ De même, des concubines (*esrētu*) sont attestées à Nuzi, Anzūkalli, Zizza et Tašenniwe.¹² Puisqu’il y a à Nuzi une reine et des *esrētu*, faut-il en conclure que le palais, en tant que résidence, était un lieu presque totalement réservé aux femmes, comme à Mari ?

1.3. Les tablettes trouvées dans le palais

Le documentation écrite issue du palais relève de l’administration des biens et des personnes, à quelques exceptions près comme le lot de textes concernant les affaires de dame Tulpunnaya ou les dépositions contre Kušši-harbe, le *hazannu* corrompu.

Des tablettes auraient été trouvées dans 33 pièces différentes du bâtiment. Mais certaines n’auraient livré que quelques tablettes, voire une seule, et les indications de provenance des textes ne sont peut-être pas toujours fiables.¹³ Sept pièces abritaient une dizaine de tablettes ou davantage.¹⁴ Les deux lots les plus considérables,

8. M. P. Maidman, “Nuzi: Portrait of an Ancient Mesopotamian Provincial Town”, dans *Civilizations of the Ancient Near East* (vol. 4; éd. J. M. Sasson; New York: Charles Scribner’s Sons, 1995) 2.395–96.

9. Fincke, *Die Orts- und Gewässernamen der Nuzi-Texte*, 417 et entrées correspondantes.

10. Nele Ziegler, *Le Harem de Zimri-Lîm* (Mémoires de N. A.B. U. 5; Paris: SEPOA, 1999) 12–14 et *Les Musiciens et la musique d’après les archives de Mari* (Mémoires de N. A.B. U. 10; Paris: SEPOA, 2007) 32–7. Pour l’époque amorrite, voir D. Charpin, “Teil 1. Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002–1595)”, dans *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit* (éd. D. Charpin, D. O. Edzard et M. Stol; OBO 160/4; Fribourg: Academic Press et Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004) 266–7.

11. Wilson W. Chow, *Kings and Queens of Nuzi* (Ph.D. diss., Brandeis University, 1973) 61–98 et Mayer, *Nuzi-Studien I.*, 110–1.

12. Mayer, *Nuzi-Studien I.*, 111–115. Pour Tašenniwe, voir EN 10/1 28.

13. La confrontation entre le rapport de fouilles et les éditions des tablettes pose parfois des problèmes. Par exemple, Starr mentionne la présence de tablettes dans la pièce R 46 du palais: “Scattered over the pavement and in the debris was a large quantity of inscribed clay tablets” (*Nuzi*, 1.164); cependant aucune tablette publiée n’est réputée provenir de cette pièce. En revanche de nombreuses tablettes de provenance inconnue se rattachent clairement, par leur contenu, aux lots du palais. Pour le lot de tablettes étudié ci-après, on peut relever une erreur d’enregistrement qui a fait attribuer à une même tablette deux numéros SMN différents, cf. B. Lion, “EN 10/1 28 = SMN 1588 = SMN 2731”, SCCNH 18 (éd. G. Wilhelm; Bethesda: CDL Press, 2009), 677–79, alors que ces numéros devraient correspondre à des tablettes trouvées pendant deux campagnes différentes. Sur ces problèmes, voir J. Fincke, “The Nuzi Collection of the Harvard Semitic Museum”, in SCCNH 10 (éd. D. I. Owen et G. Wilhelm; Bethesda: CDL Press, 1999) 17–8.

14. Chiffres données par Mayer, *Nuzi-Studien I.*, en 1978: L 2: une quarantaine de tablettes; L 1: 21; L 14: une trentaine; L 27: 12; L 44: 11; M 79: 43?; M 89: 10. Ces chiffres sont en partie à réviser, du fait

dépassant chacun 150 tablettes, ont été exhumés dans les pièces N 120 et R 76.¹⁵ Il n'est cependant pas certain que les tablettes étaient conservées dans l'antiquité exactement là où les archéologues les ont trouvées: J. Margueron postule la présence d'un étage sur une grande partie du palais et pense que, parmi les tablettes de N 120, certaines auraient pu tomber depuis cet étage, au moment de la destruction du bâtiment.¹⁶

C'est du palais que proviendrait la quasi-totalité des documents mentionnant les reines. Celles de Lubdi, Tašenniwe et Zizza sont très peu attestées. En revanche celles d'Arrapha et de Nuzi apparaissent fréquemment, presque toujours ensemble, dans plus d'une vingtaine de textes, souvent comme bénéficiaires de rations de grain. Malheureusement, les tablettes en question sont de provenance inconnue, sauf une qui aurait été trouvée en L 14 et quelques autres en R 49.

Les listes d'épouses secondaires sont localisées dans la pièce R 76, qui se trouve au sud-est de la cour centrale, dans un secteur que J. Margueron appelle "E".¹⁷ Il aurait subi divers remaniements et R. F. S. Starr qualifie la zone entourant R 96 de "service section".¹⁸ Il s'organise de façon assez complexe autour de l'ensemble R 95–R 96.

Les lots de tablettes concernant les reines et les concubines étaient donc probablement rangés séparément, dans des endroits différents du palais. Reines et *esrētu* ne sont mentionnées conjointement que dans de courts billets récapitulatifs de dépenses (p. ex. HSS 13 155). Mais les listes nominatives d'*esrētu* ne mentionnent pas la reine, à une exception près: une distribution de grain qui concerne à la fois une reine et des *esrētu* (HSS 13 403). On a là une grande différence avec les listes de rations de Mari, où les mêmes tablettes consignent les distributions pour les épouses principales du roi et pour les musiciennes, qui sont ses épouses secondaires.

Les textes concernant les reines ont déjà été étudiés par E. Cassin et W. W. Chow¹⁹ et ne sont pas repris ici. Seules les listes nommant les épouses secondaires sont présentées ci-dessous.

2. Les listes mentionnant les femmes

2.1. Le corpus et la provenance des tablettes

Les documents en question, au nombre de 19, sont des listes mentionnant par leur nom des femmes du palais, qui peuvent être qualifiées d'*esrētu*, "concubines", ou de *nuārātu*, "musiciennes". 15 tablettes ont été transcrites par E. R. Lacheman (mais il n'en existe pas de copies)²⁰ et 4 fragments copiés par J. Fincke se rat-

notamment de nouvelles publications de textes dans la série *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and The Hurrians*, vol. 2, 4, 5 (= EN 9), 8, 9, 12 (= EN 10), 15 et 18 (= EN 11).

15. D'après Mayer, *Nuzi-Studien I.*, N 120 aurait livré 175 tablettes, soit le plus gros ensemble du palais; 117 étaient publiées en 1978; dans R 76, il y aurait eu 152 tablettes, dont 134 étaient publiées en 1978.

16. Margueron, *Recherches sur les palais mésopotamiens de l'âge du bronze*, 1.441.

17. Margueron, *Recherches sur les palais mésopotamiens de l'âge du bronze*, 1.435–6, 2.fig. 308; pour le problème de l'éclairage, 1.443 et 2.fig. 315.

18. Starr, *Nuzi*, 1.167.

19. E. Cassin, "Le palais de Nuzi et la royauté d'Arrapha", dans *Le palais et la royauté, XIXe Rencontre Assyriologique Internationale* (éd. P. Garelli; Paris, Geuthner: 1971) 378–81 et Chow, *Kings and Queens of Nuzi*.

20. HSS 13 153, 168, 177, 199, 403, 482 et 498; HSS 14 502 et 599; HSS 16 69, 72, 127, 178, 358 et 370+ NTF M 16+ SMN 2710 (join P. Abrahami et B. Lion, juillet 2009, à paraître dans SCCNH 19).

tachent au même dossier.²¹

11 de ces tablettes proviennent de la pièce R 76.²² La description donnée par R. F. S. Starr est assez laconique: “R 76 is next to it [R 71] and is of note for its low bench along the north-eastern wall and the traces of red color found in the débris. Four pot-stands, several lesser terra-cotta vessels and a number of inscribed clay-tablets lay on its floor”.²³ On aimerait savoir par exemple si les débris de céramique étaient ou non mêlés aux tablettes, et si les tablettes auraient pu être conservées dans ces récipients.

Cette pièce recelait aussi de nombreux documents comptables concernant notamment la gestion de l’huile, des briques, des métaux, des textiles, des céréales et des listes de personnes. Il ne faut donc pas y voir une pièce contenant la documentation d’un atelier ou d’un service particulier, ni celle concernant spécialement l’entourage féminin du roi, mais un lieu d’archivage. Si l’ensemble R 95-R 96 n’était pas couvert, R 76 devait recevoir la lumière directement depuis cette cour; il devait donc être possible d’y trouver les documents que l’on cherchait, pour les consulter à l’extérieur.²⁴

5 tablettes sont de provenance inconnue et on peut supposer qu’elles sont issues de la même pièce R 76.²⁵ Enfin les trois autres, bien que très semblables aux documents de R 76, proviendraient chacune d’un endroit différent:

- HSS 16 370+ (= HSS 16 370+): M 79. Cette pièce, qui abritait une cinquantaine de tablettes, se trouve dans le même secteur du palais que R 76; n’y a-t-il pas eu mélange de tablettes provenant de cette zone?
- HSS 16 178: K 184, une pièce de la maison appelée “group 10”, dans le quartier au sud-ouest du palais. Une dizaine de textes ont été trouvés dans cette maison, dont 5 des 9 textes scolaires exhumés à Nuzi. Dans la pièce K 184 il n’y aurait eu que 3 documents, dont celui-ci.²⁶ Ce lieu de provenance peut paraître suspect.
- HSS 16 127: D 3, dans le “group 36”, du secteur au nord du temple. Les pièces D 3 et D 6 abritaient de nombreux textes administratifs, notamment de reçus de grain pour les membres de la famille royale. De ce fait, l’attribution de HSS 16 127 à ce groupe ne paraît pas aberrante. Mais on comprend mal pourquoi elle est séparée des autres documents auxquels cette tablette ressemble pourtant beaucoup.

2.2. Listes de femmes, listes de rations

Quatre documents sont trop fragmentaires pour que l’on puisse préciser leur contenu: HSS 13 199, EN 10/1 52, EN 10/2 132 et 134. Deux listes comptent des femmes sans que la raison en soit donnée: EN 10/1 28 et HSS 16 378.

21. EN 10/1 28 et 52, EN 10/2 132 et 134.

22. EN 10/1 52; HSS 13 153, 168, 177, 199, 403 et 498; HSS 14 502 et 599; HSS 16 69 et 358. La tablette HSS 16 209, trouvée elle aussi en R 76, enregistre des rations de céréales attribuées à 12 *esrētu*, non nommées, à raison de 1 BÂN par personne, pendant le mois *sabûtu*; elle relève probablement du même dossier.

23. Starr, *Nuzi*, 1.174.

24. Néanmoins il n’est pas absolument assuré que cette pièce ait été vouée à la conservation des archives, même si cela est possible. Pour une autre hypothèse, voir ci-dessous n. 53.

25. EN 10/1 28, EN 10/2 132 et 134, HSS 13 482 et HSS 16 72.

26. M. A. Morrison, “The Southwest Archives at Nuzi”, in SCCNH 2 (éd. D. I. Owen et M. A. Morrison; Winona Lake: Eisenbrauns, 1987) 201.

Toutes les autres tablettes énumèrent les femmes comme bénéficiaires de rations des trois produits de base:

- Laine: HSS 13 153, chaque femme reçoit 4 ou 5 mines.
- Huile: HSS 13 482, la quantité distribuée est perdue.
- Les 11 autres tablettes enregistrent des rations de céréales: orge (ŠE) dans 8 tablettes (HSS 13 168, 177 et 403, HSS 14 502, HSS 16 72, 127, 358, et 370+) ou froment (GIG) dans 2 tablettes (HSS 13 498, HSS 16 69). Dans HSS 14 599 le nom de la denrée est perdu, mais le total, compté en ANŠE, fait penser à des céréales.²⁷ Il est souvent précisé que ces distributions correspondent à un mois, voire dans un cas à deux mois. Les rations d'orge vont de 1 à 3 BÁN (= 6,73 litres à 20,2 litres) par femme et par mois; les rations de froment sont de 3 BÁN pour la reine (= 20,2 litres), mais de seulement 4 SILA₃ (= 3,37 litres) ou 1 BÁN (= 6,73 litres) pour les autres personnes.

Ces données peuvent être comparées à celles qui figurent dans les archives de la maison de Šilwa-Teššup,²⁸ un fils du roi d'Arrapha, qui possédait une résidence à Nuzi, exhumée sur une butte située à environ 400 m au nord du tell central. Les rations d'orge que reçoivent ses épouses sont très comparables à celles du présent dossier; en revanche les rations de froment sont plus élevées puisqu'elles atteignent en général 2 BÁN par personne et par mois.²⁹ Dans les deux corpus, les distributions de céréales prédominent.

Inversement, on peut noter la différence avec les listes de femmes du palais de Mari, qui enregistrent les distributions de laine et d'huile, mais pas de grain.³⁰

Le point commun de ces diverses situations est le statut de la documentation: il ne s'agit pas de listes de femmes mais d'archives administratives qui concernent la gestion des stocks de denrées.

2.3. *Variations de formulaires*

Sept tablettes et fragments portent les empreintes de sceaux des femmes bénéficiaires de l'attribution, ou au moins de certaines d'entre elles, qui scellent peut-être pour l'ensemble du groupe auquel elles appartiennent:

- HSS 16 72, qui enregistre une distribution d'orge à des femmes (mais, exceptionnellement, sans indiquer tous les noms), est scellée par 6 femmes.
- HSS 13 403, distribution d'orge à une quarantaine de personnes, est scellée par 7 femmes.
- HSS 16 358, distribution d'orge à 7 femmes, est scellée par ces sept femmes; il en va de même de HSS 13 177, scellée par les 7 mêmes femmes, mais qui se présente cette fois comme une déclaration (*umma*) des femmes qui disent avoir reçu de l'orge.
- HSS 16 378, qui apparaît simplement comme une liste de noms, et EN 10/1 52 et 10/2 134, très fragmentaires, sont certainement à ranger elles aussi parmi les distributions, car ces trois tablettes portent des empreintes de sceaux.

Ces tablettes scellées relèvent de la catégorie des reçus et devaient être conservées par le bureau qui remettait le grain aux femmes.

27. Il en va de même dans HSS 16 209, cf. ci-dessus n. 22.

28. G. Wilhelm, *Das Archiv des Šilwa-Teššup, Heft 2. Rationenlisten I* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980) et *Heft 3. Rationenlisten II* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985).

29. Wilhelm, *Das Archiv des Šilwa-Teššup, Heft 3*, 25.

30. Ziegler, *Le Harem de Zimri-Lim*, 22–5.

Pour l'ensemble des textes, les variations de formulaires sont assez nombreuses. Lorsqu'une denrée est distribuée, les quantités précises attribuées à chaque personne peuvent figurer au début de chaque ligne, avant son nom, surtout si toutes ne reçoivent pas la même quantité.³¹ La fin du document peut récapituler la nature de la denrée distribuée et le total général dépensé,³² ou la quantité de denrée donnée à chaque personne,³³ ou encore cumuler les deux informations.³⁴

À la fin de la tablette, on trouve parfois la désignation du groupe des bénéficiaires dans son ensemble, la plus générale étant "personnes", NAM.LÚ.LÚ, dans deux listes qui comprennent non seulement des femmes mais aussi quelques fils du roi.³⁵ D'autres récapitulent des "femmes", MUNUS.MEŠ, des "épouses secondaires", *esrētu*, voire plus précisément des *esrētu* de la ville de Zizza.³⁶ Le nombre de personnes concernées, lorsque les documents sont complets ou que le total est conservé, va de 7 à 46 personnes.³⁷

Les tablettes comportent parfois des rubriques intermédiaires correspondant à différents sous-groupes de personnes: dans un seul cas, la reine d'une ville dont le nom est perdu (MUNUS LUGAL ša URU [. . .]),³⁸ des groupes femmes, de musiciennes, d'*esrētu* et dans un cas, plus précisément, d'*esrētu* musiciennes de la ville de Tašenniwe,³⁹ des filles et des fils du roi et, une seule fois, des "enfants", TUR.TUR.MEŠ.⁴⁰ Ces sous-groupes peuvent recevoir des quantités différentes.⁴¹

3. Les catégories de personnes: musiciennes, *esrētu*, enfants royaux

W. Mayer a déjà rassemblé les données concernant les musiciennes, concubines et enfants royaux, et j'ai par ailleurs consacré une étude préliminaire aux deux premiers de ces groupes; j'en résume ici les principaux points.⁴²

3.1. Les musiciennes

Deux tablettes donnent les noms de femmes qualifiées de *nuārātu*, "musiciennes": une distribution d'orge (HSS 14 502) et une liste fragmentaire dont la nature exacte est incertaine (HSS 13 399). Dans HSS 13 399, les trois premières femmes sont qualifiées de "musiciennes du pays d'Akkad", les 10 suivantes de "musiciennes du pays de Hanigalbat". Dans HSS 14 502, ces deux groupes sont cités

31. Distributions d'orge HSS 13 168 et 403, HSS 16 72.

32. Distributions de laine: HSS 13 153, d'huile: HSS 13 482, d'orge: HSS 13 168, 177 et HSS 16 358, de froment: HSS 13 498 et HSS 16 19, de [céréales]: HSS 14 599.

33. Distributions d'orge: HSS 14 502, HSS 16 127, et 370+.

34. Distributions d'orge: HSS 13 177 et de froment: HSS 13 498 et HSS 16 69.

35. HSS 13 498 et HSS 14 599.

36. Femmes: HSS 13 168, HSS 16 370+, probablement EN 10/1 28; *esrētu*: HSS 13 482; *esrētu* de la ville de Zizza: HSS 16 127.

37. 7 personnes: HSS 13 177 et HSS 16 358, qui concernent les mêmes femmes; 46 personnes: HSS 14 599.

38. HSS 13 498.

39. Femmes: HSS 15 153; musiciennes: HSS 13 199, HSS 14 502, HSS 16 72; *esrētu*: HSS 13 153, HSS 16 69; musiciennes de la ville de Tašenniwe: EN 10/1 28.

40. Filles du roi: HSS 13 153 et 403, EN 10/1 28, probablement HSS 14 502; fils du roi: HSS 13 153; enfants: HSS 16 69.

41. Par exemple pour la laine dans HSS 13 153.

42. Voir note 4.

en ordre inverse, ce qui indique qu'il n'y a pas de préséance de l'un ou de l'autre: viennent d'abord 9 musiciennes du Hanigalbat, puis 12 d'Akkad. Les deux listes ne se recoupent pas exactement et on aboutit à un total de 12 musiciennes d'Akkad et 11 du Hanigalbat.⁴³ Les musiciennes d'un même groupe ne sont pas non plus mentionnées en ordre fixe dans les deux listes, de sorte qu'on ne peut dégager de hiérarchie interne à chaque groupe.

La précision "musiciennes d'Akkad" et "du Hanigalbat" ne semble pas renvoyer au pays d'origine de ces femmes; en effet, les musiciennes "d'Akkad" portent presque toutes des noms hourrites, et on peut penser que les deux groupes pratiquaient plutôt des types de musique différents.

Cette présence de musiciennes dans l'entourage du roi rappelle la situation connue par les tablettes de Mari, où les épouses secondaires du souverain sont qualifiées de musiciennes et même réparties en plusieurs groupes; des musiciennes sont aussi présentes dans d'autres cours, ou dans les maisons de personnages importants.⁴⁴ De même les textes de Chagar-Bazar montrent des musiciennes parmi les femmes qui reçoivent des rations de bière et qui sont les épouses du dirigeant local Sîn-iqīšam.⁴⁵

3.2. *Les esrētu*

Les musiciennes sont aussi parfois qualifiées d'*esrētu*:⁴⁶ ainsi dans HSS 13 482, une liste comptant un total de 13 *esrētu*, on reconnaît les noms de plusieurs musiciennes d'Akkad et d'une musicienne du Hanigalbat. On identifie aussi des musiciennes dans HSS 16 127, qui compte "31 *esrētu* de la ville de Zizza"; mais dans ce cas, elles sont mentionnées aux côtés de femmes qui ne sont jamais attestées comme musiciennes.

Le mot *esirtu* est donc un terme large qui inclut, à côté des musiciennes, d'autres femmes qui ne le sont pas. Ainsi par exemple HSS 13 153 et HSS 16 69 donnent des noms d'*esrētu* dont aucune n'est connue comme musicienne. Toutes les musiciennes sont donc des *esrētu*, mais l'inverse n'est pas vrai.

Dans de nombreuses listes, les qualifications particulières des différents groupes de femmes ne sont pas précisées. Mais puisqu'elles sont connues par leurs noms, on

43. Les 3 musiciennes d'Akkad de HSS 13 199 font bien partie des 12 de l'autre liste; mais sur la liste de 9 musiciennes du Hanigalbat de HSS 14 502, seules 8 sont incluses dans HSS 13 399, qui donne en revanche deux noms nouveaux, ce qui porte à 11 le nombre de musiciennes de cette catégorie.

44. Ziegler, *Le Harem de Zimri-Lîm et Les Musiciens et la musique d'après les archives de Mari*, 31–43.

45. P. ex. le texte n° 65, qui compte 33 musiciennes: D. Lacambre et A. Milet Albà, "2. Textes administratifs", dans *Chagar Bazar (Syrie) III. Les trouvailles épigraphiques et sigillographiques du chantier I (2000–2002)* (éd. Ö. Tunca et Abd el-Masih Baghdad; Louvain, Paris et Dudley: Peeters, 2008) 19–122 et A. Milet Albà, "13. Le harem de Sîn-iqīšam", dans *Ibid.* 239–79.

46. Le terme *esirtu* figure aussi à Nuzi dans les archives du prince Šilwa-Teššup, où il désigne, comme ici, les épouses secondaires: voir M. A. Morrison, "The Family of Šilwa-Tešub mār šarri", *JCS* 31 (1979) 3–29 (spécialement p. 6–8) et Wilhelm, *Das Archiv des Šilwa-Teššup, Heft 3.*, qui traduit ce mot par "Haremsdame". Les *esrētu* sont aussi attestées comme épouses secondaires de particuliers dans les Lois assyriennes: Martha Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (Atlanta: Scholars Press, 1995) 167–9, tablette A § 40 et 41. On les trouve enfin dans un lot d'archives d'Aššur, datant du XIIe s. et concernant la gestion du bétail livré au prince Ninurta-tukul-Aššur, fils du roi Aššur-dan I: E. Weidner, "Aus den Tagen eines Schattenkönigs", *AfO* 10 (1935–36) 1–52 et Olof Pedersén, *Archives and Libraries in the City of Assur* (Uppsala: F. Rundgren, 1985) 56–68; il est question d'*esirātu* qui sont peut être celles du prince (texte 57 de Weidner) et de l'*esirtu* d'un particulier (texte 89).

les identifie aisément. Ainsi on retrouve les musiciennes dans d'autres tablettes du dossier:

- 3 musiciennes d'Akkad: EN 10/2 134 (fragment).
- 2 musiciennes d'Akkad et 4 du Hanigalbat: EN 10/2 132 (fragment).
- 6 musiciennes d'Akkad ainsi qu'une autre femme bénéficient de distributions d'orge dans HSS 13 177 et HSS 16 358.
- 11 musiciennes d'Akkad et 11 musiciennes de Hanigalbat bénéficient de distributions d'orge dans HSS 16 370+.

De même des *esrētu* non attestées comme musiciennes reçoivent de la laine dans HSS 13 153; on les retrouve, simplement désignées comme "femmes", dans HSS 13 168, ainsi que dans HSS 16 370+ où elles reçoivent de l'orge.

Enfin plusieurs listes associent musiciennes et *esrētu*.⁴⁷ Les différentes catégories de femmes sont alors mentionnées par blocs, et non mélangées.

3.3. Les enfants royaux

Dans quelques cas, les mêmes listes concernent les enfants royaux, filles et garçons.

Cinq filles du roi, non nommées, reçoivent de l'orge dans HSS 13 403; elles figurent à la première ligne du document, avant toutes les concubines. Partout ailleurs, elles sont appelées par leur nom. Elles apparaissent au début de la liste HSS 16 370+; dans les autres documents, on les trouve soit vers la fin de la liste, après les musiciennes ou les *esrētu*,⁴⁸ soit entre les musiciennes et les *esrētu*.⁴⁹

La distribution de laine HSS 13 153 donne les noms de 4 princesses: Šeltabnaya, Šewirnaya, Uaziašši, Indulanza. Cette dernière est aussi mentionnée dans EN 10/1 28, sans doute avec ses trois sœurs dont les noms sont perdus, puisque le total est de 4 filles du roi. Les autres documents ne portent pas l'indication "filles du roi", mais on retrouve les quatre mêmes noms, accompagnés d'un ou deux autres, qui sont vraisemblablement ceux de leurs sœurs: Šeltunnaya dans HSS 14 599 et HSS 16 370+, Našmunnaya et Šeltunnaya dans HSS 13 498 et HSS 14 502.

Deux fils du roi, Nigmi-Teššup et Ninu-atal, reçoivent aussi de la laine dans HSS 13 153. On les retrouve dans trois listes, accompagnés d'autres individus de sexe masculin qui doivent être leurs frères: Šimika-atal, Muš-Teššup et Wirramušni dans HSS 13 498, Šimika-atal, Muš-Tešup et Wirrahhe dans HSS 14 599 et HSS 16 370+.

Il est probable que ces enfants royaux sont ceux des *esrētu*, musiciennes ou non. Néanmoins ils sont toujours présentés en groupe, et non rattachés à une femme en particulier, de sorte que l'on ne peut identifier leurs mères.

Enfin HSS 16 69 mentionne, après des rations de froment pour 11 *esrētu*, une quantité destinée à des TUR.TUR.MEŠ, "enfants", non nommés.

4. Questions de lieux et de temps

4.1. Les indications géographiques

La localisation des musiciennes et des *esrētu* dans le royaume pose quelques problèmes. Une liste récapitule plusieurs femmes, connues comme musiciennes du

47. HSS 13 403, HSS 14 599, HSS 16 72, HSS 16 370+, HSS 16 378, EN 10/1 52.

48. EN 10/1 28, HSS 13 153, HSS 14 502.

49. HSS 13 498 et HSS 14 599.

Hanigalbat, sous une rubrique “*esrētu* musiciennes de la ville de Tašenniwe” (EN 10/1 28). Une autre compte une musicienne du Hanigalbat et toutes celles d’Akkad parmi “31 *esrētu* de la ville de Zizza” (HSS 16 127). La conclusion qui semble s’imposer est que chacun des deux groupes est rattaché à une ville précise. Pourquoi alors les listes mentionnent-elles conjointement ces deux groupes?

Les tablettes de ce dossier viennent toutes de Nuzi et doivent donc concerner la gestion des réserves du palais de cette ville. De fait, des quantités de grain mentionnées dans les tablettes de Nuzi sont parfois destinées à d’autres villes du royaume d’Arrapha. Dans HSS 13 498, le froment attribué à une reine, aux enfants royaux, aux musiciennes et aux autres épouses secondaires est fourni par Tiš-urhe, le *šakin māti* (GAR KUR), responsable en d’autres occasions de livraisons de grain à diverses villes.⁵⁰ Mais on voit mal pourquoi le palais de Nuzi devait fournir des rations à des femmes de Zizza ou Tašenniwe, deux villes dans lesquelles des reines sont attestées, et où le roi disposait probablement d’une maisonnée.

On s’attend plutôt à trouver dans les textes de Nuzi des mentions de dépenses pour les femmes de Nuzi, et non pour celles d’autres villes. Il y a aussi des *esrētu* à Nuzi: HSS 16 116 mentionne des distributions d’orge à 10 *esrētu* de Nuzi et 3 d’An-zukalli; de même HSS 15 269 enregistre une attribution d’orge à 11 *esrētu* de Nuzi. HSS 16 158 évoque encore les *esrētu* de Nuzi, sans indiquer leur nombre.⁵¹ Ces trois textes n’ont pas été trouvés dans le palais, mais dans la pièce D 3, dans le quartier le plus septentrional de la ville. En proviennent aussi des textes comme HSS 16 115, qui mentionnent des *esrētu* sans indiquer leur ville, qui pourrait être, par défaut, Nuzi. Toutes ces tablettes, à la différence de celles du palais, récapitulent des quantités de grain, mais ne donnent pas les noms des femmes.

Les *esrētu* de Nuzi sont peut-être nommées dans les listes du palais, mais sans mention de leur lieu de rattachement. Ainsi HSS 13 153 donne des noms de concubines différentes de celles de Zizza: il pourrait s’agir des *esrētu* de Nuzi. HSS 13 403, une grande liste récapitulant plusieurs dizaines de femmes (sans donner leurs titres) commence par des femmes identifiables comme *esrētu* de Zizza, se poursuit avec les musiciennes d’Akkad et s’achève par les *esrētu* connues par HSS 13 153.

La liste EN 10/1 28 fournit un élément de réponse: on y trouve des musiciennes d’Akkad, puis les musiciennes du Hanigalbat qualifiées d’“*esrētu* musiciennes de la ville de Tašenniwe”, et enfin 4 filles du roi; l’ensemble est récapitulé comme femmes “de la ville de Nuzi”. Il faut donc imaginer que ces différents groupes ont dû être au moins un temps en résidence à Nuzi.

Un autre document confirme cette impression: HSS 16 333, une longue liste de personnel de la ville de Nuzi bénéficiant de rations, trouvée dans le palais en L 44, comporte plusieurs rubriques, dont la dernière concerne des musiciens (*na-a-ru*). Cette partie de la tablette est abîmée; elle donnait les noms de plus d’une vingtaine de personnes, avec leur patronymes. Il s’agit surtout de femmes, et parmi elles figurent Mušupšayu fille de Hunti, Tulpunnaya fille de Ša[. . .], et Namirtu fille de Tuppaya (l. 54–55). Les deux premières sont attestées comme musiciennes du Hanigalbat, la troisième comme musicienne d’Akkad. Les autres noms de musiciennes ne

50. Mayer, *Nuzi-Studien I*, 122–3.

51. Elles reçoivent 3 *imēru* 3 BÂN d’orge pour un mois; si l’on suppose 2 BÂN par personne et par mois (comme dans HSS 13 168 pour les *esrētu* ou HSS 13 177 pour les musiciennes), on atteint un chiffre de 16 ou 17 femmes.

sont pas connus par le présent dossier. Cela indiquerait une intégration, peut-être temporaire, de certaines musiciennes d'Akkad et du Hanigalbat au personnel du palais de Nuzi.

4.2. Les dates

Sept distributions de céréales sont datées par un nom de mois ; elles peuvent être ordonnées comme suit:

<i>mois</i>	<i>texte</i>	<i>denrée distribuée</i>	<i>bénéficiaires</i>
ii <i>arkuzzi</i>	HSS 13 403	orge	(<i>esrētu</i> de Zizza, m. Akkad, <i>esrētu</i>)
iv ou v <i>šehali</i>	HSS 16 69	froment	<i>esrētu</i>
vi <i>arakapinni</i>	HSS 13 498	froment	(m. Akkad, m. Hanig, <i>esrētu</i>)
vi <i>arakapinni</i>	HSS 14 599	[céréales]	(m. Akkad, m. Hanig, <i>esrētu</i>)
vii <i>sabūtu</i> ⁵²	HSS 16 358	orge	(m. Akkad) // HSS 13 177
vii <i>attannašwa</i> et viii <i>šehli</i>	HSS 13 177	orge	(m. Akkad) // HSS 16 358
viii <i>šehli</i>	HSS 14 502	orge	m. Akkad, m. Hanig, [filles du roi]

Si ces textes ne concernent qu'une seule année, ce qui est fort possible, les musiciennes d'Akkad auraient été présentes à Nuzi au moins pendant six mois (du mois 2 au mois 8), celles du Hanigalbat au moins deux mois (du mois 6 au mois 8), et les *esrētu* de Zizza y auraient été en résidence au moins au mois ii de l'année.

L'hypothèse la plus tentante consisterait à voir dans ces listes des tablettes datant de la dernière année de vie du site, juste avant la chute de la ville, qui aurait figé la documentation. Néanmoins la réalité est peut-être plus complexe. En effet, les fils du roi sont mentionnés dans trois listes, toujours après leurs sœurs ; dans la distribution de laine HSS 13 153 leurs rations de laine sont moins élevées que celles des princesses ; ils sont en outre les seuls individus de sexe masculin à apparaître dans ce dossier comme bénéficiaires de rations. Tout cela fait penser qu'ils sont encore des enfants et vivent à proximité de leurs mères. Or deux d'entre eux sont attestés par ailleurs, mais comme adultes : l'un est témoin dans une vente de maison (Wirrahhe, HSS 14 445), l'autre est partie prenante d'une transaction (Muš-Teššup, AASOR 16 45). Le dossier trouvé en R 76 serait donc antérieur de plusieurs années à la fin du site, même si l'on comprend mal pourquoi ce type de documentation aurait été conservé.⁵³

On en est réduit pour l'instant à faire des hypothèses, comme celle d'un séjour du roi, en compagnie de ses concubines d'autres villes, à Nuzi, pendant quelques mois. On peut aussi penser à un regroupement de ces femmes à Nuzi en raison de difficultés dans les autres villes: une occupation de Zizza par l'ennemi est en effet

52. La tablette HSS 16 209 est, elle aussi, datée de ce mois (cf. ci-dessus, n. 22).

53. Il faudra donc affiner la présentation générale donnée dans Brigitte Lion, "La fin du site de Nuzi et la distribution chronologique des archives", *RA* 89 (1995) 82–3. On peut penser aussi qu'il s'agit d'archives "mortes" et que les tablettes que Starr a vues sur le sol de la pièce R 76 (cf. ci-dessus § 2.1) étaient peut-être en fait sous un sol: elles auraient pu être mises au rebut et utilisées pour rehausser le niveau de la pièce. Il s'agit cependant d'une simple hypothèse, seule l'étude de l'ensemble des tablettes trouvées dans cette pièce et de leur situation chronologique (s'il est possible de l'établir) pourra apporter des précisions.

attestée;⁵⁴ ou encore, plus pacifiquement, à des travaux dans les autres palais de province⁵⁵ . . .

* * *

Les archives de Nuzi datent du XIV^e s. av. J.-C. Elles sont à peu près contemporaines des archives d'El-Amarna, qui font connaître plusieurs cas de mariages diplomatiques et montrent que les pharaons égyptiens avaient dans leurs palais de nombreuses épouses de rang royal, envoyées notamment depuis les cours babylonienne et mittanienne; on devine que les "Grands Rois" de Mésopotamie n'étaient pas en reste. Le roi d'Arrapha, un souverain d'importance très moyenne, soumis au Mittani, avait pourtant lui aussi plusieurs palais, plusieurs reines, des concubines et des enfants dans diverses villes de son royaume. La liste des 31 *esrētu* de Zizza (HSS 16 127) laisse supposer quelques dizaines de femmes dans chacun de ces palais provinciaux, et sans doute davantage dans la capitale. L'organisation de ces femmes comprend au moins deux niveaux, les musiciennes et les autres *esrētu*, et deux groupes différents de musiciennes. Cette relative complexité laisse entrevoir la richesse de ce petit roi, qui a la capacité d'entretenir toutes ces femmes, et on peut penser que leur nombre était perçu comme l'un des indices permettant de mesurer la puissance d'un souverain.

En outre, ce dossier est à mettre en relation avec d'autres ensembles comparables : celui de la maison du prince Šilwa-Tešup, mais aussi les dossiers paléo-babyloniens qui concernent les maisons royales comme à Mari, ou celles de très hauts personnages comme Sîn-iqīšam à Chagar-Bazar. Ces comparaisons permettent de faire sortir la documentation de Nuzi de son isolement, et de jeter un pont entre les données de l'époque du Bronze Moyen et celles du Bronze Récent.

54. Fincke, *Die Orts- und Gewässernamen der Nuzi-Texte*, 361–2, donne les références aux textes. Néanmoins M. P. Maidman situe la prise de Zizza par les Assyriens à la fin de la période documentée par les archives de Nuzi: voir Maynard P. Maidman, *Nuzi Texts and Their Uses as Historical Evidence* (WAW 18; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010) 15–79 et "Nuzi, the Club of Great Powers, and the Chronology of the Fourteenth Century," *Kaskal* 8 (2011) 77–139, spécialement 91–92.

55. On peut évoquer ici les femmes du palais de Mari, dont certaines ont changé de lieu d'habitation au cours du règne de Zimri-Lîm : Ziegler, *Le Harem de Zimri-Lîm*, 17–19.

Power Transition and Law: The Case of Emar

Lena Fijałkowska

ŁÓDŹ

In the 13th century BCE, the Syrian city of Emar, situated on the bend of the Euphrates, was the capital of a Hittite border province. The excavations at Emar delivered a large documentation, including numerous legal texts from the Late Bronze Age. One of their striking features is the well-known existence of two scribal traditions, called respectively Syrian and Syro-Hittite. The main differences between them are the shape of the tablet, the sealing practice, the palaeography and the language.¹ In some categories of legal texts there are also significant distinctions in the legal formulae. This is true especially for real property sales,² whose formularies are completely different in the two traditions and seem to reflect diverse legal rules governing the contract of sale. Prosopographic studies have shown that all the tablets of the Syro-Hittite style were made out under the reign of the second dynasty of Emar, that is, during the Hittite period, whereas the Syrian tradition is the older one, some of its documents having been written probably in the fourteenth century, before the conquest.³ In consequence, it might be supposed that the Syrian style represents the local, old and conservative scribal tradition, and the Syro-Hittite one came to Emar with the new masters of the region,⁴ becoming more and more

1. For the characteristics of both scribal styles, see C. Wilcke, "AH, die 'Brüder' von Emar. Untersuchungen zur Schreibtradition am Euphratknie," *AuOr* 10 (1992) 115–50; S. Seminara, *L'accadico di Emar* (MVS 6; Roma: Università die Roma "La sapienza", Dipartimento di studi orientali, 1998).

2. See most recently Francesco di Filippo, "Gli atti di compravendita di Emar. Rapporto e conflitto tra due tradizioni giuridiche," in *I diritti del mondo cuneiforme* (ed. Mario Liverani & Clelia Mora; Pavia: Iuss Press, 2008) 419–54. For an overview of the formularies of all types of Emar legal texts, see Sophie Démare-Lafont, "Éléments pour une diplomatie juridique des textes d'Emar," in *Trois millénaires de formulaires juridiques dans le monde ouest-sémitique, actes de la table ronde organisée par A. Lemaire et S. Démare-Lafont* (ed. André Lemaire and S. Démare-Lafont; Genève: Droz, 2010) 43–84.

3. The chronology of the Emar archive, as well as the order of the rulers, is still being hotly debated. See in particular Aaron Skaist, "The Chronology of the Legal Texts from Emar," *ZA* 88 (1998) 45–71; Francesco di Filippo, "Notes on the Chronology of Emar Legal Tablets," *SMEA* 46 (2004) 175–214; Yoram Cohen & L. d'Alfonso, "The Duration of the Emar Archives and the Relative and Absolute Chronology of the City," in *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society* (ed. Lorenzo d'Alfonso, Y. Cohen & D. Sürenhagen; AOAT 349; Münster: Ugarit-Verlag, 2008) 3–25; Daniel Fleming, "Reading Emar's Scribal Tradition," in *The City of Emar*, 27–43.

4. As argued by Fleming, *Reading*, 42–3 and Sophie Démare-Lafont, "The King and the Diviner at Emar," in *The City of Emar*, 207–8. See also Betina Faist, "Die Rechtsordnung in Syrien nach der hethitischen Eroberung: Wandel und Kontinuität," in *Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn* (ed. H. Blum, B. Faist & P. Pfälzner; Tübingen, in: *Attempo*, 2003) 129–46.

popular and gradually supplanting the former. And, considering the divergences in the legal content of the documents, this in turn could mean that not only a new scribal tradition, but also a new legal one appeared in Emar after the Hittite conquest, or at least a new set of legal rules concerning some aspects of the juridical life emerged, progressively replacing archaic legal customs, expressed in the Syrian texts.

The first thing to do in order to examine the legitimacy of this hypothesis is simply to count the texts. At first glance the results seem to confirm it, since the Syro-Hittite tablets outnumber their Syrian counterparts (there are about 187 Syrian legal texts versus 210 Syro-Hittite).⁵ However, the situation changes when counted by legal categories. The by far largest group consists in real estate sales (around 180), and here the predominance of the Syrian, and not Syro-Hittite tradition is obvious, the ratio being 130: 45 in favour of the former. That in turn seems to contradict the idea of the growing popularity of the Syro-Hittite style, at the cost of its Syrian equivalent. But then, as far as the remaining legal texts considered together are concerned, the proportion is exactly the opposite—ca. 53:166. Hence, an interim conclusion would be that the Syro-Hittite format became very popular indeed in Emar, but this popularity did not extend to real property sales.⁶

Now let us look more closely at these sales. They may be divided into two main categories—sales by municipal authorities, and by private persons. Apparently, the former are for some reason inseparably connected with the Syrian style, as there are no Syro-Hittite documents recording transactions of this type. The same is true for sales with the participation of the king of Emar or members of his family, obviously acting in these cases in private capacity.⁷ But in order to examine the preferences of ordinary people, it is necessary to consider separately contracts concluded under the rule of the second dynasty (that is, during the Hittite period) by private individuals only (and not by members of the royal family). Then, the pattern changes again. There are only around 50 Syrian sales of this kind, dating mostly from the reigns of Pilsu-Dagan and Elli. This outcome reduces considerably the impression of an overwhelming prevalence of the Syrian style in regard to real property alienations. Likewise, it would seem to suggest that on the one hand, the Syrian tradition did not lose its popularity among Emar citizens, at least as far as sales of real estate are concerned, and that there is no trace of it being supplanted by the Syro-Hittite one, but on the other hand, that the latter was widely adhered to as well.

Now let us turn to other categories of Emarite legal documents. First and foremost, it may be observed that some of them are exclusively Syro-Hittite. This is especially the case with transactions concerning the alienation of persons and pertaining to slavery as such, as well as with the *amēlūtu* contracts (a kind of antichretic pledge of humans).⁸ Furthermore, in other types of documents the Syro-Hittite tra-

5. All the numbers are, of course, very approximate, since the state of preservation of many tablets makes their classification difficult or even impossible.

6. According to Fleming, "It seems that Emar residents who desired a written document for transactions involving family law, outside of real estate sales, tended to prefer scribes of the Syro-Hittite tradition". See Fleming, *Reading*, 42.

7. For the land sales with the participation of the king, see recently Démare-Lafont, *The King and the Diviner*, 207–17.

8. Usually the debtor is supposed to serve the creditor until repayment of the capital. However, in some of these contracts, his debt is partly or fully forgiven, and he is given a wife or adopted by the creditor, in exchange for serving the latter until his death. See for example texts ASJ 10: A, Emar 77; for the second variant, see Emar 16. For the *amēlūtu* contracts, as well as for the documents concerning

dition clearly prevails; for example all texts concerning security and pledge (*qatātu*) are Syro-Hittite,⁹ and so are most of the debt notes and loan contracts without pledge (seven to three),¹⁰ a great majority of adoptions (ca. 26: 4)¹¹ and of court protocols (17: 3). The only exceptions are, to some extent, the testaments, where the ruling of the Syro-Hittite tradition is not that obvious, the proportion being around 35 : 25.¹²

All these data bring us to the question of the reasons behind such development, with at least two possible answers. First, both traditions could be just various ways of making out the tablets, in the bureaucratic sense, the differences in the legal formulae bearing no real significance. The transition from one to another would then constitute nothing more than the result of the change of scribal practice under Hittite, or rather Karkemiš influence, a kind of fashion, completely irrelevant as regards the legal system. The other possibility is that the divergences in the legal content of the documents do matter, being based on different sets of rules of customary law.

In order to resolve this problem, it is necessary to examine in greater detail the legal content of the documents of both traditions, beginning with real property sales. Here the differences are obvious. Firstly, all the 134 Syrian sales but two¹³ are written *ex latere emptoris*, whereas 14 Syro-Hittite documents are formulated *ex latere venditoris* (which amounts to around 30 % of the whole set).¹⁴ Secondly, there is just one main formulary of Syrian texts, with several compulsory elements, and only few minor variants. Among the 45 Syro-Hittite sales at least 4 various schemas may be distinguished, with four completely atypical documents in addition.¹⁵ There are very few obligatory fragments; the names of the parties, the price with the “full

debt and security for it, see Aaron Skaist, “Emar,” in *Security for Debt in the Ancient Near Eastern Law* (ed. R. Westbrook & R. Jasnow; CHANE 9; Leiden: Brill, 2001), 237–51, and R. Westbrook, “Emar,” in *A History of Ancient Near Eastern Law* vol. 1 (ed. R. Westbrook; HdO I, 72; Leiden: Brill, 2003) 684–7.

9. One of these texts is problematic. Iraq 5, a slave sale with surety, is considered as Syro-Hittite by the editors, as well as by S. Seminara in his book on the Emarite Akkadian. However, its dimensions appear to be slightly rectangular, as in the Syrian texts, and it is witnessed by king Elli and sealed with the Emar dynastic seal, both these features occurring normally only in Syrian texts; also the palaeography seems to point toward the Syrian tradition. Skaist regards this document as Syrian, although he does not explain his view. In any case, the document is unique, being either the only Syrian text concerning surety, as well as the only slave sale of this tradition, or the only Syro-Hittite text witnessed by the Emarite king and sealed with the dynastic seal. See Seminara, *L'accadico*, 48 and 53; Skaist, *Emar*, 238, n. 6.

10. Moreover, both Syrian loan contracts (ASJ 13: 33–4) are dated with eponym dates and therefore seem to originate from the times of the first dynasty of Emar, that is from the 14th century. The third document is re 96, an undated record of debts. For the Emarite calendar system see Daniel Fleming, *Time at Emar* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000).

11. These numbers are very approximate, since apart from adoption contracts *stricto sensu*, there exist also wills with adoption clauses and other “mixed” documents. On adoptions at Emar see recently Nicoletta Bellotto, “Adoptions at Emar: an Outline,” in *The City of Emar*, 179–194. eadem, *le adoizioni a Emar* (Padova: SARGON 2009).

12. On the testaments in the Late Bronze Age see T. L. Undheim, *Late Bronze Age Middle Euphrates Wills in the Context of their Ancient Mesopotamian Analogues : A Window on Emar Society* (Ph.D. diss., Hebrew Union College, 2001), and S. Démare-Lafont, *Eléments*.

13. Emar 156 and 163.

14. ASJ 12: 11, Emar 81, 82, 90, 113, 114, 122, TSBR 53, 64, 65, 66, 68, 81, RE 68.

15. The schemas are: 1. *ex latere emptoris* with description of the object of sale; 2. *ex latere emptoris* without description of the object of sale (rare, there are only two such texts—TSBR 56 and Emar 120); 3. *ex latere venditoris* with description of the object of sale; 4. *ex latere venditoris* without description of the object of sale. The atypical texts include: BLMJ 12 (redemption of a pledge); RE 7 (sale of a *haba'u* building); ASJ 12:5 (sale of an oven); Emar 225 (mutual sale of inheritance shares by two brothers).

price” clause (*šīmu gamru*),¹⁶ the statement that the object was bought or sold and the list of witnesses apparently sufficed; even the description of the object is lacking from twelve texts.¹⁷ Besides, Syrian contracts are often (and in case of sales by authorities always) witnessed by the king and members of his family, and Syro-Hittite documents by high-ranking Hittite officials.

That alone does not yet say much about the law behind the texts, but it shows clearly that the Syrian formulary is much more rigid than the Syro-Hittite one, which, in turn, is extremely flexible. The real legal differences may be seen through the clauses of the contracts. As it is well known, in Syrian texts the irreversibility of the contract is protected by a formula according to which a claimant should pay the immense sum of 1000–2000 shekels of silver, destined, in most cases, for various authorities; a similar clause appears just once in an atypical Syro-Hittite document.¹⁸ In contrast, many Syro-Hittite texts comprise a provision saying that if someone (or one or both parties) makes claims, “this tablet will defeat them”; no fine is ever mentioned. Both these reservations, Syrian and Syro-Hittite, appear to have rather declaratory than constitutive character, that is to say, they just inform about the applicable legal rule rather than create it, thus incorporating provisions of customary law into the contract.¹⁹ And, as could be seen from what was just said, these provisions seem to be completely different in the two traditions; in Syrian texts, the protection of the contract is very strong, providing for a payment of a truly exorbitant sum and involving the authorities. There is nothing alike in Syro-Hittite sales, the respective clause simply meaning that if there is a claim, the tablet will serve as proof of the transaction. Furthermore, the redemption clause, as well as the warranty against eviction, seem to be characteristic only of Syro-Hittite texts (with the exception, as far as the former is concerned, of one Syrian document).²⁰

There exist also some exclusively Syrian contract clauses, the most important being the formula relating a ritual performed at the conclusion of the sale. Its meaning is not yet clear, but it seems to refer to some very archaic custom, perhaps a ceremonial meal.²¹ Another typically Syrian provision (of course apart from the penalty

16. On this clause, see Aaron Skaist, “*Šīmu gamru*. Its Function and History,” in *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield* (ed. Z. Zevit, S. Gitin, & M. Sokoloff; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995) 619–27.

17. TSB 53, 56, 64, 65, 66, 68, 81, Emar 81, 82, 113, 114, 120.

18. TSB 56. The meaning of the clause is still unclear. First and foremost, the question is whether the prohibition on claims regards the parties to the contract, third parties, or both. What is also at issue is whether the penalty was really enforced, of which there is no trace in the texts, or whether it was just a deterrent (“un puro strumento deterrente”, as recently argued by Di Filippo, *Gli atti di compravendita*, 439), and the fine was never actually imposed. A detailed analysis of the problem is beyond the scope of this study, but, as far as the second possibility is concerned, it has to be pointed out that a penalty known not to be enforced is no deterrent at all. On the other hand, the wording of the clause is by far too diversified for a simple *clause de style*, without any real legal meaning.

19. It is difficult to imagine, in any legal system, that the parties to a contract would be able to force the authorities, by way of their mutual agreement only, to protect their transaction, or that they would be allowed to decide freely what could and what could not constitute evidence in court.

20. The warranty against eviction can be found in texts ASJ 12: 9 and 11; AuOr 5: 9, TSB 20, BLMJ 12, RE 7; the redemption clause is contained in the following sales of real estate: ASJ 12: 11, AuOr 5: 9, TSB 33, 53, 68, BLMJ 8, Emar 82, 90, 117, 122, RE 12. The Syrian text with a redemption clause is TSB 82, where a man takes his brother’s house in exchange for having paid his debts; if the brother returns to the city and pays off the debt, he may get his house back.

21. According to this clause, “the dedicatory bread has been broken, the table has been anointed with oil, the *kupuru* of the [object of sale] has been given; the ‘brothers’ have received one shekel”. See Jean-Marie Durand, “Tombes familiales et culte des ancêtres à Emar,” *NABU* 4 (1989) 85–88; Carlo Zac-

for claimants), though not at all a frequent one, is the malediction clause, attested in five sales and also in several other documents, aimed at anyone changing the words of the tablet.²²

On the other hand, clauses regarding the tablet are much more frequent in the Syro-Hittite documents. Apart from the formula “this tablet will defeat the claimant”, there are two other ones, the first concerning the transmission of the tablet and saying either that it is deposited in the chest of its owner without revealing his identity or naming the receiver of the tablet, and the second declaring void any other tablet concerning the object of sale; both are more frequent in Syro-Hittite texts.²³ This would seem to suggest that in the Syro-Hittite version of the sale contract, much more weight was attached to the evidential value of the tablet, especially if we consider the fact that the provision preventing claims also lays stress on the tablet as means of protection; it has to be added here that it is the by far most spread clause, occurring in all types of Syro-Hittite contracts and prohibiting claims of all possible kinds.

To sum up, these facts show that the differences between the clauses of the sale contracts in both traditions are far too numerous and substantial to be dismissed as irrelevant; moreover, they seem to be caused by the fact, that the contracts of sale in both traditions are based on different sets of rules of customary law.

The next issue to discuss is whether the same goes for other categories of legal documents. Testaments constitute the second largest group, with a relatively small preponderance of Syro-Hittite texts. But here, in contrast with real property sales, very few differences may be found. For one thing, the introductory formula is partly different; in the Syrian acts it always says that the testator, in good health, caused his “brothers” to be seated; usually follows the statement that he determined the fate of his household and his family. In Syro-Hittite documents the introduction has at least four variants; often a Hittite official present at the making of the will is mentioned.²⁴ Besides, the protection clauses are different again; around a half of Syro-Hittite testaments comprise a prohibition on claims against the beneficiaries, partly without any sanction, partly with the statement that any claimant will be defeated by the tablet.²⁵ On the other hand, in three Syrian acts a penal clause known from the sales may be found, another three Syrian testaments contain a malediction clause.²⁶ And, last but not least, they are often witnessed by members of the royal family and the king in person, as it was also the case with real property sales.²⁷ But there are no major differences in the legal content of the main part of the testaments. In both traditions one could assign inheritance shares described in

cagnini, “Ceremonial Transfers of Real Estate in Emar and Elsewhere,” *VO* 8 (1992) 33–48; Di Filippo, *Gli atti di compravendita*, 431–435.

22. The sales are *ASJ* 12: 7, *ASJ* 14a, *TSBR* 9, 67, *Emar* 125. The clause can also be found in one Syro-Hittite document: *ASJ* 13: 20 (a donation). For an analysis of the malediction clauses in documents from Emar and Ekalte, see Jean-Marie Durand, *Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie ammorite* (FM 8; Paris: SEPOA, 2005) 31–4.

23. To my knowledge, the first clause may be found in 11 Syro-Hittite real estate sales and only in 3 Syrian ones (respectively 25 and 3 percent); the second provision occurs likewise in 11 Syro-Hittite texts and 14 Syrian (25 and 10 percent).

24. For the variants, see S. Démare-Lafont, *Eléments*.

25. See for example *Emar* 128, 182, 213 (the tablet will defeat the claimant); *Emar* 91, *RE* 56 (no sanction).

26. Penal clause: *Emar* 180, *TSBR* 35, *AuOr* 5:17. Malediction: *TSBR* 50, *RE* 15, *ASJ* 13: 30.

27. See for example *ASJ* 13: 25, 26, *TSBR* 35, *Emar* 183, 185.

details to one's children²⁸ or simply order them to divide *kīma ali*—"according to the customs of the city,"²⁹ decide who will worship household gods³⁰ or proceed to an adoption.³¹ Even the most unusual testamentary clauses, like appointing a woman (wife or daughter) as "father and mother of the household" or "man and woman" occur in both Syrian and Syro-Hittite documents.³² And also the rigidity of the Syrian formulary is not so distinct; although the introductory formula does not vary as much as the Syro-Hittite one does, it is in fact impossible to trace one schema of an average Syrian testament, since these texts may contain many different elements with no fixed place within the document. Still, Syrian testaments are more concise, and in the Syro-Hittite ones there is more of "story-telling," such as for instance explaining reasons behind their provisions.³³ But this might rather be a question of bureaucratic practice than of applicable law.

Another category of mostly Syro-Hittite documents are court protocols. Here the substantial difference between the two traditions is obvious—in two out of three Syrian tablets, the judge is the Emarite king Pilsu-Dagan,³⁴ in the 17 Syro-Hittite ones it is either a senior Hittite official alone or together with the elders,³⁵ or (rarely) the king of Karkemiš.³⁶ As for the remaining text types, the extant sources are insufficient for comparison, perhaps with the exception of adoptions. In this instance neither, can one speak of rigidity of the Syrian formulary; it is clear that in both traditions adoption was a very flexible legal device, used for various purposes, such as providing for old people and abandoned children, or rewarding a benefactor by appointing him as heir.³⁷ And the provisions found in the few Syrian adoptions occur also in their Syro-Hittite counterparts.³⁸ However, one difference may be pointed out. The Syro-Hittite texts use the verb *palāhu* (to honor) in regard to the duties of the adoptee; in the Syrian documents also another term occurs, namely *wabālu* (to support), perhaps in order to "stress the material aspect of the adoptee's duties", as supposed by N. Bellotto.³⁹ As for the witnesses, one Syrian adoption is witnessed by the king Zu-Aštarti⁴⁰ and at least 2 out of over 20 Syro-Hittite documents

28. For example RE 37 (Syrian), RE 56 (Syro-Hittite).

29. For example RE 28 (Syrian), Emar 203 (Syro-Hittite).

30. For example Emar 184 (Syrian); Emar 177 (Syro-Hittite).

31. For example RE 28 (Syrian); Emar 30 (Syro-Hittite).

32. "Man and woman": ASJ 13: 25, 26 (Syrian); PdA 66, RE 85 (Syro-Hittite); "Father and mother": TSBR 50, Emar 15, 185 (Syrian); TSBR 41, 45 (Syro-Hittite). For the meaning of these clauses, see R. Westbrook, "Social Justice and Creative Jurisprudence in Late Bronze Age Syria," *JESHO* 44 (2001) 22–43.

33. See for example the Syro-Hittite testament RE 18, mentioning the plaque in Emar.

34. RE 21, BLMJ 3; the third text is Emar 14, a tablet written by order of the "brothers", a rather shadowy group whose role in Emar is still unclear; the judge is not named. For the discussion of the "brothers", see Nicoletta Bellotto, "I LÚ.MEŠ.ah-hi-ia a Emar," *AoF* 22 (1995) 210–28.

35. For example Emar 205, TSBR 84 (Mutri-Tešub and the elders); Emar 127 (Tuwata-ziti, Son of the King). For judges, parties and witnesses in court protocols see Lorenzo d'Alfonso, *Le procedure giudiziarie ittite in Siria (XIII sec. a. C.)* (StudMed 17; Pavia: Italian University Press, 2005) 201–9.

36. Emar 18, 212, 257. The name of the king is given only in Emar 18 (Ini-Tešub). There is also one atypical text, Emar 28, classified as Babylonian by Fleming (and as Syro-Hittite by Seminara). In this document, the verdict is rendered by "the Great ones"; it is dated 16th *Tašritu* and seems to have no prosopographic ties to any other text of the Emar archive. See Fleming, *Time*, 199; Seminara, *L'accadico*, 52.

37. Old people: RE 87; children: Emar 256; benefactor: TSBR 48 (all Syrian).

38. For example Emar 32 is a "normal" adoption, similar to the Syrian text RE 87; RE 10 is an adoption of the benefactor who paid the debts of the adopter.

39. See Bellotto, *Adoptions*, 182–3.

40. Emar 256.

are sealed by officials—one by Laheia, but without his title, the other by the “chief scribe” Madi-Dagan.⁴¹

There is also one important category of documents with reference to which the comparison is impossible because the only existing material is Syro-Hittite, that is, texts pertaining to slavery.⁴² It should be underlined that in fact, these texts do not have any even partly constant formulary, as it is also true for the testaments, the only compulsory elements being apparently the names of the parties, the price and the statement that the slave was sold. In sales of chattel slaves not even their names were necessary.

At least two explanations of the complete (or nearly so) lack of Syrian alienations of persons are possible. Firstly, it might be supposed that before the Hittite conquest these transactions were simply not written down. Secondly, it may well be that at some time in the Emarite past, they were also recorded in the Syrian style, but this practice was at an early stage abandoned in favour of the Syro-Hittite one, perhaps because of its larger flexibility as far as sales were concerned.

The conclusion that suggests itself would then be that certainly the transition of power brought to Emar important changes in the scribal practice, and, to a smaller extent, in private law. The most important innovations took place in regard to real property sales, where a new set of rules developed, co-existing with old local customs. It does not seem to have gained recognition in the eyes of the king or the municipal authorities, since they always chose the Syrian style for documents recording transactions with their participation, but it won popularity among the ordinary citizens, although not enough to replace the local tradition. It is difficult to establish what determined the choice of one or the other tradition for one's contract,⁴³ but it should be noted that generally, people who are parties to contracts of one tradition do not participate in the ones of the other, although they may witness them. Besides, there are some differences as far as the location of the property sold is concerned; for instance, fields sold in Syrian documents often border property belonging to “the city”, which is never the case in Syro-Hittite texts, also the shape of houses sold in texts of both traditions seem to be different⁴⁴. So perhaps the decision was caused first of all by family tradition or even political preferences. The choice if one's contract should be witnessed by the local king or by a Hittite official could well be a political one; for example all the documents of the mighty diviners' clan, protected by the High King himself, are Syro-Hittite. It could also work the other way round—it may well be that not everybody had the privilege to conclude their contracts in the presence of the king.

In the case of testaments, and, to some extent, of adoptions, it would be, in the first place, the question of who should witness, and therefore also somehow guarantee the act—the “brothers” and often also the local king, or a Hittite official or even, in several cases, the king of Karkemiš. However, as regards the court protocols,

41. Laheia: TSBR 72; Madi-Dagan: *SMEA* 9.

42. Perhaps with the exception of the aforementioned slave sale Iraq 5 (see n. 10 above).

43. Assuming, of course, that there was a choice. Still, the very coexistence of the two traditions speaks against the possibility of one of them being somehow imposed by the Hittites. It should also be reminded, that the Hittites used to respect local customary law, as shown by the famous instruction to the Commander of the Border Guard, ordering to apply customary rules even in criminal trials; it may therefore be supposed that the conquerors were even less willing to interfere in local private law, being of no particular interest to them.

44. In Syrian texts their shape often seems to be irregular, since additional dimensions are mentioned, which is never the case in the Syro-Hittite sales (and only in one other document, a confirmation of ownership by the king of Karkemiš RE 55).

the situation seems to be more complicated. As pointed out by L. d'Alfonso, the two verdicts rendered by the king of Emar date to the second half of the reign of Pilsu-Dagan, when enemy (probably Hurrian) attacks mentioned in a few texts took place. It is therefore possible that the Hittites lost control over the city for some time, and it is why Pilsu-Dagan began to act as judge. Indeed, since administration of justice is vital for the control of a conquered territory, it would be rather surprising if the Hittites allowed Emar citizens to choose freely between their courts and the tribunal of the Emarite king. On the other hand, some choice may have been left, at least as far as clanic or family matters were concerned, the alternative (although by no means a frequently used one) being the "brothers".⁴⁵

Hence, in these three instances the change caused by the transition of political power is more one of procedure than of material law; although as far as adoptions are concerned, also the "material" aspect of putting the stress on another aspect of the duties of the adoptee must be considered. At the same time, this shift reflects the transition of power quite clearly, showing the more effective Hittite administration replacing gradually the local institutions. As for the lack of slave sales, pledges etc. among the Syrian tablets, it may well be that the more conservative followers of the Syrian tradition preferred to conclude these transactions orally, as they always did, or that, for some unknown reason, they did not conclude such contracts at all. It should also be noted, that the only significant category of contracts without the predominance of the new scribal style is also the only one where the applicable law seems to be really different. So perhaps it was much easier to accept a new scribal practice, and even to benefit from the efficiency of Hittite administration, if one could, at the same time, preserve old and well known juridical customs.

45. As shown in the ancient tablet Emar 14, written by the order of the "brothers". See Lorenzo d'Alfonso, *Le procedure giudiziarie ittite in Siria (XIII sec. a. C.)* (StudMed 17; Pavia: Italian University Press, 2005) 97–99.

Sigla Used for Publications of the Emar Texts

- | | |
|---------|--|
| ASJ 10 | Akio Tsukimoto, "Sieben spätbronzezeitliche Urkunden aus Syrien," <i>ASJ</i> 10 (1988) 153–89. |
| ASJ 12 | idem, "Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (I)," <i>ASJ</i> 12 (1990) 177–259. |
| ASJ 13 | idem, "Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (II)," <i>ASJ</i> 13 (1991) 275–333. |
| ASJ 14 | idem, "Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (III)," <i>ASJ</i> 14 (1992) 289–310. |
| ASJ 14a | idem, "An Akkadian Field Sale Document Privately Held in Tokyo," <i>ASJ</i> 14: 311–5. |
| AuOr 5 | Daniel Arnaud, "La Syrie du moyen Euphrate sous le protectorat hittite. Contrats de droit privé," <i>Aula Orientalis</i> 5 (1987) 211–41. |
| BLMJ | Joan Goodnick Westenholz, ed., <i>Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Land Museum Jerusalem. The Emar Tablets</i> (Groningen: Styx, 2000). |
| Emar | Daniel Arnaud, <i>Textes sumériens et accadiens. Recherches au pays d'Aštata. Emar VI/3</i> (Paris: Editions Recherches sur les Civilisations, 1986). |
| Iraq | Stephanie Dalley and Beatrice Teissier, "Tablets from the Vicinity of Emar and Elsewhere," <i>Iraq</i> 44 (1992) 83–111. |
| PdA | M. Fales, <i>Prima dell'alfabeto: la storia della scrittura attraverso testi cuneiformi inediti</i> (Venezia: Erizzo, 1989). |
| RE: | Gary Beckman, <i>Texts from the Vicinity of Emar in the Collection of Jonathan Rosen</i> (HANEM 2; Padua: Sargon srl, 1996). |
| SMEA: | Daniel Arnaud, "Tablettes de genres divers du moyen-Euphrate," <i>SMEA</i> 30 (1992) 195–245. |
| TSBR: | Daniel Arnaud, <i>Textes syriens de l'âge du Bronze récent</i> (Aula Orientalis Suppl. 1; Barcelona: Editorial Ausa, 1991). |

The Representatives of Power in the Amarna Letters

J. Mynářová

PRAHA

The image of the Egyptian king provided by the Amarna letters, which are generally accepted to be the most illustrative example of the “international” or “diplomatic” written communication of the Syro-Palestinian region during the second half of the 14th century BCE, is indicative of a mighty ruler controlling his inferiors and capable of solving their difficulties and problems. The king is eloquently addressed through an abundant series of functional as well as honorific titles and epithets, sometimes based on a family metaphor, such as ‘the king of (all) lands’, ‘the king of the battle’, ‘my father’, ‘my god’, ‘my Sun’, ‘the Sun from heaven’, ‘the son of the Sun’, ‘the Sun of (all) lands’, ‘the breath of my life’ or ‘my breath’. For the local kinglets of the Syro-Palestinian region the king of Egypt was the ultimate authority to whom they could address their urgent pleas and requests, as well as their insistent complaints. These matters take up a considerable number of the so-called “vassal” or “imperial” Amarna correspondence between the local petty rulers and the Egyptian court. Within this cluster of documents we can recognize and, according to the status of the addressee, subsequently set apart a subset of epistolary texts addressed not to the king of Egypt but to his representatives – the real representatives of power in the region or the high military and court officials executing the power entrusted to them by the Pharaoh. It is not the aim of this paper to discuss here the exact nature, status and function of these officials. These questions have been already treated many times before and certainly will be debated many times more in the future. On the contrary, I would like to pay attention to the formal structure of this specific subset of letters, especially in the context of similar documents addressed to the Egyptian king. I would also like to determine if there are any peculiarities distinguishing the letters sent to the individual officials from the letters to the Pharaoh and if we can postulate any diplomatic procedures reflected in the language of these “administrative – diplomatic” texts.

The Corpus

At the outset it is necessary to identify these particular epistolary documents. The specific subset of letters, based on the identification of both correspondents

Author's note: The participation at the congress and the preparation of the manuscript were enabled by the support of the Czech Science Foundation, research grant *Amarna – the Crossroad of the Ancient World*. The revision of the manuscript was supported by the research project no. 290710, carried out at the Czech Institute of Egyptology, Faculty of Arts, Charles University in Prague.

in the opening passages and with respect to the respective letter-bodies, consists altogether of twenty letters,¹ including EA 62 (from ‘Abdi-Aširta of Amurru to Paḥanate), EA 71 (from Rib-Hadda of Byblos to the vizier² Ḫaya), EA 73, EA 77, EA 82, EA 86, EA 87 and EA 93 (all letters from Rib-Hadda of Byblos to Amanappa), EA 95 (Rib-Hadda of Byblos to an unnamed official, i.e., *rabû* [LÚ.GAL]), EA 98 (from Yapaḥadda of Beirut Yanḫamu), EA 102 (from Rib-Hadda of Byblos probably to Yanḫamu), probably also EA 145 (from Zimreddi of Sidon probably to an official)³, EA 158 (from Aziru of Amurru to Tutu), the same official is also the addressee of letter EA 164 (from Aziru of Amurru to Tutu), EA 166 (from Aziru of Amurru to Ḫaya), EA 178 (from Ḫibiya to an unnamed official, i.e. *rabû* [LÚ.GAL]), probably also EA 210 (from Zišamimi to the official(?) [. . . i]pḫuri)⁴, EA 238 (from Bayadi to an unnamed official, i.e. *rabû* [LÚ.GAL]), EA 256 (from Mutba‘lu of Pella to Yanḫamu) and EA 333⁵ (from a Palestinian ruler Papi to an unnamed official, i.e. *rabû* [LÚ.GAL]).

The Structure

According to the analysis of the structure of opening passages it is possible to recognize within this subset of documents altogether five different types of opening passages out of the twenty-one main types⁶ attested in the Amarna corpus (cf. Table 1). This is a relative substantial number when we consider that only twenty-one main types have been identified in the altogether 295 opening passages of the main corpus – after the elimination of scholarly documents, lists of gifts or inventories, epistolary documents written in other languages (i.e. the Hurrian letter EA 24 and two letters written in Hittite; EA 31 and EA 32), the second halves of the ongoing

1. Not included into the subset are the following documents: EA 40 from a commissioner of Alašiya to a commissioner of Egypt, type 4 in: Mynářová (2007: 101), i.e. (1) the heading – (2) the salutations: (2. i) the report on the sender’s well-being + (2. iii) the greetings (inverted); EA 96 from an Egyptian commander to Rib-Hadda of Byblos, type 16 in: Mynářová (2007: 109–111), i.e. (1) the heading – (2) the salutations: (2. vi) the divine blessings; EA 170B from Amurba‘la of Amurru to Rab’ili, ‘Abdiuraš, Binani, and Rabišidqi, type 8 in: Mynářová (2007: 103–104), i.e. (1) the heading – (2) the salutations: (2. iii) the greetings (inverted) + (2. iv) the extended greetings; EA 70 and EA 169 and probably also EA 167, in all these letters the opening passages are too fragmentary to allow me to postulate more than a very general reconstruction of their original state; EA 251, this letter is included among the documents listed by Moran (1992: 29, fn. 79), as belonging to the group of letters addressed to Egyptian officials or courtiers. However, in his discussion on EA 251 Moran (1992: 305, n. 1) indicates that – according to Gordon – the letter is addressed more likely to the king than to an official, as suggested by Knudtzon (1915: 805), probably it is the second part of the foregoing tablet and thus this document does not incorporate any opening passage.

2. see Moran (1992: 140) referring to Albright 1946: 12–3.

3. To ‘someone other than the king’, see Moran 1992: 29 and 231, n. 1. Already by Knudtzon 1915: 603.

4. The opening passage of the letter is too destroyed to reconstruct its original structure and therefore the letter is not analyzed. Knudtzon (1915: 744, fn. f) suggested that the addressee in EA 210 might be the Egyptian king Amenhotep IV–Akhenaten. In agreement with Moran (1992: 29, fn. 82) this suggestion is not followed in this study. A discussion on the employment of the personal name of the Egyptian king in the opening passages of the letters from Qatna can be found in Mynářová 2005: 445–59.

5. The EA 333 (Istanbul Arkeoloji Müzeleri, Fi. 11) tablet, dated also to the Amarna period, stands slightly apart since it was discovered at the southern Palestinian site of Tell el-Ḫesi by an expedition of the Palestine Exploration Fund, led by F. J. Bliss in 1891; cf. Bliss 1898, Peiser 1899: 4–7, consult also Horowitz, Oshima & Sanders (2006: 92–94) with references to further literature.

6. For the typology of the structure of the opening passages consult Mynářová 2007: 99–114. Two subtypes of type 3 (i.e. 3A and 3B), as well as three subtypes of type 12 (i.e. 12A, 12B and 12C) can be recognised in the Amarna corpus.

Table 1. Structure of the opening passages preserved within the subset of letters addressed to officials.

Type	Structure	Texts	Sender – Addressee
Type 1	(1) the heading	EA 98	Yapaʿhadda of Beirut to Yanḥamu
Type 9	(1) the heading (2) the salutations (2. iii) the greetings (inverted) (2. iv) the extended greetings	EA 166	Aziru of Amurru to Ḫaya
Type 12A	(1) the heading (2) the salutations (2. v) the prostration	EA 62 EA 82 EA 93 EA 145 EA 164 EA 178 EA 238 EA 256 EA 333	ʿAbdi-Aširta of Amurru to Paḥanate Rib-Hadda of Byblos to Amanappa Rib-Hadda of Byblos to Amanappa Zimreddi of Sidon to an official(?) Aziru of Amurru to Tutu Ḫibiya to LÚ.GAL (<i>rabû</i>) Bayadi to LÚ.GAL (<i>rabû</i>) Mutbaʿlu of Pella to Yanḥamu Papi to LÚ.GAL (<i>rabû</i>)
Type 13	(1) the heading (2) the salutations (2. v) the prostration (2. iii) the greetings (inverted)	EA 158	Aziru of Amurru to Tutu
Type 15	(1) the heading (2) the salutations (2. v) the prostration (2. vi) the divine blessings	EA 71 EA 73 EA 77 EA 86 EA 87 EA 95 EA 102	Rib-Hadda of Byblos to Ḫaya Rib-Hadda of Byblos to Amanappa Rib-Hadda of Byblos to Amanappa Rib-Hadda of Byblos to Amanappa Rib-Hadda of Byblos to Amanappa Rib-Hadda of Byblos to LÚ.GAL (<i>rabû</i>) Rib-Hadda of Byblos to Yanḥamu

tablets, and letters in which the opening passages were either completely lost or are too fragmentary to allow us to postulate anything beyond a very general reconstruction of their original state.

The structure of the opening passage most widely used in the Amarna corpus is type 12A. It consists of the following two elements: the heading (1) and the salutations (2) in the form of a prostration formula (2. v). It is a type that was used across the entire Syro-Palestinian area. Its usage was obviously not conditioned by the geographical distribution of both correspondents,⁷ and it is attested both for royal and for the non-royal addressees. The same conclusion can be reached for type 15, which comprises the heading (1) and the salutations (2) consisting of two elements: the prostration formula (2. v) and the expression of divine blessings (2. vi).

As far as conclusions concerning the social status of the addressees are concerned, a more complicated situation occurs with the remaining three types. The usage of type 1, the simplest form attested throughout the Amarna material and consisting solely of the heading (1), is documented in altogether four cases: EA 98 (from Yapaʿhadda of Beirut to Yanḥamu), EA 30, i.e. in a letter sent by Tušratta of Mitanni to ‘the kings of Canaan’, EA 162, i.e. in the letter of the Egyptian king Amenhotep IV–Akhenaten to Aziru, ruler of Amurru and probably also in EA 334, being a fragmentary letter of a ruler of Zuhra to the Pharaoh. Thus as far as the social status of the respective correspondents is concerned, there is no common de-

7. Mynářová 2007: 399.

nominator among these documents. Even more complicated is the case of type 9, containing the heading (1) and the salutations (2) in the form of the greetings (inverted) (2. iii) followed by the extended greetings (2. iv). This is attested only in EA 166, a letter sent by Aziru of Amurru to Ḫaya. Since it is the only document with this type of the structure of the opening structure in the Amarna corpus it is impossible to give any clear explanation for its usage. For type 13, i.e. the heading (1) followed by the salutations (2) consisting of the prostration formula (2. v) and the greetings (inverted) (2. iii), unfortunately only two documents are preserved among the Amarna letters, EA 158 from Aziru of Amurru of Tutu, and EA 48, which is a letter of the queen of Ugarit addressed to the queen of Egypt. In both cases we may recognize, that the respective senders can be classified as of socially lower rank than the addressees, however, since the addressee in EA 48 is not the king of Egypt himself, we cannot make any conclusion as far as the preference given to this type of the structure of the opening passage is concerned.

Although the number of documents and attested types of the structures of the opening passages are very limited, it is clear that more than fifty percent of the preserved types of the structures, which cover – however – eighty-five percent of texts, can be used both for the king and for his respective official. In conclusion, as far as the social status of the addressee is concerned, i.e. whether the letter is addressed to an official or to the king of Egypt, the analysis of the structure of the opening passages of the Amarna corpus does not reveal any clear division between the two types of addressees.

The Senders

The subset of the letters to the officials, on the contrary, allows us to study the material also from a different point of view, i.e. from the perspective of the respective senders. From the overview given earlier in Table 1 it appears that in nine cases, i.e. in almost fifty percent of the analyzed letters, that the sender can be identified as Rib-Hadda of Byblos, who addressed his messages to three or four officials (i.e. Amanappa,⁸ Ḫaya,⁹ Yanḫamu¹⁰ and an unnamed official *rabû* ‘magnate’ [LÚ.GAL]¹¹). In three cases the letters were sent by Aziru of Amurru, and for the remaining documents applies that each letter equals one ruler.

The correspondence of the most prolific writer of these rulers, Rib-Hadda of Byblos, represents an unusual opportunity to study the structures of the opening passages in both groups of documents, i.e. letters addressed to the king, as well as letters sent to his officials. Moran 12 has pointed out for the Byblite correspondence a major difference in respect to the divine intervention in the interest of a particular person. While in the letters addressed to the Egyptian king, Lady of Gubla is asked to provide the king with a power, on the other hand, in the letters addressed to the individual officials, Lady of Gubla and/or the god Amun are called upon as a guarantee of the king’s favour to his official. It is obvious that by means of this variation in the salutations, the social status of the addressee is recognized. In regards to the structure of the opening passages employed in Rib-Hadda’s letters (see Table 2) one

8. see EA 73, EA 77, EA 82, EA 86, EA 87 and EA 93.

9. see EA 71.

10. see EA 102.

11. see EA 95.

12. Consult Moran 1992: 29.

Table 2. Structure of the opening passages in Rib-Hadda’s correspondence.

[illegible]

may state that within the subset of Rib-Hadda's documents, suitable for analysis,¹³ one can recognize a usage of only three different types of opening passages, i.e. types 12A and 15, used for both types of addressees, and type 17, comprising the heading (1) and the salutations (2) in the form of the divine blessings (2. vi) followed by the prostration formula (2. v). Thus type 17 represents a parallel to type 15, in which the prostration formula (2. v) precedes the divine blessings (2. vi).

Thus the overview of the Amarna documents listed under type 17 could lead us to a hasty and mistaken conclusion that this particular structure was used exclusively for the correspondence addressed to the king of Egypt. However, the distribution of the texts under type 15 suggests that the social status of the addressee was not, in fact, the key element for the preference given to a particular type of opening passage. On the other hand, since Rib-Hadda, the ruler of Byblos, was the sole sender of the letters that included these two types, I would like to suggest that both types 15 and 17 belong to an exclusive "tradition" of epistolography written in Rib-Hadda's name.¹⁴

There are three types of the structure of the opening passages attested for the correspondence of Aziru, ruler of Amurru; as usual type 12A, which – as already stated above – does not bear any geographical evidence, but also type 9 and type 13. Under the heading of type 9 only one letter is hidden – the above-mentioned EA 166 from Aziru to the official Ḫaya. The recent mineralogical and chemical analysis of the tablet has showed that the letter of Aziru (EA 166) was actually sent from Šumur (modern day Tell Kazel).¹⁵

As far as the remaining documents are concerned, one must remark that in case of Ḫibiya (EA 178, type 12A) and Papi (EA 333, type 12A) only correspondence of these rulers addressed to the individual officials is attested within the Amarna corpus. A comparison with letters of these senders to the pharaoh is hence not possible.

On the other hand, there are altogether three letters of the famed 'Abdi-Aširta, ruler of Amurru. One of them is addressed to the Egyptian official Paḫanate (EA 62, type 12A) while the two others to the pharaoh (EA 60, type 12A; EA 61, probably type 11A). The structure of the opening passages is identical in all three cases, i.e. type 12A, illustrating that there is no difference between the letter to the official and the letters to the pharaoh. Most of the remaining texts offer the very same picture. Type 12A is attested both in the letters addressed to the official and to the king in the correspondence of Zimreddi of Šidon (EA 144, type 12A; EA 145, type 12A), Bayadi (EA 238, type 12A; EA 239, type 12A), and in the letters of Mutba'lu, ruler of Pella (EA 255, type 12A; EA 256, type 12A). A rather complicated situation represents the correspondence of Yapa'hadda, ruler of Beirut. In EA 98, a letter addressed to the Egyptian official Yanḫamu, type 1 of the structure of the opening passage appears. However, in EA 97, a letter addressed to a certain Šumuhaddi, an otherwise unknown mayor 'detained' in Egypt¹⁶ as emerges from the text, the very rare type 16 is employed. This type, consisting of the heading (1) and the salutations

13. see EA 68, EA 71, EA 73–79, EA 81–95, EA 102–110, EA 112, EA 114, EA 116–119, EA 121–126, EA 129, EA 130, EA 132, EA 136–138, and EA 362.

14. With the exception of EA 78, which was written down in Šumur, none of the letters belonging either to type 15 or type 17 were written outside of Byblos; see Goren, Finkelstein & Na'aman 2004: 134–61.

15. Together with EA 165 and EA 167, consult Goren, Finkelstein & Na'aman 2004: 111.

16. Cf. Moran 1992: 384.

(2) in a form of the divine blessings (2. vi),¹⁷ is attested in the Amarna corpus – next to EA 97 – also in EA 96, which is a letter of a military official to Rib-Hadda of Byblos. Since we do not have at our disposal any letter addressed to the king of Egypt, one cannot draw any conclusion as far as the relationship between the “royal” and “official” correspondence is concerned.

Conclusion

In conclusion, from the evidence presented up to now we can state that it is impossible to postulate any unambiguous connection between the particular structure of the opening passage and the social status of the addressee.¹⁸ The very same conclusion is valid for a connection between the type of the opening passage and the provenance of the letter.

The selection of the particular type of the opening passage depended therefore to a great extent upon the scribe and through his person on the concrete scribal tradition. This is yet another aspect that illustrates the significant role the scribes played in the Amarna epistolography. The scribes were not only responsible for recording of the messages of their masters, but were also in charge to choose and employ the expected formulae in the right order, creating a diplomatic message *par excellence*. The Amarna diplomacy thus largely depended on the skills and experiences of the scribes. The scribes of Amarna can in this perspective, without exaggeration, be considered as another group of “the representatives of power”.

17. Cf. EA 96: 4–6 ⁴DINGIR.ME[Š]-nu ⁵šu-lum-ka šu-l[u]m É-ka ⁶li-ša-al ‘May the gods ask after your well-being (and) the well-being of your household’, and in EA 97:3 ³[DINGIR.M]EŠ šu-lum-ka li-[i]š-a[l] ‘May the gods ask after your well-being.’

18. As far as the letters addressed to the king of Egypt and to his officials are concerned.

Bibliography

Albright, W. F.

1946 Cuneiform Material for Egyptian Prosopography 1500–1200 B. C. *JNES* 5: 7–25.

Bliss, F. J.

1898 *A Mound of Many Cities, or Tell el Hesi Excavated*. London: Palestine Exploration Fund.

Goren, Y., Finkelstein, I. and Na’aman, N.

2004 *Inscribed in Clay. Provenance Study of the Amarna Tablets and Other Ancient Near Eastern Texts*. Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology.

Horowitz, W., Oshima, T. and Sanders, S.

2006 *Cuneiform in Canaan. Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times*. Jerusalem: Israel Exploration Society and The Hebrew University of Jerusalem.

Knudtzon, J. A.

1915 *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen. Anmerkungen und Register bearbeitet von Otto Weber und Erich Ebeling*. Leipzig: Hinrichs. Repr. Aalen: Otto Zeller, 1964.

Moran, W. L.

1992 *The Amarna Letters*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Mynářová, J.

2006 Akizzi of Qatna – A Case of a Diplomatic *faux pas*?.” *UF* 37: 445–59.

2007 *Language of Amarna – Language of Diplomacy. Perspectives on the Amarna Letters.*
Prague: Czech Institute of Egyptology.

Peiser, F. E.

1899 Die Lachiš-Tafel. *OLZ* 2/1: 4–7.

Herrscherrepräsentation und Kult im Bildprogramm des Ahirom-Sarkophags

H. Niehr

TÜBINGEN

1. Die Königsgruft V von Byblos und der Ahirom-Sarkophag

Als es am 17. Februar 1922 in der libanesischen Küstenstadt Jbeil, dem antiken Byblos, zu einem Felsabbruch kam, der zu einem Verschwinden des nördlichen Teils der antiken Stadtanlage im Meer führte, wurde eine unterirdische Grabkammer, das Grab I der Königsnekropole von Byblos, freigelegt. Noch im selben Jahr erfolgte eine archäologische Erforschung der Grabkammer und bereits 1923 wurden im Rahmen weiterer Grabungen die benachbarten Gräber II, III, IV sowie das etwas entfernt gelegene Grab V entdeckt (Abb. 1).¹

In diesem Grab V standen drei Sarkophage (Abb. 2), von denen einer mit einem Bildprogramm und einer phönizischen Inschrift ausgestattet war. Laut der auf ihm befindlichen Inschrift (KAI 1) diente der Sarkophag der Beisetzung des Königs Ahirom von Byblos, weshalb er in der Forschung als Ahirom-Sarkophag bekannt ist. Allerdings ist einschränkend zu bemerken, dass die nachträglich angebrachte Inschrift² auf die Zeit nach 1000 v. Chr. zu datieren ist³ und eine sekundäre Belegung des Sarkophags anzeigt.

Der aus lokalem Kalkstein angefertigte⁴ Sarkophag (2,97 m lang; 1,15 m breit; 1,40 m hoch),⁵ der heute im Nationalmuseum von Beirut aufbewahrt wird,⁶ präsentiert sich auf den ersten Blick als Kunstwerk aus einem Guss. Doch hat seine Erforschung längst gezeigt, dass sich die Arbeit an ihm über mehrere Phasen erstreckt

Author's note: Mit diesem Artikel setze ich meine Überlegungen zum Ahirom-Sarkophag fort (vgl. Niehr 2006a). Für wichtige Gespräche und Hinweise danke ich meinen Kollegen und Kolleginnen Alfonso Archi (Rom), Corinne Bonnet (Toulouse), Peter Pfälzner (Tübingen), Ursula Seidl (München) und Elisabeth Völling (Würzburg) sowie Ramona M. Kordes (Tübingen) für ihre Hilfe bei der Redaktion des Artikels.

1. Dazu Montet (1928: 143–263) und die weitere bei Niehr (2006a: 241f Anm. 1) zitierte Literatur.

2. Die hierfür entscheidenden Beobachtungen dazu sind bereits in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts gemacht worden; vgl. etwa Dussaud (1924: 141) und Dunand (1945: 197–200). Weitere einschlägige Beobachtungen bei Lundberg (2004: 82–5).

3. Zur neueren Diskussion um die Datierung vgl. Lehmann (2005: 18f) und Sass (2005: 13–74), die beide auf die Zeit nach 1000 v. Chr. verweisen, wobei Sass sogar bis in die zweite Hälfte des 9. Jh. v. Chr. hinab will. Allerdings werden in dieser Diskussion die spätbronzezeitlichen phönizischen Textfunde des 13./12. Jh. v. Chr. aus Kāmid el-Lōz (vgl. dazu Mansfeld (1970) und Garbini (2006: 77–9 mit Abb. 10a)) wie auch die Verbindung mit dem ugaritischen Kurzalphabet, die u.a. der Textfund von Sarepta aus dem 13. Jh. v. Chr. aufweist (vgl. Garbini (2006: 77f) und Bordreuil (2007: 76–8)), übergangen.

4. Vgl. Delivré (1998: 75) und Rehm (2004: 59 Anm. 536), die auf den Ort Tartij 15 km nordöstlich von Byblos verweisen.

5. Die Angaben nach Matoian (1998: 126); vgl. auch Lehmann (2006: 2f mit Anm. 15).

6. DGA Inv. 2086.

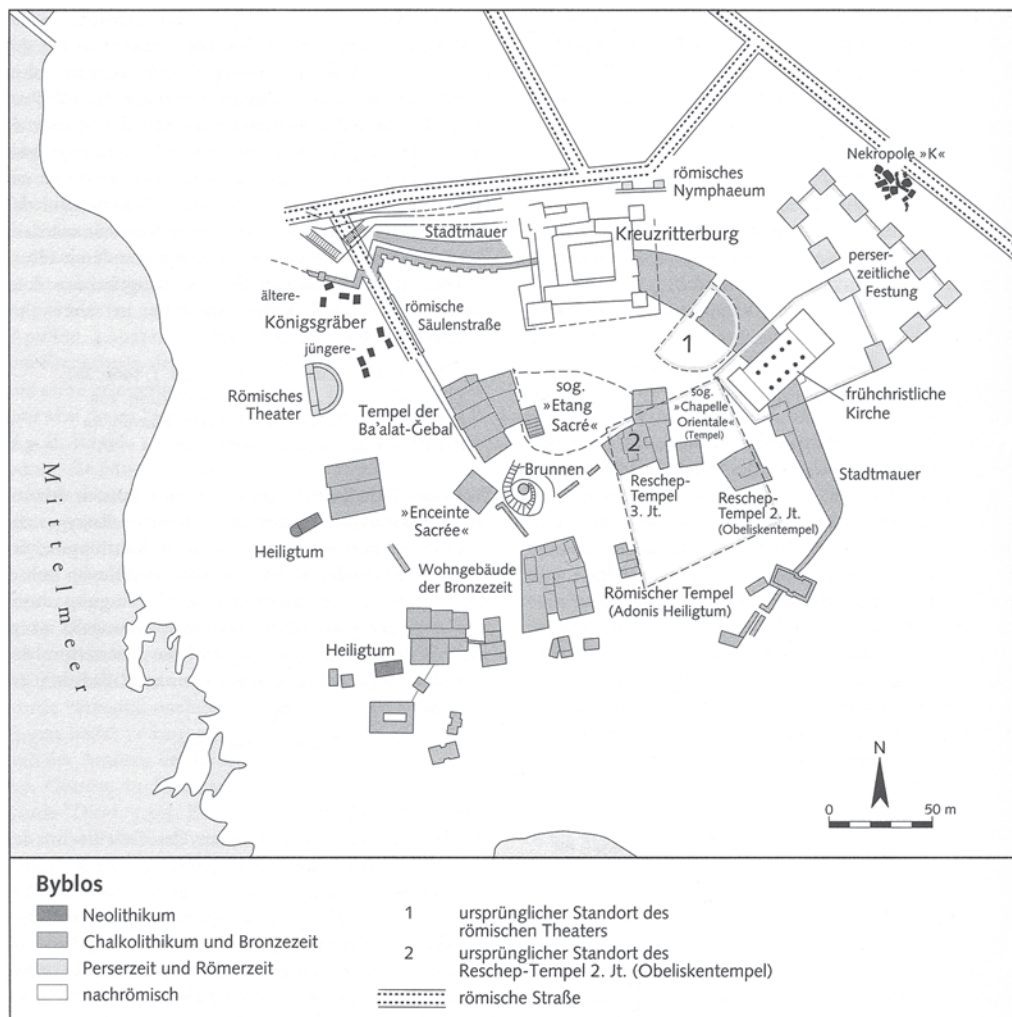


Abb. 1. Plan von Byblos (Nach: Der Neue Pauly, 2, 1997: 863f.).

hat. Bei der Ansetzung dieser Phasen ist insbesondere der Ausgangspunkt umstritten, da die Datierung der Sarkophagreliefs in der Spannung zwischen einem spätbronzezeitlichen Elfenbein aus Megiddo auf der einen Seite⁷ und Mahl- bzw. Thronszenen auf den eisenzeitlichen Nimrud-Elfenbeinen, phönizischen Schalen und späthethitischen Grabreliefs auf der anderen Seite⁸ steht.

Aufgrund des Grabungsbefundes,⁹ der Vergleichbarkeit des Sarkophagkastens mit dem "Löwenbecken" aus Hattuscha,¹⁰ sowie aufgrund der Platzierung des Sar-

7. Vgl. etwa Hachmann (1967: 106–8); Mayer-Opificius (1981: 281–4 mit Anm. 7); Gubel (1987: 73); Benoît (2003: 341); Rehm (2004: 63–70); Lehmann (2005: 20, 53f).

8. Vgl. etwa Porada (1973: 358–64); Herrmann (1989: 105); Muyltermans (1989); Markoe (1990: 19–22); Sass (2005: 21f, 75–82).

9. Vgl. Montet (1928: 215–38); Dunand (1945); Hachmann (1967); ders. (1996: 213–24); Chéhab (1970: 107–13); Salles (1994: 63–5); Rehm (2004: 19–22); Lehmann (2005: 39–42).

10. Vgl. dazu Hachmann (1967: 107) und die Literatur bei Niehr (2006a: 235, 242 Anm. 20).

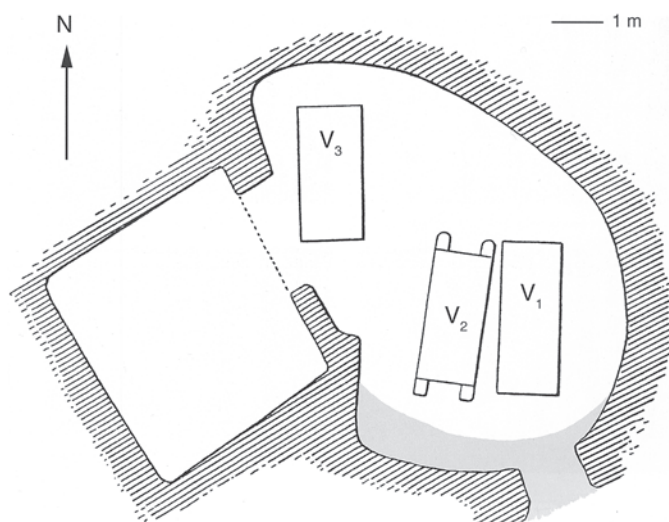


Abb. 2. Plan des Grabes V. Links der Grabschacht, rechts die Grabkammer (Nach: Lehmann 2004: 41 Abb. 13).

kophags zwischen den beiden anderen Sarkophagen in Gruft V gehe ich nach wie vor von einer spätbronzezeitlichen Produktion des Sarkophags aus.

In den letzten Jahren erschienen zwei Monographien, von denen sich die erste mit dem Sarkophag¹¹ und die zweite mit den Inschriften auf dem Sarkophag (KAI 1) und der Inschrift im Grabschacht (KAI 2)¹² der Gruft V beschäftigte. Trotz beider Arbeiten bleiben Fragen offen, von denen ich mich der Frage nach der Herrscherrepräsentation im Bildprogramm des Sarkophagkastens auf dem Hintergrund ihrer spezifischen Situation im Rahmen des königlichen Totenkultes der Levante zuwenden möchte.

2. Zur Ikonographie des Sarkophagkastens

2.1. Beschreibung

Alle vier Seiten des Sarkophags sind mit Reliefszenen versehen, die ihren Mittelpunkt in der Gestalt des thronenden Königs auf der Vorderseite finden. Damit ist die „Leserichtung“ des Reliefzyklus vorgegeben, bei der die beiden Längsseiten und die beiden Schmalseiten thematisch zueinander gehören.¹³

Der bereits genannte Bezugspunkt der Reliefszenen ist auf der vorderen Längsseite, der sog. Westseite, mit dem links thronenden König vorgegeben (Abb. 3). Der bärtige König trägt eine Frisur mit langen Haaren, die von einem Stirnreif gehalten werden. Seine rechte Hand hält eine Trinkschale, die linke eine nach unten geneigte Lotusblüte. Der König sitzt auf einem Sphingenthron, seine Füße ruhen auf einem Schemel und er schaut auf einen vor ihm stehenden Gabentisch. Auf diesem Tisch liegen ein Kalbskopf und diverse Brote. Rechts vom Tisch stehen sieben Personen, die ihren Blick auf den König gerichtet haben und die sich in unterschiedliche Gruppen aufteilen. Die erste Person vor dem Tisch schwingt einen als

11. Rehm (2004).

12. Lehmann (2005).

13. Vgl. zum folgenden Niehr (2006a: 233–5) mit der relevanten Literatur und noch Ferron (1993: 65–9, 95–9, 160–9, 243–6).



Abb. 3. Sarkophag des Ahirom, westliche Schauseite: Mahl des verstorbenen Königs und Prozession der Gabenbringer und Verehrer (© Direction Générale des Antiquités du Liban, Beyrouth).

Wedel oder als *pesekh* gedeuteten Gegenstand und hält mit der anderen Hand ein nicht näher identifizierbares Tuch bzw. einen Gewandbausch. Die darauf folgenden beiden Personen tragen Schalen in ihren ausgestreckten Händen. Es folgen vier Personen, die beide Hände im Gruß- bzw. Gebetsgestus erhoben halten. Somit weist die Darstellung auf der Vorderseite insgesamt acht Personen auf.

Das thematisch damit in Verbindung stehende Relief auf der Rückseite des Sarkophags, der sog. Ostseite (Abb. 4), zeigt ebenfalls acht Personen, die sich folgendermaßen aufteilen: Von links nach rechts sieht man fünf Gabenbringer. Deren erste beiden sind Frauen, die einen Korb auf dem Kopf tragen, der dritte und der vierte Gabenbringer tragen beide einen Krug auf der Schulter und der fünfte führt ein Tier, welches als Ziege interpretiert werden kann. Auf diese fünf Gabenbringer folgen drei Männer, die wie die vier Personen auf der Vorderseite ihre beiden Hände im Gruß- bzw. Gebetsgestus erhoben halten.

Wie die beiden Längsseiten, so entsprechen sich auch die beiden Schmalseiten des Sarkophags. Auf der vorderen Schmalseite, der sog. Südseite, stehen vier Klagefrauen mit entblößtem Oberkörper (Abb. 5). Die beiden Frauen auf der Linken schlagen sich zum Zeichen der Trauer die Brust, die beiden Frauen auf der Rechten halten beide Hände über ihrem Haupt, was entweder als Schlagen des Kopfes oder als Haareraufen interpretiert wird. Die rückwärtige Schmalseite des Sarkophags, die sog. Nordseite, weist dieselbe Anordnung von vier Klagefrauen auf (Abb. 6).



Abb. 4. Sarkophag des Ahirom, östliche Schauseite: Prozession der Gabenbringer und Verehrer (© Direction Générale des Antiquités du Liban, Beyrouth).

Somit ergibt sich folgende Komposition von Personen auf dem Reliefzyklus des Sarkophags: Die Vorderseite und die Rückseite weisen jeweils acht Personen, die beiden Schmalseiten jeweils vier Personen auf, so dass man auf eine Gesamtzahl von 24 Personen kommt.

Im Hinblick auf die Gesamtkomposition ist deutlich, dass nur der König sitzt und dass alle anderen Figuren einschließlich der Klagefrauen ihre Beine in Schrittstellung setzen, sie sich also in einer Prozession zum Thronenden hinbewegen.¹⁴ Damit liegt vom Thronenden aus gelesen, ein kohärentes inhaltliches Programm vor.

Die vier Reliefseiten des Sarkophags werden von einem Rahmen gefasst. Diesen Unterkante stellt den Boden als ein Sims dar, zur Rechten und zur Linken erheben sich Eckpfeiler und oben findet sich ein tordiertes Wulstband,¹⁵ über dem ein Fries von herabhängenden sich öffnenden und geschlossenen Lotusblüten angebracht ist. Dieser allgemeine Eindruck von Architektur lässt gerade aufgrund des Lotusfrieses an jüngere Naiskoi aus dem südlichen Phönizien des 1. Jahrtausends v. Chr. denken, die ebenfalls einen vergleichbaren Sturz aufweisen.¹⁶

2.2. Bisherige Deutungen der Königsdarstellung

Ein Blick in die Forschungsgeschichte zeigt nun, dass es im Hinblick auf die Deutung der Königsdarstellung keinen Konsens gibt. In einigen Diskussionen des Bildprogramms finden sich keinerlei Äußerungen zu dem dort abgebildeten König.¹⁷ Nach der Mehrheitsmeinung handelt es sich um die Darstellung eines ver-

14. Vgl. auch das Elfenbein aus Megiddo (z.B. bei Decamps de Mertzfeld (1954a: 88 no 342); dies., (1954b: pl. 35); Gubel (1987: 51 fig. 3)), auf dem der König sitzt, die Königin und die Leierspielerinnen stehen und die Diener und die Gefangenen aber schreiten.

15. Vgl. auch Rehm (2004: 33).

16. Vgl. Wagner (1980: 129f); Gubel (2002: 82f no. 71 und 72).

17. Vgl. etwa Chéhab (1970) und Porada (1973).



Abb. 5. Sarkophag des Ahirom, südliche Schmalseite: Vier Klagefrauen (© Direction Générale des Antiquités du Liban, Beyrouth).



Abb. 6. Sarkophag des Ahirom, nördliche Schmalseite: Vier Klagefrauen (© Direction Générale des Antiquités du Liban, Beyrouth).

storbenen Königs, bzw. um den Totengeist eines verstorbenen Königs.¹⁸ Nur selten wird vertreten, dass es sich um einen Gott, z.B. um den Unterweltsgott Mot, handele.¹⁹ Zuletzt stellte E. Rehm die Frage, ob man von einem Abbild des verstorbenen Königs als Totem oder Lebendem ausgehen müsse²⁰ und sie schlug vor, zwischen der Darstellung der Klagefrauen und der Darstellung des Mahles zu unterscheiden. Es handele sich dabei "zum einen [um] ein Abbild des verstorbenen Herrschers zu Lebzeiten anlässlich eines Festmahles und zum andern [um] eine Wiedergabe der Trauer nach seinem Tod in Form einer aus Ägypten entlehnten Darstellung von Klagefrauen."²¹ Dementsprechend werde mit der Mahlszene ein "imaginäres Mahl"²² abgebildet. Die inhaltliche Kohärenz der vier Reliefs auf den Sarkophagseiten wird damit aufgegeben.

Die hier genannten Positionen bleiben allerdings in ihrer Argumentation relativ unscharf, insbesondere dann, wenn man sich fragt, welche Gegebenheiten aus dem Bereich des königlichen Totenkultes hier dargestellt sein sollen.

18. So etwa Giveon (1959: 59); van Loon (1986: 246); Muyldermans (1989: 400); Bordreuil – Briquel-Chatonnet (1998: 27); Bonatz (2000b: 89).

19. So Haran (1958: 23); dagegen aber Giveon (1959: 59).

20. So Rehm (2004: 45).

21. Rehm (2004: 63); vgl. auch ebd. 44–47.

22. Rehm (2004: 63 Anm. 564).

3. Zum kultischen Hintergrund des Reliefs

Um in dieser Frage weiterzukommen, muss die rituelle Einbindung der Szene aufgegriffen werden. Dies ist in der bisherigen Forschung auffälligerweise noch nicht unternommen worden. Eher wurde nach Einflüssen aus Ägypten bzw. aus Mesopotamien gefragt,²³ Rituale aus der Levante wurden jedoch nicht herangezogen. Im Folgenden soll deshalb auf zwei Ebenen argumentiert werden: Auf der archäologischen Ebene mit den Statuen verstorbener Könige sowie auf der textlichen Ebene mit den Ritualen.

3.1. Statuen

Der rituelle Bezugspunkt der auf der Vorder- und Rückseite des Aḫirom-Sarkophags abgebildeten Szene liegt im Opferkult vor den Sitzstatuen verstorbener Könige. Vor einer Hinwendung zu diversen Einzelobjekten aus der Levante ist aus dem Gilgamesch-Epos die Szene nach dem Tode Enkidus in Erinnerung zu bringen, in der Gilgamesch mit Hilfe von Handwerkern ein Ebenbild des Verstorbenen aus Zedernholz und Metall anfertigen lässt (Gilg VIII 67–89).

Es handelt sich bei den so angefertigten Statuen um ein Substitut des Verstorbenen, womit eine Praxis ins Spiel kommt, die unter dem Namen der *effigies* eines Verstorbenen aus den königlichen Totenkulten in Sumer²⁴, Mesopotamien²⁵ und in Anatolien²⁶ seit dem ausgehenden 3. Jahrtausend v. Chr. bekannt ist, aber auch in der Levante praktiziert wurde.

Was die Levante angeht, so stellen ältesten archäologischen Belege solcher Statuen fünf Sitzfiguren und Fragmente von drei weiteren Figuren aus Ebla (Tempel P2, Antebereich) dar. Datiert werden sie zwischen 1900/1850 und 1700/1650 v. Chr. Die fünf Sitzfiguren stellen Männer dar. Sie sind mit einem Wulstsaummantel bekleidet und halten in der ausgestreckten rechten Hand ein Gefäß zur Aufnahme von Libationen.²⁷

Aus Qatna liegt das Fragment einer Ahnenfigur vor.²⁸ Sodann sind zwei männliche Sitzbildnisse aus der Königsgruft derselben Stadt anzusprechen, die ebenfalls mit einem Wulstsaummantel bekleidet sind und in der rechten Hand ein Gefäß halten.²⁹ Aufgrund des Fundes von Tierknochen und von Schalen lässt sich die Einbindung dieser beiden Statuen in die Opferpraxis des königlichen Totenkultes gut erkennen.

Des Weiteren wichtig ist eine Kalksteinstatue aus Ugarit, die nördlich des *temple aux rhytons* gefunden wurde. Es handelt sich um die Sitzstatue eines Königs, deren aus anderem Material (Gold oder Elfenbein) angefertigte Hände mittlerweile verloren gegangen sind. Möglicherweise hielt die Rechte ebenfalls ein Gefäß.³⁰

Aus Hazor stammen zwei weitere männliche Sitzfiguren im Wulstsaummantel, die einen Becher in der Rechten halten.³¹

23. So etwa Rehm (2004: 44–6).

24. Vgl. dazu Katz (2007).

25. Vgl. dazu Winter (1992) und Scurlock (2002).

26. Vgl. dazu van den Hout (1994: 60–5).

27. Vgl. Matthiae (1992).

28. Vgl. Morandi Bonacossi (2006).

29. Vgl. Pfälzner (2002/03: 92–4 mit Abb. 14–6; Novák – Pfälzner – Elsen-Novák (2003: 156–62).

30. Vgl. Cornelius – Niehr (2004: 45 mit Abb. 69, 85).

31. Vgl. Beck (1989: 322–7).

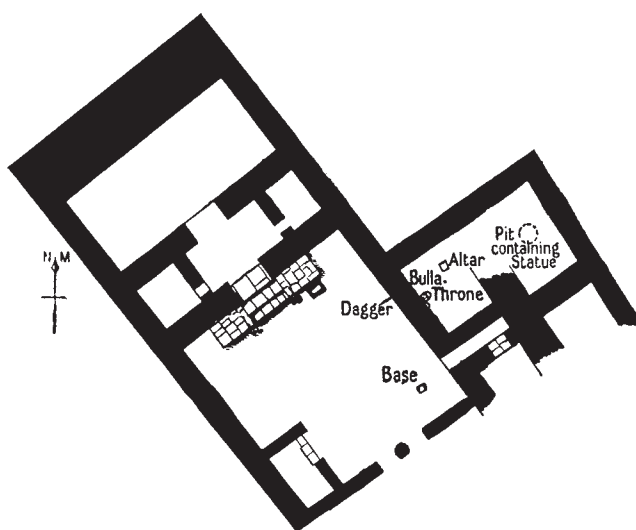


Abb. 7. Totenkultkapelle
des Idrimi in Alalach
(Nach: Mayer-Opificius
1981: 281 Abb. 4).

Über diese einzelnen Funde und Befunde aus Ebla, Qatna, Ugarit und Hazor hinaus ist im Hinblick auf die Opferszene des Ahirom-Sarkophags die Statue des Königs Idrimi von Alalach zusammen mit ihrem archäologischen Befund von besonderem Interesse.

Die enthauptete Statue des Idrimi wurde in einem Annexraum des Tempels von Alalach (Schicht IB) in einer Grube gefunden. Im selben Raum fanden sich auch ein Basaltthron (65 cm hoch), der als Sockel zu dem auf einem Hocker sitzenden Königsfigur passt, sowie ein Basaltaltar (89 cm hoch und 48 cm breit) und ein basaltener Räucherständer (1 m hoch).³² Thron und Altar lagen noch *in situ* (Abb. 7).

Die ca. 110 cm hohe Statue aus Dolomit-Magnesit zeigt den König mit Krone, Bart und Wulstsaummantel. Augen und Augenbrauen waren Einlegearbeiten aus schwarzem Stein. Farbspuren zeugen von einer ursprünglichen Bemalung der Statue.³³

Auffällig ist der Kompositcharakter von der auf einem Hocker sitzenden Königsfigur und dem Basaltthron. Somit war es möglich, die Statue mit dem Hocker vom Thron zu entfernen, etwa um sie in einer Prozession zu tragen.

Was die kultische Situation in diesem Annexraum des Tempels angeht, so bilden der Thron mit der Königsfigur, der Altar sowie die Reste eines Räucherständers ein Ensemble im Rahmen des königlichen Toten- und Ahnenkultes.³⁴

Anhand all dieser Beispiele wird bereits deutlich, dass sich die Reliefdarstellung des thronenden Königs auf dem Ahirom-Sarkophag von Byblos den altsyrischen Darstellungen des thronenden Königs verdankt. Zugunsten der Deutung der thronenden Königsfigur als Statue lässt sich darüber hinaus ein ikonographisches Indiz auf dem Relief selbst anführen: Im Unterschied zu allen andern Figuren auf dem Sarkophag-Relief ist vom thronenden König nur ein Fuß zu sehen, während alle anderen Personen in Schrittstellung abgebildet sind. Dieser Sachverhalt der Darstel-

32. Vgl. Smith (1949); Mayer-Opificius (1981); dies. (1983).

33. Vgl. Smith (1949: 2–5) und Mayer-Opificius (1981: 279–85).

34. Vgl. Mayer-Opificius (1981: 281).

lung nur eines Fußes stellt einen wichtigen Hinweis dafür dar, dass die Reliefszene eine Statue abbildet.³⁵ Dementsprechend sind bei den Sitzstatuen im Totenkult die Füße auch immer parallel und nicht in Schrittstellung gearbeitet. Hingegen sind auf der Szene zweier Elfenbeine aus Megiddo zwei gestaffelte Füße der thronenden Gestalten zu sehen, womit jeweils ein Lebender abgebildet ist.³⁶

3.2. Zum Ritual

Da aus dem spätbronzeitlichen Byblos beim gegenwärtigen Stand der Archäologie keine Ritualtexte bekannt sind, liegt es nahe, in der zeitgenössischen Umgebung der Levanteküste nach Ritualen aus dem Bereich des königlichen Totenkultes Umschau zu halten.

Wenden wir uns zunächst Alalach zu, da hier schon unter archäologischem Aspekt der enge Bezug zwischen der Ahnenfigur des Idrimi und dem königlichen Opferkult aufgezeigt werden konnte. Die Inschrift auf der Statue des Königs bezieht sich an einer Stelle auf Opferdarbringungen im Rahmen des königlichen Totenkultes:

“Wie unsere Väter die Zeichen der Götter von Alalah festgesetzt hatten, so habe auch ich die Opfer und Libationen für unsere Väter, die sie haben durchführen lassen, zur dauernden Einrichtung gemacht. Diese habe ich ausgeführt und meinem Sohn Tešub-nīrārī anvertraut” (Idrimi 88–91).³⁷

Auf diesen Hinweis der Einrichtung regelmäßiger Totenopfer folgt der Fluch über den, der die Statue des Idrimi ausreißt, sie verändert, oder ihr etwas antut (Idrimi 92–98), sowie nach dem Kolophon (Idrimi 98–101) die Bitte um das segnende Gedenken (*karābu*) für den verstorbenen König (Idrimi 102–104).

Mittels eines Ritualtextes aus Ugarit gelangen wir in eine noch größere Nähe zum Ahirom-Sarkophag aus Byblos.

Die Berechtigung, Rituale aus Ugarit zum Verständnis des Bildprogramms des Ahirom-Sarkophags heranzuziehen, beruht zunächst allgemein auf den Wechselbeziehungen zwischen Byblos und Ugarit im Hinblick auf Diplomatie, Handel und Politik.³⁸ In Bezug auf das Bildprogramm des Ahirom-Sarkophags hat P. Xella zuletzt hervorgehoben: “Sono abbastanza evidenti i rapporti della scena con la tradizione ideologica (e iconografica) siro-palestinese più antica, specie sul terreno delle concezioni concernenti i *Rapiuma* ugaritici. . . . Viene immediato il parallelo con i doveri del figlio quali ci sono noti dai testi ugaritici . . . , in specie il compito di preservare il nome del padre, curarne il monumento funerario, fargli avere offerte di cibo e bevande. Sempre a Ugarit sono bene attestati il ruolo delle prefiche, il banchetto funerario e i riti di cordoglio.”³⁹

Im folgenden soll das königliche Ritual KTU 1.161 in seiner Relevanz für die Deutung des kultischen Umgangs mit der Statue auf dem Ahirom-Sarkophag berücksichtigt werden.

35. Für diesen wichtigen Hinweis danke ich Frau Ursula Seidl.

36. Vgl. Decamps de Mertzenfeld (1954a: 88 no 342; 88f no 343); dies. (1954b: pl. XXXV; pl. XXXVI/343).

37. Text und Übersetzung nach Dietrich – Loretz (1981: 206f). Die Wendung “Opfer und Libationen” nach Smith (1949: 21). Vgl. dazu auch die Diskussion bei Dietrich – Loretz (1981: 226).

38. Vgl. dazu Xella (1995: 258f).

39. Xella (2007: 55).

Der Ahirom-Sarkophag und das Ritual KTU 1.161 sind als zueinander zeitgenössisch zu beurteilen. Der Sarkophag wurde vor 1200 v. Chr. gestaltet, das Ritual KTU 1.161 wurde anlässlich des Todes des Königs Niqmaddu IV. (ca. 1225/20–1215 v. Chr.) im Jahre 1215 abgefasst. Beide Dokumente spiegeln also eine Theologie des Todes und der Unterwelt in zwei benachbarten Königsstädten der Levante des ausgehenden 13. Jh. v. Chr. Der ugaritische Text lautet in Übersetzung:⁴⁰

- (1) Verzeichnis des Opfers für die Statue.
- (2) Ihr seid gerufen, *rapi'ūma* der Unter[welt].
- (3) Ihr seid geladen, Versammlung des Di[dānu].
- (4) Gerufen ist Ulkn, der *rapi[ʿu]*.
- (5) Gerufen ist Trmn, der *rapi[ʿu]*.
- (6) Gerufen ist Sdnwrd[n].
- (7) Gerufen ist Tr^cllmn.
- (8) Es sind gerufen die alten *rapi'ūma*.
- (9) Ihr seid gerufen, *rapi'ūma* der Unterwelt.
- (10) Ihr seid geladen, Versammlung des Didānu.
- (11) Gerufen ist Ammištamru, der König.
- (12) Gerufen ist auch Niqmaddu, der König.
- (13) Der Thron des Niqmaddu werde beweint,
- (14) und betränt werde der Schemel seiner Füße.
- (15) Vor ihm werde der Tisch des Königs beweint.
- (16) Jeder schlucke seine Tränen herunter.
- (17) Klage und Klage der Klagen.
- (18) Werde heiß, Sonne, ja, werde heiß,
- (19) großes Licht. In der Höhe ruft die Sonne:
- (20) "Hinter deinem Herrn vom Thron, hinter
- (21) deinem Herrn steige in die Unterwelt hinab. In die Unterwelt
- (22) steige hinab und breite dich in den Staub. Unter
- (23) Sdnwrdn, unter Tr^c
- (24) llmn, unter die alten *rapi'ūma*,
- (25) unter Ammištamru, den König,
- (26) und unter Niq[maddu], den König, ebenso."
- (27) (Tag) eins und ein *t^c*-Opfer, (Tag) [zwei] und ein *t^c*-Opfer,
- (28) (Tag) drei und ein *t^c*-Opfer, (Tag) v[ier] und ein *t^c*-Opfer,
- (29) (Tag) fünf und ein *t^c*-Opfer, (Tag) sechs [und] ein *t^c*-Opfer,
- (30) (Tag) sieben und ein *t^c*-Opfer. Du sollst Vögel
- (31) des *šlm*-Opfers darbringen: Heil Ammura[pi]
- (32) und Heil seinem Haus, Heil Šarelli,
- (33) Heil ihrem Haus, Heil Ugarit,
- (34) Heil seinen Toren!

Der Inhalt von KTU 1.161 besteht in der Einladung der Geister der verstorbenen Könige Ugarits zu einem Ritual, das den Eingang verstorbenen Königs Niqmaddu IV. in die Unterwelt begleitet (Z. 2–12). In der Unterwelt sollte die Vereinigung des Verstorbenen mit den königlichen Ahnen erfolgen. Dem Ritual wohnten die königlichen Ahnen bei, die aus der Unterwelt kamen, und in Gestalt von Statuen, die in der *zone funéraire* des Königspalastes von Ugarit⁴¹ aufgestellt waren, an der Feier teilnahmen. Es folgen Klagen über den Thron, den Fußschemel und den Tisch des

40. Zu den epigraphischen und philologischen Einzelheiten des Ritualtextes vgl. Niehr (2008: 248–53).

41. Zur *zone funéraire* des Palastes vgl. ausführlich Niehr (2007: 220–39).

Verstorbenen (Z.13–17), die Anrufung der Sonnengöttin verbunden mit der Aufforderung an den verstorbenen König, in die Unterwelt hinabzusteigen (Z. 18–26), ein siebentägiges Opfer (Z. 27–30), ein karthartisches Vogelopfer und Heilswünsche für den neuen König und sein Haus, die Königsmutter und ihr Haus, sowie für die Stadt Ugarit und ihre Tore (Z. 31–34).

Entscheidend ist nun, dass KTU 1.161 unter der Überschrift *spr dbḥ šlm* steht. Dies ist trotz aller Diskussion als “Verzeichnis des Opfers für die Statue” zu verstehen.⁴² Somit ist schon von Beginn des Rituals an die Aufmerksamkeit auf die Statue des verstorbenen Königs gerichtet. Was die kultische Dimension des Terminus “Statue” angeht, so hat D. Bonatz hervorgehoben: “Ein *šalmu* im Alten Orient war sowohl aktiv als auch passiv in einen Handlungsrahmen eingebunden. Es besaß eine Lebensqualität, ein Wesen zum Kommunizieren, weshalb es beseelt, gepflegt und beschützt, umgekehrt aber auch misshandelt und getötet wurde. *Šalmu* galt demnach als Bezeichnung für ein Objekt, das geschaffen war, um eine Stellvertreterfunktion einzunehmen. Gemäß dieser Funktion ist *šalmu* streng genommen kein geeigneter Begriff für Bild, sondern für Repräsentant; dementsprechend steht ihm kein Betrachter, sondern ein Benutzer gegenüber, für den der denotative Bezug zum repräsentierten Gegenstand mehr zählt als der Aspekt der Ähnlichkeit.”⁴³

Im gesamten Verlauf von KTU 1.161 zeigt sich dann auch, dass das Ritual nur unter Annahme einer Statue sinnvoll rekonstruiert werden kann.

Dies gilt zunächst für die in den Zeilen 2–12 erfolgende Anrufung der verstorbenen Könige Ugarits. Diese Nennung der Namen ist aus Mesopotamien im Rahmen der *kispum*-Feier unter der Bezeichnung *šumam zakāru* “den Namen (sc. des Verstorbenen) anrufen” bekannt. Aufgrund dieser Zeremonie trägt der Ritualausführende, bei dem es sich häufig um den ältesten Sohn handelt, den Titel *zākīr šumim* (“der den Namen anruft”).⁴⁴ Nach KTU 1.161, 2–12 werden die Ahnen der Königsdynastie, zu denen auch der Erbauer des Palastes und sein Vater, die Könige Niqmaddu III. und Ammištamru gehören, angerufen. Sie sollen aus der Unterwelt kommen und sich in den Statuen, die in Raum 28 aufgestellt waren (s.u.), niederlassen und so am Totenkult teilnehmen.

Auf dem Hintergrund des so interpretierten Rituals KTU 1.161, 2–12 bietet sich für die Deutung des Aḫirom-Sarkophags eine Erklärung der Rolle des vor dem Tische stehenden Mannes und des von ihm ausgeübten Gestus an, da dieser nunmehr als die bildliche Umsetzung des *šumam zakāru* verständlich ist. Der verstorbene König soll in Gestalt einer Statue am Opfer teilnehmen. Eine weitere Verständnishilfe für die Mahlszene auf dem Aḫirom-Sarkophag stellt sodann KTU 1.161, 13–17 dar, wo der Thron, der Fußschemel und der Tisch des verstorbenen Königs genannt werden, d.h. die drei Gegenstände, die auch das Relief des Aḫirom-Sarkophags abbildet.

Sodann wird erst mittels der Annahme der Existenz einer Statue die in KTU 1.161, 13–17 an den verstorbenen König ergehende Aufforderung, von seinem Thron herab und in die Unterwelt hinabzusteigen, verständlich. Diese Aufforderung setzt

42. So bereits erwogen bei Caquot (1975: 428). Vertreten dann von Xella (1981: 282–4); Dietrich – Loretz (1983: 18, 23); Niehr (2008: 251).

43. Bonatz (2002a: 13). Vgl. des Weiteren zum Kult von Königs- und Götterstatuen Winter (1992); Bonatz (2002b); Bahrani (2003: 121–48).

44. Vgl. dazu Bayliss (1973: 116f); Tsukimoto (1985: 173f, 225–32); van der Toorn (1996: 52–5); Jacquet (2002: 55–61), der auch KTU 1.161 im Sinne eines amurritischen Erbes in seine Überlegungen mit einbezieht.

eine Präsenz des verstorbenen Königs auf seinem Thron voraus. Aus diesem Grunde haben M. Dietrich und O. Loretz schon vor einiger Zeit zu Recht im Hinblick auf diese Stelle postuliert, „dass eine Statue Nigmaddus zusammen mit dem Thron vorhanden war.“⁴⁵

Was die Lokalisierung der in KTU 1.161 vorgeschriebenen Ritualhandlungen angeht, so ist an die *zone funéraire* des Palastes von Ugarit, d.h. an die Cour II mit ihren Nebenräumen zu denken (Abb. 8). Thron, Schemel und Tisch des verstorbenen Königs waren auf dem Podest (Raum 38) errichtet. Die auf dem Thron sitzende Statue des Königs wurde nach der Aufforderung „hinter deinem Herrn etc“ in den Raum 28 oberhalb der Gruft verbracht. Hier standen auch nach KTU 1.123,30 die Statuen der „Götter des Totenheiligtums“ (*ilm ḥšt*). Diesen Statuen konnte die Statue des jüngst verstorbenen Herrschers beigesellt werden. Der in der Statue präsente Totengeist musste dann wie alle anderen Totengeister in die Unterwelt eingehen. Auf seinem Weg in die Unterwelt begleitete den Verstorbenen ein sieben-tägiges Opfer (vgl. Z. 27–30).

Insgesamt lässt sich das in Z. 13–17 erfolgende Ritualgeschehen als *funus in effigie* verstehen wie es auch aus dem hethitischen königlichen Totenkult belegt ist.⁴⁶

3.3. Zum Ort des königlichen Totenkultes

Die kultische Situation im Grabschacht der Gruft V in Byblos ist ebenfalls in Betracht zu ziehen. Es trifft nicht zu, was E. Rehm in ihrer Untersuchung zum Aḫirōm-Sarkophag schreibt: „So war die bildliche Erinnerung an den Herrscher zu Lebzeiten nur während der Bestattungszereemonie für die Hinterbliebenen sichtbar, danach scheint sie den Göttern vorbehalten gewesen sein.“⁴⁷ Vielmehr war der Schacht mit seinen eingezogenen Zwischendecken über eine Leiter, wie es jetzt auch für die Königsgruft in Qatna belegt ist, zugänglich.⁴⁸ Diese Zugänglichkeit zeigt sich außerdem anhand der Schachtinschrift (KAI 2) mit ihrer Warnung gegen unbefugtes Betreten.⁴⁹ Damit ist auch deutlich, dass das Bodenniveau des Grabschachtes als Kultraum vor der Gruft verwendet wurde.

Diesem Befund korrespondiert die Tatsache, dass der Sarkophag auf einem Steinpodest stand⁵⁰ und auf diese Weise wie ein Schrein zur Geltung kam. Auf den Aspekt des Schreines verweist auch die Rahmung der Bildszenen, die eine Schreinarchitektur erahnen lässt.⁵¹

Die Ausmaße des Grabschachtes werden mit 4 m x 4,20 m bei einer Tiefe von 10 m angegeben. In einer Tiefe von 4,35 m sind Einlasslöcher für Balken auf der West- und Ostmauer in den Fels geschlagen. Ca. 1,35 m darüber, d.h. in einer von der Balkendecke gut erreichbaren Höhe, befindet sich die Inschrift KAI 2. Diese Vorrichtung mit zwei in den Schacht eingezogenen Decken zeigt, dass der Schacht als Treppenhaus konzipiert war. Die Grabkammer war somit über Leitern zugänglich.

Der Platz am unteren Ende des Grabschachtes am Eingang der Grabkammer ist mit 4 m x 4,20 m, d.h. mit einer Fläche von 16,80 m² groß genug, um vor der

45. Dietrich – Loretz (1980: 381).

46. Vgl. van den Hout (1994: 63–70).

47. Rehm (2004: 63).

48. Vgl. Hachmann (1996: 223f) und Lehmann (2005: 41f, 50f).

49. So auch Bonatz (2000a: 175). Allerdings teile ich nicht die von Lehmann (2005: 42–53) vorgebrachte Deutung der Inschrift als Hinweis auf einen Initiationsritus.

50. Vgl. Lehmann (2005: 39) mit Abb. 8.

51. S.o. 2.1.

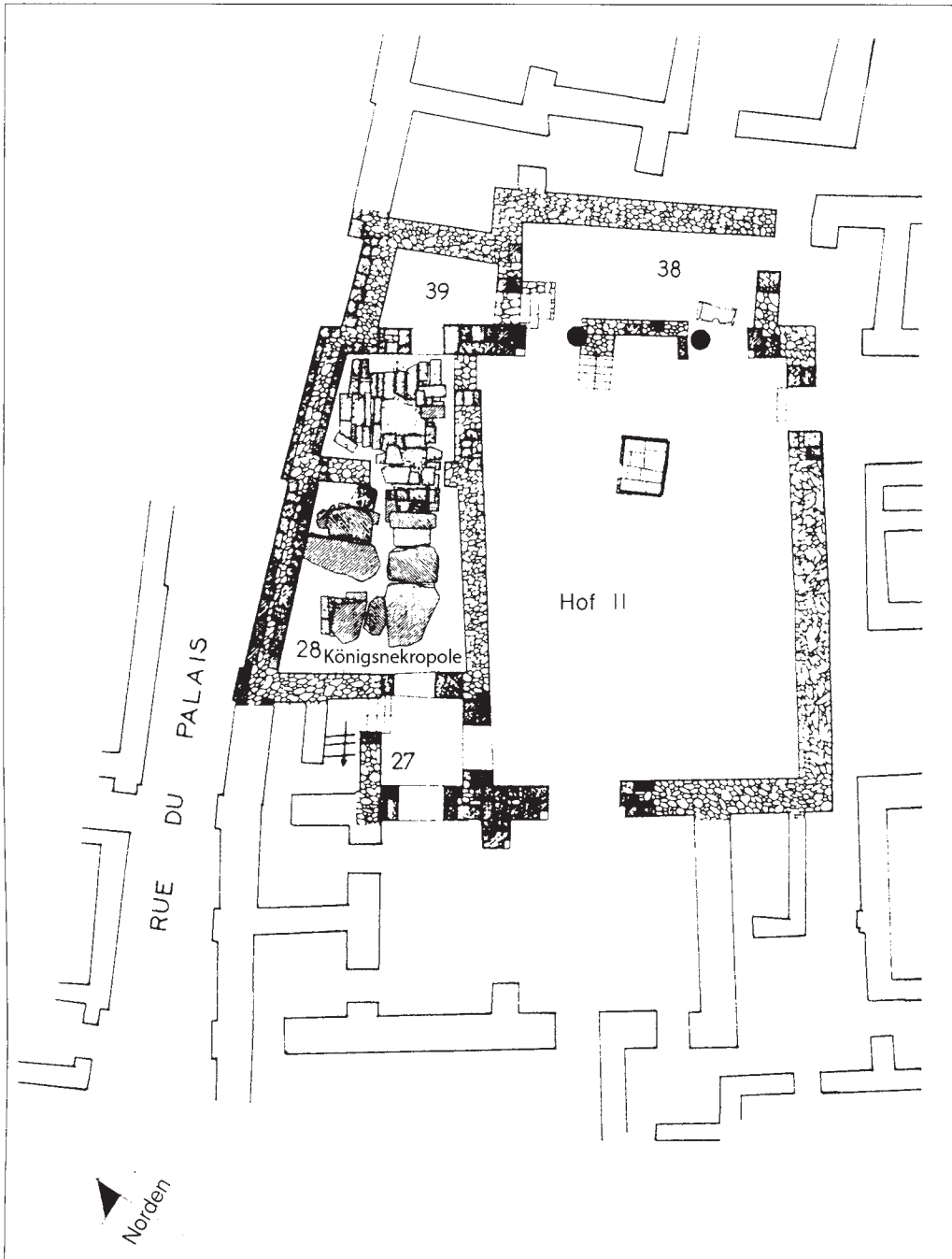


Abb. 8. Bestattungs- und Totenkultbereich im Palast von Ugarit (Nach: Cornelius – Niehr 2003: 82 Abb. 128).

Grabkammer ein Ritual abzuhalten. R. Hachmann hat schon vor einigen Jahren angenommen, dass in den Schachtsohlen der Königsgräber von Byblos "eine Art von Vorraum zur eigentlichen Grabkammer zu sehen"⁵² sei. Nach der Auffindung der Königsgruft von Qatna hat man für diese Sicht nun eine ausgezeichnete Bestätigung. In Qatna bestand die Vorkammer aus einem über Leitern zugänglichen Schacht, der eine Bodenfläche von 15 m² aufwies. In dieser Vorkammer am Tor des Grabes fand der königliche Ahnenkult mittels der Beopferung zweier Ahnenfiguren statt.

Was nun Byblos angeht, so wird ein vergleichbarer Kult auch in Gruft V der Königsnekropole stattgefunden haben. Hinsichtlich der vor dem Eingang zur Grabkammer im Schacht angetroffenen Alabaster- und Keramikfunde aus dem 13. bis 9. Jh. v. Chr. stellt sich die Frage, ob diese Funde nicht zumindest teilweise auf Geräte für ein königliches Totenkultritual zurückgehen.

Wendet man sich jetzt wieder der Reliefszene auf dem Ahirom-Sarkophag zu, so ist allerdings auch deutlich, dass ein Kult mit derart vielen Teilnehmern, wie sie auf dem Relief abgebildet sind, unten in der Gruft auf keinen Fall stattgefunden haben kann. Dagegen spricht auch der Umstand, dass die Grabkammer mit einer Mauer vom Schacht abgetrennt war.⁵³ Zur weiteren Klärung dieses Punktes hilft aber ein Blick auf die Grab- und Kultstätten in den Königspalästen von Alalach, Ugarit und Qatna.

In Alalach lag die Opferstätte für den verstorbenen König nicht in oder bei der Königsgruft, sondern sie stellte eine eigene Kapelle am Tempel (Schicht IB) dar (Abb. 7). Ursprünglich, d.h. um 1500 v. Chr., war die Statue des Idrimi im Tempel (Schicht IV) aufgestellt. Erst ab Alalach III gab es den Annexbau am Tempel. Hier lässt sich der Kult an der Statue des verstorbenen Königs bis Alalach I (um 1200 v. Chr.) nachweisen. Sodann wurde der Kult gewaltsam beendet, die Statue enthauptet und später sorgsam bestattet.⁵⁴

In Ugarit⁵⁵ ist deutlich, dass die Cour II mit ihrem Podium (Raum 38) eine wichtige Funktion im Rahmen des königlichen Totenkultrituales innehatte (Abb. 8). Hier hat die Aufbahrung des verstorbenen Königs unter Teilnahme der Familie des Königs, des Hofstaates, der hohen Beamten und der Oberschicht der Stadt stattgefunden. Ebenso ist hier mit weiteren Zeremonien im Umfeld der königlichen Bestattung und des Totenkultes zu rechnen.

Im Palast von Qatna war die Halle A über einen Korridor mit der Königsgruft verbunden (Abb. 9). Diese Halle A wird mittlerweile nicht mehr als ein Thronraum interpretiert, sondern als Ahnenkultraum bzw. als Zeremonialraum für die Abhaltung des königlichen Totenkultes.⁵⁶ Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man entgegen den ursprünglich geäußerten Meinungen davon ausgeht, dass innerhalb der Gruft keine Mähler der Lebenden mit den Verstorbenen stattgefunden haben, sondern hier nur Speisen deponiert worden seien.⁵⁷

Da sich auch in Byblos der Königspalast in der Nähe der Königsgräber erhob, müssen die Zeremonien des königlichen Totenkultes in einem Raum dieses Palastes

52. Hachmann (1993: 36).

53. Vgl. Montet (1928: 217); Hachmann (1967: 98, 105); Lehmann (2005: 40 mit Abb. 9, 10 und 12).

54. Vgl. Woolley (1949); Mayer-Opificius (1981: 285–7).

55. S.o. 3.2 und ausführlich Niehr (2007: 234–40).

56. Vgl. Pfälzner (2005: 58); ders. (2006: 167); Dohmann-Pfälzner – Pfälzner (2007: 165–8 mit Abb. 23).

57. So Novák (2008: 227).



Abb. 9. Bestattungs- und Totenkultbereich im Palast von Qatna (Nach: Pfälzner 2006: 166 Abb. 2).

abgehalten worden sein. Das Relief auf dem Aḥirom-Sarkophag nimmt dieses Motiv des königlichen Totenkultes auf und sichert seine Kontinuität bzw. Auswirkung bis hinein in die Grabkammer. Somit kommt dem Relief auf dem Sarkophag eine raum- und zeitüberschreitende Dimension zu und führt uns die Kontinuität der Totenversorgung im Königsgrab vor Augen.

4. Ergebnis

Welches sind nun die Konsequenzen für das Verständnis des Bildprogrammes des Aḥirom-Sarkophags? Es ist deutlich, dass nicht einfach der tote König auf dem Thron abgebildet ist, da aufgrund der nicht vorgenommenen Mumifizierung dessen Bestattung sehr bald nach seinem Ableben erfolgt sein musste. Aber der Totengeist des verstorbenen Königs war noch nicht in die Unterwelt eingegangen und hatte sich dort mit den Ahnen vereint. Deshalb wurde der Verstorbene durch eine Statue repräsentiert, in der der Totengeist wohnte und somit beopfert werden konnte.

Diese Situation führt uns der Aḥirom-Sarkophag mit seinem Bildprogramm vor Augen: Die Statue des verstorbenen Königs wird beopfert und der hierfür Verantwortliche ist der Sohn und Nachfolger.

Das Auftreten der Klagefrauen zeigt an, dass es sich bei der Mahlszene nicht um ein regelmäßig wiederkehrendes Mahl handelt, sondern um eine Feier, die innerhalb der Trauerzeit stattgefunden haben muss. Man hat wohl an den Zeitraum

zwischen der Bestattung, die im Orient recht bald nach dem Eintritt des Todes erfolgen musste, und dem Abschluss der Trauerfeierlichkeiten mit dem *funus in effigie* zu denken.

Damit ist auch klar, dass das Bildprogramm des Ahirom-Sarkophags nicht auf zwei Zeitebenen spielt.⁵⁸ Dies zeigt sich auch bei einer näheren Betrachtung der Schmalseiten des Sarkophags mit den hier abgebildeten Klagefrauen. Man hat auf den ersten Blick den Eindruck, dass die Klagefrauen die Prozession unterbrechen, da im Unterschied zu den Verehrern die Körper der Klagefrauen nicht im Profil dargestellt sind, sondern sie sich dem Betrachter zuwenden. Der Eindruck, dass sie die Prozession unterbrechen, täuscht jedoch, denn die Klagefrauen schauen in Richtung der Prozession und schreiten auch nach links, nehmen also an der Prozession teil. Die Körper der Klagefrauen sind wohl deshalb dem Betrachter zugewandt, weil sich in der Aspektive⁵⁹ der Traueritus des Schlagens auf die Brust bzw. des Haareraufens besser darstellen lässt. Dies heißt also, dass die Reliefs der beiden Längsseiten und der beiden Breitseiten als eine thematische Einheit komponiert sind und nicht auseinander dividiert werden können. Insofern muss das gesamte Bildprogramm des Sarkophagkastens als Einheit gelesen werden.⁶⁰ Die inhaltliche Mitte dieses Programmes stellt die Mahlszene auf der Vorderseite dar. Die gesamte folgende Prozession mit Opferbringern, Verehrern und Klagefrauen ist auf diese Szene hin ausgerichtet.

Ebenfalls wird deutlich, dass die gesamte Szene nicht wie mehrfach behauptet im Jenseits, sondern im Palast von Byblos anzusiedeln ist. Dieser Palast ist zwar nicht freigelegt, dürfte aber in der Nähe der Gräber gelegen haben,⁶¹ womit wir den gleichen Zustand wie in Ebla, Alalach, Ugarit, Kumidi, Qatna oder Mari haben.

Somit zeigt das Bildprogramm des Ahirom-Sarkophags, dass auch im königlichen Totenkult von Byblos in der Spätbronzezeit ein Ritual mit der Königsstatue vollzogen wurde.

Ein tieferes Verständnis der auf dem Ahirom-Sarkophag dargestellten Ritualszene ergibt sich aufgrund einer weiteren Überlegung. Es geht dabei um die aus der altorientalischen und auch mittelalterlichen politischen Theologie bekannte Doppelnatur des Königs als *body natural* (der sterbliche Amtsinhaber) und als *body politic* (das die Zeit überdauernde Königsamt).⁶² Ein entscheidender Grenzfall trat immer dann auf, wenn der König starb, d. h. wenn sein vergänglicher Körper (*body natural*) an sein Ende gelangte, der politische Körper, also das Königtum oder sein *body politic* über den Tod hinaus weiter gesichert werden musste. Insofern stellt E. H. Kantorowicz fest: "... the two bodies, unquestionably united in the living king, were visibly segregated on the king's demise."⁶³ Der Bestand des Königtums über den Tod des Amtsinhabers hinaus wurde mittels einer Statue des verstorbenen Königs symbolisiert, an der bestimmte Riten vollzogen werden konnten, auch wenn der verstorbene König bereits beigesetzt worden war. Man kann also von einer Visualisierung des *body politic* sprechen.

Mittels seiner mit dem Totengeist beseelten Statue war der verstorbene König auch nach seinem Ableben immer noch unter den Lebenden präsent und hielt auf

58. So Rehm (2004: 62f, 78).

59. Zu diesem der ägyptischen Kunstgeschichte entlehnten Begriff vgl. Brunner-Traut (1975).

60. So auch Ferron (1993: 162). Bordreuil – Briquel-Chatonnet (1998: 27) urteilen daher zu Recht: "Face au roi, une procession de personnages se déroule tout autour du sarcophage."

61. So vermutet von Hachmann (1967: 94f); ders. (1993: 11); ders. (1996: 213); Salles (1994: 51).

62. Dazu grundlegend Kantorowicz (1957).

63. Kantorowicz (1957: 423) und zu Ugarit Niehr (2006a: 240); ders. (2006b).

diese Weise die soziale Ordnung aufrecht. Dies galt solange wie der an der Statue praktizierte Kult Bestand hatte.⁶⁴

64. Vgl. dazu Bonatz (2002b: 57).

Bibliographie

- Bahrani, Z.
2003 *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*. Philadelphia: Pennsylvania.
- Bayliss, M.
1973 The Cult of the Dead Kin in Assyria and Babylonia. *Iraq* 35: 115–25.
- Beck, P.
1989 Stone Ritual Artifacts and Statues from Areas A and H. Pp. 322–38 in *Hazor III-IV*, ed. Y. Yadin et al. Jerusalem: Magnes.
- Benoît, A.
2003 *Art et archéologie: Les civilisations du Proche-Orient ancien*. Paris: Réunion des Musées Nationaux.
- Bonatz, D.
2000a *Das syro-hethitische Grabdenkmal*. Mainz: von Zabern.
2000b Ikonographische Zeugnisse im sepulkralen Kontext. *AoF* 27: 88–105.
2002a Was ist ein Bild im Alten Orient? Aspekte bildlicher Darstellung aus altorientalischer Sicht. Pp. 9–20 in *Bild – Macht – Geschichte*, ed. M. Heinz & D. Bonatz. Berlin: Reimer.
2002b Agens Bild. Handlungszusammenhänge altorientalischer Bildwerke. Pp. 53–70 in *Bild – Macht – Geschichte*, ed. M. Heinz & D. Bonatz. Berlin: Reimer.
- Bordreuil, P.
2007 L'alphabet phénicien: legs, héritages, adaptation, diffusion, transmission. Pp. 73–81 in *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, ed. E. Fontan & H. Le Meaux. Paris: Somogy.
- Bordreuil, P. & Briquel-Chatonnet, F.
1998 Le sarcophage d'Ahirom, aux origines de l'alphabet. *Archéologia. Hors-Série* 10: 24–31.
- Brunner-Traut, E.
1975 Aspekte. *Lexikon der Ägyptologie* 1: 474–84.
- Caquot, A.
1975 Hébreu et Araméen. *Annuaire du Collège de France* 75: 423–32.
- Chéhab, M.
1970 Observations au sujet du sarcophage d'Ahirom. *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 46: 107–17.
- Cornelius, I. & Niehr, H.
2004 *Götter und Kulte in Ugarit*. Zaberns Bände zur Archäologie. Mainz: von Zabern.
- Decamps de Mertenfeld, C.
1954a *Inventaire commenté des ivoires phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient. Texte*. Paris: E. de Boccard.
1954b *Inventaire commenté des ivoires phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient. Album*. Paris: E. de Boccard.
- Délivré, J.
1998 Le sarcophage d'Ahirom: Un cas de re-employ. Pp. 75 in *Liban – l'autre rive*, ed. V. Matoian. Paris: Flammarion.
- Dietrich, M. & Loretz, O.
1980 Totenverehrung in Māri (12803) und Ugarit (KTU 1.161). *UF* 12: 382f.

- 1981 Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalah. *UF* 13: 201–69.
- 1983 Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (II). Nr. 6 – Epigraphische und inhaltliche Probleme in KTU 1.161. *UF* 15: 17–24.
- Dohmann-Pfälzner, H. & Pfälzner, P.
- 2007 Ausgrabungen und Forschungen 2006 im Königspalast von Qatna. Vorbericht des syrisch-deutschen Kooperationsprojektes in Tall Mišrife/Qatna. *MDOG* 139: 131–72.
- Dunand, M.
- 1945 *Byblia Grammata* (Études et Documents d'Archéologie 2). Beirut: Imprimerie Catholique.
- Dussaud, R.
- 1924 Les inscriptions phéniciennes du tombeau d'Aḫiram, roi de Byblos. *Syria* 5: 135–57.
- Ferron, J.
- 1993 *Sarcophages de Phénicie. Sarcophages à scènes en relief* (Collection Cahiers de Byrsa 3). Paris: Geuthner.
- Garbini, G.
- 2006 *Introduzione all'epigrafia semitica* (Studi sul Vicino Oriente antico 4). Brescia: Paideia.
- Giveon, R.
- 1959 King or God on the Sarcophagus of Aḫiram?. *IEJ* 9: 57–9.
- Gubel, E.
- 1987 *Phoenician Furniture* (Studia Phoenicia 7). Leuven: Peeters.
- 2002 *Art Phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*. Paris: Réunion des Musées Nationaux / Gent: Snoeck.
- Hachmann, R.
- 1967 Das Königsgrab V von Jebeil (Byblos). *IstMitt* 17: 93–114.
- 1993 Kumidi und Byblos. Spätbronzezeitliche Königsgräber im Küstengebiet östlich des Mittelmeers. Pp. 1–40 in *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*, ed. W. Zwickel. OBO 123. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1996 Das Königsgrab von von Kāmid el-Lōz und die Königsgräber der mittleren und späten Bronze- und frühen Eisenzeit im Küstengebiet östlich des Mittelmeeres und in Mesopotamien. Pp. 203–88 in *'Schatzhaus-Studien'*, ed. W. Zwickel. Kāmid el-Lōz 16; SBA 59. Bonn: Habelt.
- Haran, M.
- 1958 The Bas-Reliefs on the Sarcophagus of Aḫiram King of Byblos in the Light of Archaeological and Literary Parallels from the Ancient Near East. *IEJ* 8: 15–25.
- Herrmann, G.
- 1989 The Nimrud Ivories, 1. The Flame and Frond School. *Iraq* 51: 85–109.
- Hout, Th. van den
- 1994 Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual. Pp. 37–75 in *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic- Islamic World*, ed. J. M. Bremer et al. Amsterdam: University Press.
- Jacquet, A.
- 2002 LUGAL-MEŠ et Malikum. Nouvel examen du *Kispum* à Mari. in *Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot*, ed. D. Charpin & J.-M. Durand. Florilegium Marianum VI; Mémoires de NABU 7. Paris: SEPOA.
- Kantorowicz, E. H.
- 1957 *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: University Press.
- Katz, D.
- 2007 Sumerian Funerary Rituals in Context. Pp. 167–88 in *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, ed. N. Laneri. OIS 3. Chicago: Oriental Institute.

- Lehmann, R. G.
 2003 *Die Inschrift(en) des Aḫirom-Sarkophags und die Schachtinschrift des Grabes V in Jbeil (Byblos)*. Dynastensarkophag mit szenischen Reliefs aus Byblos und Zypern 1.2; Forschungen zur phönizisch-punischen und zyprischen Plastik II 1.2. Mainz: von Zabern.
- Loon, M. van
 1986 The Drooping Lotus Flower. Pp. 245–52 in *Insight Through Images. Studies in Honour of Edith Porada*, ed. M. Kelly-Buccellati et al. BibMes 21. Malibu: Undena.
- Lundberg, M.
 2004 Editor's Notes: The Aḫiram Inscription. *Maarav* 11: 81–93.
- Mansfeld, G.
 1970 Scherben mit altkanaanäischer Schrift vom Tell Kāmid el-Lōz. Pp. 29–41 in *Kamid el-Loz – Kumidi. Schriftdokumente aus Kamid-el-Loz*, ed. D. O. Edzard et al. SBA 7. Bonn: Habelt.
- Markoe, G. E.
 1990 The Emergence of Phoenician Art. *BASOR* 279: 13–26.
- Matoian, V., ed.
 1998 *Liban – l'autre rive*. Paris: Flammarion.
- Matthiae, P.
 1992 High Old Syrian Royal Statuary from Ebla. Pp. 111–28 in *Von Uruk nach Tuttul: Eine Festschrift für Eva Strommenger*, ed. B. Hrouda et al. MüVA 12. München: Profil.
- Mayer-Opificius, R.
 1981 Archäologischer Kommentar zur Statue des Idrimi von Alalaḥ. *UF* 13: 279–90.
 1983 Rekonstruktion des Thrones des Fürsten Idrimi von Alalaḥ. *UF* 15: 119–26.
- Montet, P.
 1928 *Byblos et l'Égypte. Quatre campagnes de fouilles à Gebeil 1921–1922–1923–1924*. Paris: Geuthner.
- Morandi Bonacossi, D.
 2006 A New Royal Statue from Tell Mishrife/Qatna. Pp. 53–62 in *Timelines. Studies in Honour of Manfred Bietak III*, ed. E. Czerny et al. OLA 149. Leuven: Peeters.
- Muyldermans, R.
 1989 Two Banquet Scenes in the Levant: A comparison between the Aḫiram sarcophagus from Byblos and a North Syrian pyxis found at Nimrud. Pp. 393–407 in *Archaeologia Iranica et Orientalis I. Miscellanea in Honorem Louis Vanden Berghe*, ed. L de Meyer & E. Haerinck. Gent: Peeters.
- Niehr, H.
 2006a Der Sarkophag des Königs Aḫirom von Byblos. Pp. 231–43 in *TEKMERIA. Archäologische Zeugnisse in ihrer kulturhistorischen und politischen Dimension. Beiträge für Werner Gauer*, ed. N. Kreutz & B. Schweitzer. Münster: Scriptorium.
 2006b Ein Beitrag zur Konzeption des Königtums in Ugarit. Pp. 161–81 in *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag*, ed. R. Rollinger & B. Truschnegg. Oriens et Occidens 21. Stuttgart: Steiner.
 2007 The Topography of Death in the Royal Palace of Ugarit. Preliminary Thoughts on the Basis of Archaeological and Textual Data. Pp. 219–42 in *Le Royaume d'Ougarit de la Crète à l'Euphrate. Nouveaux Axes de Recherche*, ed. J.-M. Michaud. Collection Proche-Orient et Littérature Ougaritique 2. Sherbrooke, Québec: Productions G.G.C.
 2008 Texte aus Ugarit. Pp. 243–57 in *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, ed. B. Janowski & G. Wilhelm. TUAT NF 4. Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- Novák, M.; Pfälzner, P.; & Elsen-Novák, G.
 2003 Ausgrabungen im bronzezeitlichen Palast von Tall Mišrife–Qatna 2002. Vorbericht der deutschen Komponente des internationalen Kooperationsprojektes. *MDOG* 135: 131–65.

- Novák, M.
 2008 Individuum oder Kollektiv? Zur kulturgeschichtlichen Stellung der Königsgruft von Qatna. Pp. 207–32 in *Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften*, ed. Chr. Kümmel et al. Tübinger Archäologische Taschenbücher 6. Münster: Waxmann.
- Pfälzner, P.
 2002/03 Die Politik und der Tod im Königtum von Qatna. Die Entdeckung eines Archivs und königlicher Gräfte in einem bronzezeitlichen Palast Syriens. *Nürnberger Blätter zur Archäologie* 19: 85–102.
 2005 Qatna. Ahnenkult im 2. Jahrtausend v. Chr. *Welt und Umwelt der Bibel* 36: 56–59.
 2006 Art. Qatna.B. Archäologisch. *RLA* 11: 161–70.
- Porada, E.
 1973 Notes on the Sarcophagus of Ahiṣam. *JANES* 5: 356–72.
- Rehm, E.
 2004 *Der Ahiramsarkophag*. Dynastensarkophage mit szenischen Reliefs aus Byblos und Zypern 1.1. Forschungen zur phönizisch-punischen und zyprischen Plastik II 1.1. Mainz: von Zabern.
- Salles, J.-F.
 1994 La mort à Byblos: Les nécropoles. Pp. 49–71 in *Biblo. Una città e la sua cultura*, ed. E. Acquaro et al. Rom: Consilio Nazionale delle Ricerche.
- Sass, B.
 2005 *The Alphabet at the Turn of the Millennium* (Tel Aviv. Occasional Publications 4). Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology.
- Scurlock, J.
 2002 Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals. Pp. 1–6 in *Magic and Divination in the Ancient World*, ed. L. Ciruolo & J. Seidel. Ancient Magic and Divination II. 1–6. Leiden: Brill.
- Smith, S.
 1949 *The Statue of Idri-mi*. Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara I. London: The British Institute of Archaeology.
- Toorn, K. van der
 1996 *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*. SHCANE 7. Leiden: E. J. Brill.
- Tsukimoto, A.
 1985 *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. AOAT 216. Kevelaer: Butzon und Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wagner, P.
 1980 *Der ägyptische Einfluss auf die phönizische Architektur*. Bonn: Habelt.
- Winter, I.
 1992 Idols of the King: Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia. *Journal of Ritual Studies* 6: 13–42.
- Woolley, L.
 1949 Introduction. Pp. 1–9 in *The Statue of Idri-mi*, ed. S. Smith. Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara I. London: The British Institute of Archaeology.
- Xella, P.
 1981 *I Testi Rituali di Ugarit I*. Pubblicazioni del Centro di Studio per la Civiltà Fenicia e Punica 21; StudSem 54. Rom: Consilio Nazionale delle Ricerche.
 1995 Ugarit et les Phéniciens. Pp. 239–66 in *Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient I*, ed. M. Dietrich & O. Loretz. ALASP 7. Münster: Ugarit-Verlag.
 2007 *Religione e religioni in Siria-Palestina*. Rom: Carocci.

Religion and Politics at the Divine Table: The Cultic Travels of Zimrī-Līm

Cinzia Pappi

LEIPZIG

The cultic travels of a king are very often connected not only with the religious sphere but also with the politics of reign. The Mari archives give evidence of religious travels undertaken by the kings, the royal family and by the main functionaries of the palace. Though the sources mention different kinds of itineraries¹, an analysis of the spatial, temporal, religious and political aspects demonstrates that the journeys of Zimrī-Līm to Ḫuṣlā and Ugarit cannot, contrary to some claims in assyriological studies,² be defined as pilgrimages in the narrow sense. The aim of the present study is to investigate the political and religious aspects of the cultic travels of Zimrī-Līm. I will first review the cultic topography of Mari and of its area of influence, proceed with a survey of the king's journeys, and conclude with a discussion of the nature of the king's religious travels in this period.

The Cultic Topography of the Mari Kingdom

The state of Mari extended its political influence along the valley of the middle Euphrates northwards to Emar and to Ḫit in the south, along the Ḫabur to the mountains of Jebel Sinjar and across the Syrian desert. This varied physical landscape, consisting of irrigated river valleys, mountains, dry-farming plains and steppe, mirrors the composite social and religious landscape with which the rulers of Mari interacted.

The complex of religious beliefs and cultic actions serves to mould a specific landscape and confer a particular meaning to an architectural or natural space. The cultic topography – the distribution of places of worship within the urban fabric of a settlement or an entire region – represents a clear expression of religious thoughts. In this scenario, it is not unexpected that the Mari pantheon, numbering approximately 35 different gods and goddesses, was characterized by a mixture of Syrian and Mesopotamian cults. A diachronic investigation of the corpus indicates that some deities, like Iṣtar, Belet-Ekallim, Addu, Dagan and Itūr-Mēr, occur frequently

1. This paper is based in part on the results of my Ph.D. dissertation, in which I investigated the religious landscape, the travels of the gods and the cultic journeys of the kings of Mari (C. Pappi, *Gli itinerari di culto nell'età di Mari*, Ph.D. diss. Università di Udine 2007; an English publication is in preparation). I am grateful to C. W. Hess (University of Leipzig) for revisions to the English draft.

2. See Villard 1986; Charpin and Ziegler 2003: 211; Durand 2008: 370–74.

and continuously within the records, moreover Addu, Dagan and especially Ištar appear very often under local manifestations.

To attempt to map the sacred places of urban Mari is thus a potentially rewarding research task, although the match between the archaeological evidence and the epigraphical sources is often difficult to achieve.

According to the stratigraphic investigations of the French archaeological team in Tell Hariri, seven settlement phases can be distinguished (Mari I–VII).³ The religious topography of the city began to coalesce during the Presargonic Period (Mari II) through the construction of a temple compound, located south-east of the palace and encompassing shrines dedicated to Ninḫursag, Šamaš, Ištarat, Ninni-Zazza and a high terrace, used as a cultic place, called *massif rouge* by the French excavator, placed next to a tall shrine, known as a temple-tower. The archaeological studies confirmed that at this time the south-eastern area (*enceinte sacrée*) of the coeval palace remained in use as a place of worship. In addition, the Ištar temple, located next to the western border of the urban settlement, is attested.

However, during the period of the Šakkanakkū (Mari III), the temple compound and the plan of the palace were altered. The construction of a higher terrace obliterated the area of the Massif Rouge and the Temple-Tower. The places of worship of Ištar, Šamaš and Ninḫursag remained in use. The well-known Temple of the Lions, adjacent to the cultic terrace, dates back to this phase and, furthermore, a new religious building, named *šaḫūru*, was built.⁴

In the so called Amorite period (Mari IV) – corresponding to the last decades in which the palace was in use (under the Līm Dynasty and during the Assyrian interlude) – there were no substantial changes in the religious topography. Indeed, under the rule of Zimrī-Līm, the high cultic terrace, the Temple of the Lions and the shrine of Šamaš remained in use.⁵ In the palace, the area of the *enceinte sacrée* was still employed for religious purposes. Moreover, Margueron notes a cultic function of the room 132, decorated with paintings dating to the previous phase, and connected to the court 131, as well as the rooms 64 and 65, where the statue of the “goddess with the overflowing vase” came to light. They are both associated with the inner courtyard 106, where the painting of Zimrī-Līm’s investiture scene was found.

The archival sources mention temples and shrines dedicated to different deities. Unfortunately, this evidence only partially matches the archaeological data; the texts mention a number of shrines which are not connected with archaeological evidence, except for the foundation inscription. Indeed, the role of the religious buildings of the temple compound within the liturgical and cultic calendar of Mari is still unclear.

Conversely, the archives showed that the religious life of the city was mainly focused inside the palace, as stressed by J.-M. Durand and Y. Al-Khalesi in their

3. Mari I corresponds to the period Early Dynastic I–II (see Margueron 2004: 49–122); Mari II to Early Dynastic IIIa–b, i.e. the Presargonic period (see Margueron 2004: 125–313); Mari III to the Šakkanakku Period (see Margueron 2004: 317–422); Mari IV to the Amorite period (see Margueron 2004: 434–524); poor evidence of Mari V and VI dates back to Ḫana and Middleassyrian reign (see Margueron 2004: 525–44); Mari VII is characterized by a Seleucid-Parthian necropolis (see Margueron 2004: 545–8).

4. A religious building *bīt šaḫūri* is later attested in the Assyrian sources. See CAD Š/I: 108–9; George 1993: 101.

5. According to a well known foundation inscription (RIME 4: E4.6.8.2), a restoration made by king Yaḥdun-Līm is attested.

respective studies.⁶ The texts mention the “courtyard of the palm” (akk. *kisal gišimmarim*) or the “garden of the king” (akk. *kiri šarrim*) as a site of royal cultic functions, such as sacrifices to Ištar and the royal banquets. Both places have been identified with court 106.⁷ The texts also mention a kind of “cella or ante-cella of the court of the palm” (akk. *papāḫum ša kisal gišimmarim*)⁸ located between the court and the throne room⁹ and identified with room 64, whose function was both religious and official. Moreover, a shrine named “the house of colors” (akk. *bīt birmī*, log. É.DAR.A)¹⁰ – associated with a courtyard (akk. *kisal bīt birmī* or *kisal birmī*)¹¹ and attested as the place of delivery of various offerings – has been identified with the room 132, decorated with wall paintings, and with the large court 131. This space was almost certainly connected with the well known cult of Ištar of the palace, as mentioned by a letter of Ušur-awāssu concerning the illness of the princess Bēltum.¹² The queen mother Addu-dūri, reporting a dream to her son Zimrī-Līm, explains that a number of sacred images had left the palatial temple of Bēlet-Ekallim.¹³ This episode indicates that, while different deities were hosted in the sacred area of the palace (the aforementioned *enceinte sacrée*), all of them were probably subordinated to the major goddess.

According to the epigraphical sources, the temples of Dagan, Ninḫursag and Bēlet-Ekallim were in use continuously within the religious life of the city under the rule of the Līm dynasty and during the Assyrian interlude. Conversely, shrines dedicated to Ninḫursag and, probably, to Dagan or to Itūr-Mēr, according to the different interpretations of the Temple of the Lions are also attested in the archaeological record of the religious compound.

Under the rule of Zimrī-Līm, two temples of Annunītum are mentioned, an urban place of worship (akk. *bīt Annunītum ša libbi ālim*)¹⁴ and one *extra muros* (akk. *bīt Annunītum ša kawātum*),¹⁵ a kind of peripheral sanctuary not regularly used. Since the evidence on both sacred places is scanty and fragmentary, it is not easy to define their function within the cultic practice of Mari. A temple of Nergal is well attested in the archives in connection with the festival of Nergal’s chariot and the *gibbum* ritual, though no archaeological data are available.¹⁶ Further, the sources mention shrines dedicated to varied deities, like Itūr-Mēr, Ea, Dērītum and Ḫišamītum, but it is still not clear if they were temples of the sacred compound or chapels within the *enceinte sacrée* of the palace.

The epigraphic data also give evidence for the religious landscape of the outlying Syrian region at the time of Zimrī-Līm. In the district of Mari, a prominent religious

6. See Durand 1987; Al-Khalesi 1978.

7. Al-Khalesi 1978: 9–11; Durand 1987: 54–7.

8. ARM 9 236: 10–1.

9. Al-Khalesi 1978: 23–5; Durand 1987: 58–61.

10. É.DAR.A (ARM 26/2 298: 46); É *bu-ur-m[i]* (ARM 26/1 74: 25); É *bi-ir-mi* (ARM 9 29: 7; ARM 25 189: 3). See Durand 1987: 49; George 1993: 97.

11. ARM 9 29: 6; ARM 10 147: 8; ARM 23 494: 14; FM 11 85.

12. *a-na É eš-tār a-na šu-ra-ri-im* MÍ.NAR.MEŠ *uš-te-ši-ši-ma i-na ki-sa-al* É.DAR.A *ši-tum il-pu-si-ma* (ARM 26/2 298: 44–8).

13. *i-na šu-ut-ti-ia a-na É 𐎶NIN-é-kál-lim e-ru-ub-ma 𐎶NIN-é-kál-lim ú-ul wa-aš-ba-at ù ALAM.ḪÁ ša ma-aḫ-ri-ša ú-ul i-ba-šu-ú* (ARM 26/1 237: 8–11).

14. ARM 26/1 214: 5; M. 18084: 1–2; cf. Jacquet 2011: 230.

15. ARM 23 494: 3; ARM 26/1 229: 7; M. 5960: 3–4; M. 18084: 3–4; cf. Jacquet 2011: 198 and 230.

16. Dossin 1970, 35 (n. 26); ARM 21 328; ARM 23 494; H. 18199, cf. Jacquet 2011: 159.

center was the city of Dēr, located a few kilometers south of Mari.¹⁷ The shrine of Dēr was the place of worship of a local manifestation of Ištar, called Dērītum, to whom every year a great festival was dedicated.¹⁸ At Šeḫrum, a settlement located very close to Mari to the north,¹⁹ was the place where a local Annunītum was at home.²⁰ Šubātum and Urah, both not clearly identified but placed to the south on the eastern bank of the Euphrates,²¹ were seats of shrines dedicated to local manifestations of Dagan. At Šuprum, the modern Tell Abu Hassan, a place of main political interest under Yaggid-Līm, different deities – Addu, Nergal, Ištar of the Bišri and Nanni – , were also worshipped, though a temple is not mentioned by the sources.²²

Terqa, modern Tell Ašara, was the main religious center of Dagan, worshipped in the whole region of the middle Euphrates and continuously attested since the Šakkanakkū period.²³ In a royal inscription of Šamši-Addu this sanctuary is named “the house of his silence” (akk. *bīt qūltišu*, *Namd.* É.KI.SI.GA)²⁴ and it is later mentioned in the Epos of Zimri-Līm²⁵ as *ekisiqqa*. Next to Terqa, to the south, was located the center of Ḫišamta²⁶, the place of worship of the deity Ḫišamītum²⁷, a local expression of Ištar venerated in Mari as well.

Tuttul, modern Tell Bi‘a, held a further large temple of Dagan, attested without interruption in the sources since the Ebla period to Amorite times.²⁸ Dagan was revered under a local manifestation also in Ḫakkulān, a center most likely situated north of Emar,²⁹ which represents the border between the areas of influence of Mari with Yamḥad,³⁰ as the records of the journey of Zimri-Līm to Ugarit indicate. Furthermore in the region of the upper Euphrates and the Baliḫ valley, the temple of Sîn in Ḫarrān receives occasional mention.³¹ The district of Saggarātum was greatly influenced by the cults of Terqa. In the region of Qaṭṭunān, the modern Tell Fagdami located on the Ḫabur River, the texts reveal a particular fondness for the god Amu,³² possibly a local manifestation of Nergal,³³ whose temple was located not far away, along the river in Teḫran. Outside of the territory directly controlled by the Zimri-Līm administration, the archives refer to another shrine of a local Nergal/Amu in Ḫubšalum,³⁴ possibly to be placed south-east of the Jebel Sinjar. Dedication to the well known Goddess of Nagar is also attested in this period in this region.³⁵

17. Durand 2004: 128.

18. For a detailed analysis of this festival see Duponchel 1997: 212–6.

19. See map in Charpin and Ziegler 2003: 177; Groneberg 1980: 220.

20. ARM 23 326: 3–4; ARM 23 246; ARM 23 274.

21. See Durand 1990a: 117.

22. See Mander and Durand 1995: 225; Durand 2008: 270. Addu (ARM 21 23; ARM 23 319); Nergal (ARM 23 319); Ištar of the Bišri (ARM 21 23; ARM 23 269; ARM 23 319); Nanni (ARM 21 23).

23. See Feliou 2003: 39–40.

24. RIMA 1 A.0.39.8: 6–8.

25. Durand 1988: 475.

26. Groneberg 1980: 98; Charpin and Ziegler 2003: 274.

27. ARM 10 128: 9–12; ARM 26 195: 5.

28. See Feliu 2003: 118–26.

29. Feliu 2003: 140, n 461.

30. ARM 23 535 ii 13–4. See Villard 1986.

31. ARM 26 24: 11–2.

32. ^a*a-mu ti-iḫ-ra-an* (ARM 14 10: 24; ARM 14 11: 6).

33. Durand 1993d.

34. É ^aNĒ.IRI₁₁.GAL *ša ḫu-ub-[ša]-lim^{ki}* (ARM 26/2 419: rev. 5’–6’).

35. See Guichard 1994.

The religious landscape of the north-western region is mainly dominated by the sanctuary of Addu in Aleppo.³⁶

The Religious Travels of Zimrī-Līm

It is within this overall context of the cultic topography of the Mari kingdom that the king, his family and officials of the court undertook a number of journeys to some of the above mentioned places. Accepting the definition of pilgrimages as cultic travels involving a time-honored displacement of one or more persons with the aim of a religious celebration,³⁷ I will argue that these journeys cannot easily be thus defined. In this study I will concentrate on the movements of the king in Mari itself, outside the city within the kingdom and long-range journeys outside his area of influence.

Urban Processions

Regular processions, in which the participation of the king was possible, were undertaken around the city. The statue of Nergal, for instance, was moved around during the “Festival of Nergal’s Chariot” (akk. *eriqu ša Nergal*, log. GIŠ.MAR.GÍD. DA ša NĒ.İRİ₁₁.GAL),³⁸ which took place every year at the beginning of Līlātum, the ninth month of the year, almost certainly continuously since the Līm dynasty came to power.³⁹ The itinerary of the cultic procession of the deity is not explicitly stated by the sources. Durand proposed on the basis of the settlement topography of Mari that the holy image could be brought to the urban gate of Nergal.⁴⁰ Moreover, an urban procession (akk. *siḫirtum*) involving a ritual visit to all the shrines and the chapels of the city, is also attested in the sources not related to a specific occasion.⁴¹

Regional Journeys

In the context of cultic displacement outside the city, the celebrations of the goddess Dēritum played an important role within the religious and political events of the palace and of the kingdom of Mari. The celebrations occurred every year during Kiškišsum, the 11th month of the local calendar. The complex ritual has been studied by Dunponchel,⁴² analyzing the records of oil deliveries associated with it dating back to the 1st regnal year of Zimrī-Līm. The king on the back of a donkey,⁴³ together with the queen mother, members of his court and some foreign guests accompanied the statue of Ištar from the palace of Mari to the shrine of the goddess at Dēr. Once she arrived at her local shrine, a *siḫirtum* around the city of Dēr was carried out by musicians and dancers.⁴⁴ Different deities, i.e., Addu, Šamaš, Sîn, Baḥ

36. See Schwemer 2001: 277–301.

37. See Hassauer 2007.

38. ZL 0 (ARM 7 28: 3–4; ARM 7 29: 4–5); ZL 3 (ARM 21 328: 4–6); ZL 8 (ARM 12 272: 4–5; ARM 12 273: 4–5; ARM 12 274: 4–5; ARM 12 275: 4–6); see Jacquet 2011: 23.

39. Jacquet 2008: 422.

40. Durand 1987: 47–8.

41. On the meaning of *siḫirtum* as urban procession see Durand 1987: 90 and Pongratz-Leisten 1994: 169; on *siḫirtum* at Mari see Jacquet 2011: 83.

42. Duponchel 1997.

43. FM 3 72: 1–4.

44. *a-na pa-ša-aš ḥu-up-pu um-me-ni* LÚ.NAR.MEŠ *ša sí-ḫi-ir-ti a-li-im* (FM 3 74: 1–5).

and the unknown Tuziba, were celebrated with offerings of oil and varied rituals. The celebration lasted seven days and ended with the return of the king together with his court and the divine image to the palace.

This festival introduces a regional dimension to the periodic royal cultic travels, where the ritual displacement of the king and his court is fixed by precise ritual practice and by the cultic calendar. The archives confirm that the celebration of the Dērītum ritual was almost regularly observed under the rule of Zimrī-Līm.⁴⁵

According to a study by N. Ziegler and D. Charpin, the king began his reign by undertaking a complex journey to Terqa, to the sanctuary of Dagan.⁴⁶ This so called “coronation journey” indicates the central role of Dagan and his temple in the political and regional context of the middle Euphrates Valley. Firstly, before taking control of the kingdom, he travelled to Šeḫrum, adjacent to Mari, offering sacrifices to the local Annunītum and other deities.⁴⁷ Once in Mari, Zimrī-Līm celebrated all the gods of the city with a *siḫirtum*,⁴⁸ after which he traveled to Ḫišamta,⁴⁹ where he might have attempted to gain support among the Yaminites by sacrificing to Addu and Ḫišamītum.⁵⁰ After he had arrived in Terqa, he resumed his *siḫirtum* celebrating all the gods of the city⁵¹ and returned some days later, passing through Ḫišamta⁵² again and celebrating Ḫišamītum and the main deities of Terqa, i.e. Dagan, Ninḫursag, Yakrub-El and Mārat-Iltim. Charpin and Ziegler maintained that Zimrī-Līm may have been invested with the royal crown inside the temple of Dagan on this occasion, during his staying in Terqa, basing their theory on the religious significance of Dagan in a regional context, also evidence in certain lines of the king’s Epos,⁵³ in which a triumphant Zimrī-Līm enters the temple of Terqa. This center had played a predominant role since the Šakkanakkū period, but especially from the beginning of the Līm dynasty. The political importance of Dagan and his shrine is also highlighted by the fact that even Šamšī-Addu urged his son to go to Terqa to celebrate the *kispum* ritual.⁵⁴ The archives refer to regular visits of the court and offerings to Dagan of Terqa.⁵⁵ Kibrī-Dagan, the governor of Terqa, in fact, writes to the king to come to honor the god of his city, using the expression “to kiss the foot of the God” (Akk. *šēp Dagan našāqum*).⁵⁶ With a similar standard phraseology, “to gaze at Dagan of Šubātum” (Akk. *pānī Dagan ša Šubātīm itaplusum*),⁵⁷ the king informs his mother that he planned to visit the temple of the god in the sanctuary located south of Mari.

45. Jacquet 2008: 422–3.

46. Charpin and Ziegler 2003: 178–9.

47. ARM 21 17; ARM 23 246.

48. Dossin 1950. This text is also known as the pantheon of Mari, since all the deities of the city are mentioned.

49. ARM 21 20.

50. ARM 23 257. See Charpin and Ziegler 2003: 178, n. 58.

51. ARM 23 264.

52. ARM 23 266.

53. Lines 164–168 mentioned in French translation in Durand 2000: 82.

54. ARM 1 65: 1–7.

55. See Feliu 2003: 95–103 and 107–14.

56. *še-ep* ⁴*da-gan li-iš-ši-iq* (ARM 3 17: 16); *aš-šum še-ep AN-lim na-ša-qī-im* (ARM 3 41: 7–8).

57. *pa-ni* ⁴*da-gan ša šu-ba-tim at-ta-na-pa-la-ās* (ARM 10 143: 13–4).

The “Long-Range” Journeys

Zimrī-Līm undertook two “long-range” journeys during his rule which have usually been described as pilgrimages. Between the fifth and the seventh month of his eighth year of sovereignty, he travelled to Ҳušlā, a center possibly located in the north-eastern part of the Ҳабур triangle,⁵⁸ not far from Razamā. The journey of Zimrī-Līm in the Ҳабур is mentioned by a letter of the governor of Qaṭṭunān, Zimrī-Addu,⁵⁹ reporting problems related to an *igisum* ox, but the itinerary can be reconstructed through administrative texts recording donations of precious materials on the way,⁶⁰ in part coming from the “royal box” (*pisan šarri*). The king travelled first to Šuprum and to Terqa. He then continued further upstream of the Ҳабур, to Saggāratum, Rašum, Tādum,⁶¹ Ilānšurā and Razamā to reach Ҳušlā,⁶² where he offered precious vessels *ex-voto* to Addu of Kummē,⁶³ a typically Hurrian deity who was at home in the eastern Ҳабур region.

One year later, Zimrī-Līm travelled to Yamḥad, to the West. A study by P. Villard based on the analysis of the administrative records shows a very detailed itinerary.⁶⁴ The king first travelled toward Zilḥan and Qirdaḥat, newly identified with modern Hassake,⁶⁵ where he met several allies, i.e. Šenna⁶⁶ king of Uršum and Ҳayya-Sumu⁶⁷ ruler of Ilānšurā, and managed to hire some troops⁶⁸ to accompany him. Afterward he continued on to Tuttul⁶⁹ and spent several days there. In Ҳakkulān, situated on the Euphrates north of Emar,⁷⁰ where a shrine of a local manifestation of Dagan is epigraphically attested,⁷¹ Zimrī-Līm met Yarīm-Līm,⁷² king of Yamḥad, and his spouse Gašera. In the sanctuary of the god they celebrated a *ḥapārum* ritual.⁷³ The same ceremony took place some days later in Zalpaḥ “on the other side” (Akk. *ša maḥīrim*), located on the western bank of the Euphrates,⁷⁴ where the border between the area of influence of Dagan – corresponding to the political power of Mari – and Yamḥad – represented by the god Addu – most likely ran. In Yakullum, possibly to be placed between the river and Aleppo, offerings were made to Addu and a purification ritual (Akk. *telitum*) was celebrated in honor of the

58. See Charpin and Ziegler 2003: 241.

59. *i-nu-ma be-lí i-na ḥu-úš-la-an^{ki} úš-bu* (ARM 27 131: 6).

60. A preliminary study is presented by Villard (Villard 1992: 197–9) and by Anbar (Anbar 1993: 391). The complete record is still unpublished, but Charpin and Ziegler have reported the stages of the journey. See Charpin and Ziegler 2003: 211 n. 380.

61. ARM 7 117*: 1–21.

62. ARM 7 117*: 22–13'; ARM 7 219: 1–13; ARM 25 133: 1'; ARM 25 615: 1'.

63. See Mander and Durand 1995: 263; Schwemer 2001: 301.

64. See Villard 1986.

65. See Charpin 2009.

66. See Pappi 2010.

67. Birot et al. 1979: 106.

68. *i-na pa-ni-tim i-nu-ma be-lí a-na ú-ga-ri-tim^{ki} i-li-ku-ú-ma ṣa-bu-um pí-ḫi-ir i-da-ma-<ra>aṣ it-ti be-lí-ia il-li-ku* (Unpublished A.2066*). See Villard 1986: 411.

69. ARM 25 48*: 15–8.

70. Joannès 1997: 136.

71. ARM 23 537: 5; ARM 23 535 ii 13–14; ARM 25 118: 30.

72. M.11308:7; ARM 25 153: 10; ARM 23 535 ii 12; ARM 25 118:31; ARM 25 48*: 35. See Villard 1986: 390.

73. ARM 23 535 ii 2.

74. Durand 1990b: 274.

king of Aleppo.⁷⁵ The change of the deity worshipped in the course of the journey and the meeting with the king of Yamḥad in the area just beyond the Euphrates Valley are most likely indicators of the border between the religious and political influence of the two kingdoms.

The great caravan continued on the way to Aleppo, where it remained for some days. It departed again towards Ugarit, making offerings to Yarim-Līm in Muzunnum, also attested in the Late Bronze Age sources,⁷⁶ then further in Layašum, both of which are to be approximately located in the region south of Aleppo, and finally in Ḥazazar, also known as Ḥašašar, on the Orontes on the border between the territories of Ugarit and Tunip, near the modern Ġisr eš-Šughur.⁷⁷

Once in Ugarit, the ruler of Mari spent almost a month there, performing the well-known custom of the donation of tin to the different kings,⁷⁸ e.g., Amut-pī-El of Qaṭna and Ibni-Addu of Ḥazor. In total, Zimrī-Līm's expedition to the west lasted a full five months.

It is evident that the two long-range religious journeys clearly also had a number of different implications for contemporary diplomacy. The trip to Ḥuṣlā is essentially a political and a military enterprise to assure good relationships with the turbulent inhabitants of that area.⁷⁹ Zimrī-Līm was, de facto, planning to form alliances in the region. Kabiya, king of Kaḥat, whom the king met on the way to Ḥuṣlā, and Yumraš-El were both scheduled to be in Mari during the Dērītum festival of the same year.⁸⁰ This implies a kind of political reciprocity among the rulers and confirms again D. Charpin's recent doubts about the interpretation of the journey as a pilgrimage. The offerings to Addu of Kummê were thus not, in point of fact, the main goals of the expedition.⁸¹ The trip to Ugarit seems to have a much stronger religious aspect.⁸² But in this case, the interchanges between the rulers of Mari and of Yamḥad were framed for the most part by cultic etiquette. As Villard's study has shown, this expedition presented military, political and economic implications beyond the religious sphere.

The Dimensions of Cultic Travel

The current overview of the religious itineraries of Zimrī-Līm reveals several dimensions. I will try to suggest a number of proposals for the understanding of the religious landscape and the cultic travels of the king. These travels can be interpreted under spatial, temporal and political-religious aspects. I will treat each in turn below.

75. ARM 23 535: iii 18–33.

76. This toponym is known as Mušunni in the archives of Alalaḥ, the modern Tell Atçana, as Mušunipa and Musnapa in the Hittite and Luwian sources (Belmonte Marín 2001: 201–2).

77. For the Ebla sources see Bonechi 1993: 177. For the occurrence in the Late Bronze Age see Belmonte Marín 2001: 119.

78. See Villard 1986: 404–7.

79. See Guichard 1994; Anbar 1993: 391; Charpin and Ziegler 2003: 211.

80. M. 11359+11593, see Charpin and Ziegler 2003: 211, n. 384. On Kabiya and Yumraš-El see Birot et al. 1979: 135 and 237.

81. ARM 7 219: 5–8.

82. See Durand 1993b.

Spatial Aspects

The spatial dimension concerns the places in which religious activities are performed. Three different kinds of cultic itineraries can be distinguished within the cult of Mari.

Urban processions, like the *siḥirtum* and the festival of Nergal's Chariot, represent a performance delimited within the specific area of the settlement in which the king, his family and his court accompany the procession of the image of a deity around the city or the temple compound.

Regional trips, undertaken by the king within the districts of Mari or Terqa, correspond to local cults. In the procession of the festival of Dērītum and the travels to Terqa the king showed his dedication to the deities of the Mari district and of the Euphrates Valley by performing the prescribed cultic offices. The same can most likely also be said of the journey to Šubātum.

Lastly, "long-range routes", such as the expeditions to ʔušlā and to Ugarit, are characterized by their uniqueness. The destinations at issue are located outside the territory directed controlled by the Mari Kingdom, the king leaves his palace for many months with numerous staff and a considerable amount of goods.

Temporal Aspects

The temporal dimension of the religious travels is defined by the cultic calendar. Unfortunately, all the religious displacements cannot be precisely dated. Since the urban activity is usually well recorded by the administration, it is generally known that the festival of Nergal's Chariot took place regularly at the beginning of Līliātum,⁸³ the 9th month, and the festivity of Dērītum between the 10th and the 12th months of the year.⁸⁴ This chronological precision cannot be applied to the *siḥirtum* procession or to the regional trips of the king, recorded by letters not bearing date formulas. The regular visits to the shrines of Terqa and Šubātum have also not yet been situated within the cultic calendar of Mari. Finally, the sources concerning the "long-range" travels, because of their infrequency, and especially due to the displacement of a large group of people, mention a date. Nevertheless, since such travels did not take place regularly, the temporal aspect plays no significant role within the liturgical calendar of Mari.

Political and Religious Aspects

The religious and political dimensions of cultic travel were intimately connected. Religious dynamics played a major role within the urban processions. The king and the priests attended to the local cults of the city and at the same time the sovereign and the city itself celebrated their respective positions within society and their power through their rites. The performance of the journey to Terqa, paying homage to Dagan, serves to legitimize the royalty of the king beyond Mari, within the region of the Middle-Euphrates, whereas the several temples of local manifestations of this deity demonstrate his influence along the river. As stressed by the episode of the "coronation journey". Religion and politics are thus very strongly related. As the

83. See Cohen 1993: 292–3.

84. See Duponchel 1997.

urban processions and the festival of Nergal's Chariot celebrated the political position of the king in the city, so the festivity of Dērītum and the religious influence of Dagan played an important role within the regional politics of the Mari Kingdom. The attendance of allies and vassals at the festival of the goddess of Dēr indicates reverence. Such a presence following just after a visit of Zimrī-Līm denotes a kind of political reciprocity, as occurred with Kabiya and Yumraṣ-El after the so-called "pilgrimage to Ḫušlā". Conversely, the travel of the king of Mari to Aleppo and Ugarit shows reverence to Yarim-Līm.

Conclusions

Considering the cultic travels of the king of Mari under these perspectives, I believe that the definition of the journeys to Ḫušlā and Ugarit as "pilgrimages" neglects what seems to be their most important aspect, namely the maintenance of the political and economic relations with difficult vassals or powerful neighbors.

A pilgrimage, in a narrow sense, besides a religious destination or a cultic aim, involves a widespread participation of people and is at times determined by occasions within the cultic calendar. Moreover, according to current definitions of pilgrimages, the physical journey should both have a symbolic character⁸⁵ and include metaphorical resonance on different levels, such as a rite of passage involving spiritual transformations. Though this is not the place to expand on these points, we can provisionally state that the association of both components with the journeys of Zimrī-Līm has yet to be persuasively argued.

In this respect, the notion of pilgrimage doesn't suit in any way the "long-range" journeys of the king. If such a religious experience is to be found in the Mari sources at all, this definition could more reasonably be applied to the regional journeys to Terqa or to Dēr: Dagan and Annunītum, indeed, played an important role in the liturgical rites of Mari and its kingdom, their festivals and processions were set within the local calendar and, finally, wide-spread participation is attested.

85. Coleman and Elsner 1995: 6.

Bibliography

Al Khalesi, Y.

1978 *The Court of the Palms: a Functional Interpretation of the Mari Palace*. BibMes 8. Malibu: Undena Publications.

Anbar, M.

1993 Review of *Archives épistolaires de Mari I/1*, Archives royales de Mari 26/1, ed. J.-M. Durand and of *Archives épistolaires de Mari I/2*, Archives royales de Mari 26/2, ed. D. Charpin, F. Joannès, S. Lackenbacher, and B. Lafont, MARI 7: 385–98.

Belmonte, Marin, J.A.

2001 *Die Orts- und Gewässernamen der Texte aus Syrien im 2. Jt. V. Chr.* RGTC 12/2. Wiesbaden: Reichert.

Bonechi, M.

2003 *I nomi geografici dei testi di Ebla*. RGTC 12/1, Wiesbaden: Reichert.

Biro, M. et al.

1979 *Répertoire analytique, Archives Royales de Mari 16/1*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Charpin, D.

- 2009 Un itinéraire paléo-babylonien le long du Habur. Pp. 59–74 in *Entre les fleuves - 1. Untersuchungen zur historischen geographie Obermesopotamiens im 2. Jahrtausend v. Chr.* ed. E. Cancik-Kirschbaum and N. Ziegler. BBVO 20. Gledbeck: PeWe-Verlag.

Charpin, D. and Ziegler, N.

- 2003 *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite*. Florilegium Marianum 5. Paris: SEPOA.

Cohen, M. E.

- 1993 *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda: CDL Press.

Colemann, S. and Elsner, J.

- 1995 *Pilgrimage. Past and Present in the World Religions*. Cambridge: Harvard University Press.

Dossin, G.

- 1950 Le panthéon de Mari. Pp. 41–50 in *Studia Mariana*, ed. A. Parrot. Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 4. Leiden: Brill.

- 1970 Archives de Sûmu-Iamam, roi de Mari. *RA* 61: 17–44.

Duponchel, D.

- 1997 Les comptes d'huile du palais de Mari dates de l'année de Kahat. Pp. 201–62 in *Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*, ed. D. Charpin and J.-M. Durand. Florilegium Marianum 3. Paris: SEPOA.

Durand, J.-M.

- 1987 L'organisation de l'espace dans le palais de Mari: le témoignage des textes. Pp. 39–110 in *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome. Actes du Colloque de Strasbourg 19–22 juin 1985*, ed. E. Levy. Leiden: Brill.

- 1988 *Archives épistolaires de Mari I/1*, Archives royales de Mari 26/1. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.

- 1990a Problème d'eau et irrigation au Royaume de Mari. Pp. 101–142 in *Techniques et pratiques hydro-agricoles traditionnelles en domaine irrigué*, ed. B. Geyer. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.

- 1990b Documents pour l'histoire du royaume de Haute-Mésopotamie II, *MARI* 6: 271–301.

- 1993a Le dieu des Enfers à Mari. *NABU* 1/60.

- 1993b Le mythogène du Combat entre le dieu de L'orage et la mer en Mésopotamie. *MARI* 7: 41–61.

- 2000 *Documents épistolaires du palais de Mari, tome III*. LAPO 18. Paris: Éditions du Cerf.

- 2004 Peuplement et société à l'époque amorrite. Les clans Bensim'alites. Pp. 111–97 in *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien. Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10–13 juillet 2000)* ed. C. Nicolle. Amurru 3. Paris: ÉRC.

- 2008 La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari. Pp. 163–716 in *Mythologie et religion des sémites occidentaux, Volume I*, ed. G. Del Olmo Lete. OLA 162/1. Leuven: Peeters.

Feliu, L.

- 2003 *The God Dagan in Bronze Age Syria*. CHANE 19. Leiden: Brill.

George, A.

- 1993 *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*. MesCiv 5. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Groneberg, B.

- 1980 *Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit*. RGTC 3. Wiesbaden: Reichert.

Guichard, M.

- 1994 Au pays de la dame de Nagar. Pp. 235–72 in *Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot*, ed. D. Charpin & J.-M. Durand. Florilegium Marianum 2. Paris: SEPOA.

Hassauer, F.

2007 Pilgrimage. Pp. 1452–6 in *The Brill Dictionary of Religion III*. Leiden: Brill.

Jaquet, A.

2008 Tell Hariri/Mari. Textes. VI. La vie Religieuse, ix. Calendrier et culte. Pp. 406–23 in *Supplément au Dictionnaire de la bible. Fascicule 77–78*. Paris: Letouzey & Ané.

2010 *Documents relatifs aux dépenses pour le lufte*. Florilegium Marianum 12. Paris: SEPOA

Joannès, F.

1997 Palmyre et les routes du désert au début du deuxième millénaire av. J.-C. *MARI* 8: 393–415.

Margueron, J.-C.

2004 *Mari. Métropole de l'Euphrate*. Paris: Picard.

Mander, P. and Duran, J.-M.

1995 *Mitología y Relidión del Oriente Autigus II/1, Semitas Occidentales (Ebla, Mari)*, Barcelona: Sabadell.

Pappi, C.

2010 Šennam von Uršum. *RIA* 12: 391.

Pongratz-Leisten, B.

1994 Ina šulmi īrub. Die Kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in *Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* BaF 16. Mainz: Philipp von Zabern.

Schwemer, D.

2001 *Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Villard, P.

1986 Un roi de Mari a Ugarit. *UF* 18: 387–412.

1992 Le déplacement des trésor royaux, d'après les archives royales de Mar, Pp. 195–205 in *Les circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien*, ed. D Charpin and F. Joannès, Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.

The City of Tābatum and Its Surroundings: The Organization of Power in the Post-Hammurabi Period

Shigeo Yamada

TSUKUBA

Introduction

In the winter season of 2005, after an interruption of five years, a Japanese team resumed excavation at Tell Taban, which is located about 19 kilometers south of Hassake, Syria. The excavation has continued since, in the six summer seasons of 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, and 2010 under the directorship of Hirotohi Numoto of Kokushikan University.¹ This new series of excavations has uncovered a large number of cuneiform inscriptions. The majority of them originate in the middle Assyrian period and include hundreds of administrative-legal tablets and commemorative inscribed objects (bricks, cylinders, nails, etc.),² but a few dozen Old Babylonian tablets and inscribed envelopes were also unearthed.

The majority of the Old Babylonian materials, totaling 24 fragments of tablets and inscribed envelopes, were excavated during the summer seasons of 2005 and 2006. These fragments were found in a rectangular room, measuring about 3 m by 2 m, at trench 8, which is located at the western side of the mound.³ They had been exposed to fire. These pieces fall into three groups: (1) two school text fragments, (2) sixteen letters, and (3) six administrative-legal texts. A thorough study of the entire corpus will be published in due course.⁴ This article deals with the

Author's note: I would like to thank Dr. Bassam Jammous (Director General, DGAM), Dr. Michel al-Maqdissi (Director of Excavations, DGAM) and H. Numoto (director of the excavations at Tell Taban), who granted me permission to work on the textual material from Tell Taban. My sincere gratitude also goes to I. Nakata and O. Rouault, who read a draft of this paper, in whole or in part, and gave me a number of valuable comments. I would like to thank P. Abrahami, D. Charpin, J. Eidem, D. Shibata, M. Stol, and N. Ziegler for their criticisms on the earlier version read in RAI (2008/7/23) and offering information. All the mistakes remaining are of course my responsibility. This study was financially supported by a Grant-in-Aid for Scientific Research from the Ministry of Education, Science, Sports and Culture (Japan).

1. For the excavations of 2005, 2006, and 2007, see Numoto 2006, Numoto 2007, Numoto 2008, and Numoto 2009. The preliminary reports of the three later seasons are now in preparation by H. Numoto.

2. For the administrative-legal tablets (about 150–200 pieces), see the preliminary report of D. Shibata (2007). There were 206 fragments of various types of building inscriptions found in 2005–2010.

3. Numoto 2008: 3–5; cf. Yamada 2008. The total number of the inscribed materials given there, 25, has now been reduced to 24, after fragments of school texts assigned to Tab T05B-27 and Tab T05B-28 were all joined into a single large tablet during the restoration work in Syria in 2010. I am grateful for the assistance of Ghassan Abdul-Aziz and Akiko Nishimura for this work.

4. A preliminary report on these materials is presented in Yamada 2008. See Durand 2008 for improved readings of several personal names and some other notes on the contract (Tab T06–4) (see

administrative-legal texts and letters and considers what light they shed on the political organization along the Lower Habur and the Middle Euphrates during the post-Hammurabi period.

Ṭābatum under Terqa

The identification of Tell Taban with Ṭābatum, mentioned in Old Babylonian sources from Mari (Tell Hariri) and Chagar Bazar, seems established,⁵ now being further supported by its attestation in three letters from Tell Taban itself.⁶ E. Forrer identified Tell Taban with the Ṭābatu/Ṭābetu of the Middle-Assyrian and Neo-Assyrian sources in 1920,⁷ and this was fully verified concerning the Middle Assyrian period by the commemorative texts found in Tell Taban and Tell Bderi published by S. Maul.⁸ This later city of Ṭābatu/Ṭābetu can now be safely identified with the Old Babylonian Ṭābatum.⁹

Eight of the 16 letters are addressed to a certain Yasīm-Mahar (Tab T05B-41, Tab T05B-42, Tab T05B-43, Tab T05B-44, Tab T06-1, Tab T06-9, Tab T06-10, Tab T06-12+Tab T06-14).¹⁰ Another two fragmentary letters are also possibly addressed to him (Tab T06-3 + Tab T06-17, Tab T06-11), though the addressees' names are partly damaged; and one letter refers to him as the sender (Tab T06-13).¹¹ Thus, the great majority of letters are certainly connected with this person.

Yasīm-Mahar is probably the local representative of the city of Ṭābatum. Two of the letters (Tab T05B-42, Tab T05B-43) are letter orders sent from his overlord, Iṣī-Sumuabi; this Iṣī-Sumuabi must be identified with the king of Terqa known from the documents of Tell Ashara, the ancient Terqa (see below).

Two of the administrative-legal documents also mention Iṣī-Sumuabi. One (Tab T05B-39) is a list of some monthly rotation relating to the *pudūm* ceremony for the god Shamash.¹² Iṣī-Sumuabi is mentioned twice: once at the beginning, in an

below). Photographs of those materials are presented in Numoto 2007 and Numoto 2008; see Yamada 2008: 48–50, nn. 7–39, for the correspondence between the excavation numbers and photographs. All of these texts will be published with full edition in monographic volumes in the series of the final reports on the cuneiform texts from Tell Taban. The preliminary report includes a historical analysis of the data found in those materials. This article repeats parts of the discussions in the preliminary report with some modifications and adds some further considerations, especially concerning the relations between the central kingship and the local-tribal society at Ṭābatum.

5. The identification was once sometimes doubted (see Groneberg 1980: 243), but it was persuasively defended by W. Heimpel (Heimpel 1996: 105–6; see also Heimpel 2003: 626, s.v. “Ṭābatum”). The references to Ṭābatum in the sources from Mari and Chagar Bazar have been collected by M. Wäfler (2001: 176–7, s.v. “Ṭābatum”), and more are added in D. Lacambre and A. Millet-Albà in Tunca et al. 2008: 104, no. 173, l. 7, Durand 2005: 87, no. 26, l. 8 and Marti 2008: 86, no. 53, l. 4.

6. URU *ṭā-ba-tum*.KI (Tab T05B-44, l. 11), [URU *ṭā-b*]*a-tim*.KI (Tab T06-3+Tab T06-17, l. 3), [URU *ṭā*]-*ba-tim*.KI (Tab T06-9, l. 13).

7. Forrer 1920: 19, 144.

8. Maul 2005: 10, 97 (index, s.v. “Ṭābētu, Ṭābātu”).

9. See Maul 2005: 10, which already suggests this.

10. Two of the eight letters (Tab T05B-42, Tab T05B-43) are letter orders sent by the king Iṣī-Sumuabi (see below). Another two (Tab T05B-41, Tab T05B-44) are letters sent from a certain Taṣī-’annu. These four letters deal with the security of the region as well as the collection, storage, and transportation of tax-barley and silver. The other four letters are sent from persons who describe themselves to Yasīm-Mahar as “your brother (*ahūka*)” or call him “my brother (*ahī*, *ahīya* [genitive])” (Tab T06-1). These deal with land ownership, the management of animals and workers, the payment of silver, etc.

11. The rest of the letters (Tab T05B-45, Tab T06-2, Tab T06-6, Tab T06-15, Tab T06-16) are either correspondence between other persons, or letters where the correspondents are unclear due to breaks.

12. For the *pudūm* ceremony, see Jacquet 2001: 57–9, and Yamada forthcoming A.

unclear context, but apparently as the patron of the ceremony,¹³ and then again in the year name at the end. It reads: “The Year: Išī-Sumuabi the king dedicated [. . .] for Shamash.”¹⁴

The other document referring to him is a dated contract inscribed on a large tablet (Tab T06–4) and its envelope (T06–5). It records a land grant by Išī-Sumuabi, who is again given the title “the king.” This text offers the most significant data for considering the historical context of the texts unearthed there. The text on the tablet reads as follows:¹⁵

- Obv. 1. 10 IKU A.ŠÀ *i+na* A.GÀR *pí-it'-ha-tim*
 2. ÚS.SA AN.TA ÍD.*ha-bu-u[r]*
 3. ÚS.SA KI.TA *mu-ut-ka-[š]é-e*
 4. SAG.DU AN.TA ÍD.*ha-bu-ur*
 5. SAG.DU KI.TA *sa-ku-'mé-e'-^dIM*
 6. 5 IKU A.ŠÀ *i+na* A.GÀR *pí-it'-ha-tim*
 7. ÚS.SA AN.TA *qí-iš-'ti-DINGIR'*
 8. ÚS.SA KI.TA *i-'ba-al'-e-ra-ah*
 9. SAG.DU AN.TA *sa-ku-mé-e'-^dIM*
 10. SAG.DU KI.TA *be-el-lum*
 11. 1+ $\frac{1}{3}$ SAR É.DÙ.DÙ.A
 12. ÚS.SA AN.TA *mu-ut-AN-[(. . .)]*
 13. ÚS.SA KI.TA *ri-qu*
 14. SAG.DU AN.TA *a-ku-ki*
 15. SAG.DU KI.TA *ka-sú-um*
 16. ŠU+NÍGIN 15 IKU A.ŠÀ
 17. ù 1+ $\frac{1}{3}$ SAR É.DÙ.DÙ.A
 18. A.ŠÀ ù É ša É.GAL
 19. *a+na ia-si-im-ma-har*
- Lower Edge
 20. DUMU *su-ma-at-e-ra-ah*
 21. ^m*i-ši-su-mu-a-bi* LUGAL
 22. IN.NA.AN.BA
- Rev. 23. A.ŠÀ ù É *na-aš-bu-um*
 24. *ša la ba-aq-ri ù la an-du-ra-ri*

13. (1) *be-el pu-di-im* ^dUTU (2) *ra-bi-a-nu-um i-ši-su-mu-a-bi*.

14. (24) MU *i-ši-su-mu-a-bi* LUGAL (25) [. . .] *a+na* ^dUTU *ú-še-lu-ú'*. The text is published in Yamada forthcoming A.

15. The transliteration and translation given in Yamada 2008 is modified here taking into consideration the criticism in J.-M. Durand 2008. For philological notes, see Yamada 2008: 52–54 and Durand 2008.

The inscription on the envelope reads: (1') *k[a-ni-ik i-ši]-su-'mu'-[a]- 'bi'* (2') '15' [IKU A.ŠÀ ù 1+ $\frac{1}{3}$ SAR É] DÙ.DÙ.[(A)] (3') *ša* [É.GAL] (4') *a+na* [*ia-si-im-ma-h*]ar (5') DUMU *s[u-ma-at-e-ra-a]h* (6') ITI *ki-'nu-nim'* 'UD 16'. [KAM] (7') MU *i-ši-'su'-[mu-a-bi]* (8') *tap-pí-iš-ta[m]* (9') *iš-ku-nu* “Sealed [document of Išī]-Sumuabi: 15 [ikû of field land and 1+ $\frac{1}{3}$ SAR of (land with) a house] built; (those are the property) of [the (royal) palace] (4'–5') (given) to [Yasīm-Mah]ar, son of S[umāt-Era]h; Month of Kinūnum, Day 16; The Year: Išī-Su[muabi] established a spillway of (the river).” Comparable examples of abbreviated writing are found in several envelopes of the contracts from Terqa, which were issued in the time of Yadih-abu (Rouault 1984: Texts, 1E, 3E, and 5EE). Texts 1E opens with the word *kanik(um)* followed by a description of property (*ka-[n]i-ik* 3 [GÁ]N A.ŠÀ, meaning “the sealed document concerning 3 ikû of field land”), and Text 3E may be restored with a similar phrase as Rouault suggests (*k[a]-n[i-ik* 9 GÁN A.ŠÀ)). Text 5EE, however, opens with *tuppi* (“tablet of”) followed by a property description (*tup-pí* 2 SAR É [*qaqqarum?*]). The two former examples support the restoration of the first line on our envelope. For the formula: *kanik* PN or *kanik šarrim*, “sealed document of so and so/ the king,” see AHw: 437a (s.v. “kaniku(m)”) and CAD K: 151b–152a (s.v. “kaniku”).

25. *ba-qí-ir i-ba-qa-ru*
 26. *ni-iš^ada-gan^aIM-ma-ha-ni*
 27. *ù i-ši-su-mu-a-bi i-ku-ul*
 28. *ku-up-ra-am em-ma-am up-ta-ša(!)(text: pa)-aš*
 29. *ù 30 MA.NA KÙ.BABBAR Ì.LÁ.E*
 30. *IGI^msu^m-mu-ha-am-mi ša-pí-iṭ URU(?).qa^m-tú-na-an.KI*
 31. *IGI^mbu-nu-ma^aIM IGI^mmu-tu^a-a-mi UMB[ISAG]*
 32. *IGI a-bu-ul-la-an IGI i-ba-li-im*
 33. *IGI an-za-nu-um IGI i-ba-al-pí-DINGIR*
 34. *IGI ì-lí-e-pu-uh IGI ha-am-mu-tar*
 35. *1 GÍN (over IGI) da-di-e-pu-uh DUMU ga-bi-im*
 36. *IGI ia-di-hi-im DUMU ha-am-mu-tar*
 37. *IGI ha-li-li-im-<<im>>*
 38. *IGI mu-ut-ha-li IGI qí-iš-^mti^m(?)-DINGIR*
 39. *IGI^mša-lim-pa^m-li-ih^aIM IGI bu-ne-DINGIR*
 40. *IGI ia-an-ší-ib^ada-gan IGI mu-ut-aš-kur*
 41. *IGI hi-iš-né-e^aIM UMBISAG*

Upper Edge

42. *ITI ki-nu-nim UD 16 KAM*
 43. *MU i-ši-su-mu-a-bi*
 44. *tap-pí-iš-tam*
 45. *iš-ku-nu*

Obv. Left Margin (from top to bottom):

NA₄ LUGAL NA₄ mu-tu^a-a-mi UMBISAG NA₄ su-mu-ha-am-mi ša-pí-ṭi-im

Rev. Left Margin (from bottom to top):

NA₄ ha-am-mu-tar NA₄ an-za-nim NA₄ mu-ut-ha-li NA₄ da-di-e-pu-uh

(1) 10 ikû of field land in the irrigation district of *pithatum*; upper long side: the Habur River; lower long side: Mut-kašē; upper short side: the Habur River; lower short side: Sakumē-Addu.

(6) 5 ikû of field land in the irrigation district of *pithatum*; upper long side: Qīšti-El; lower long side: Ibāl-Erah; upper short side: Sakumē-Addu; lower short side: Bellum.

(11) 1+½ SAR of (land with) a built house; upper long side: Mut-. . . [(. . .)]; lower long side: not occupied; upper short side: Akuki; lower short side: the steppe.

(16) Total 15 ikû of field land and 1+½ SAR of (land with) a built house; (those are) the fields and house of the palace. To Yasīm-Mahar, son of Sumāt-Erah, Iṣī-Sumuabi, the king, has granted (them).

(23) These fields and house, legally established, are not subject to claims or release.

(25) A claimant who makes a claim – as he ate an oath by Dagān, Addu of Mahanum and Iṣī-Sumuabi – will be smeared with hot asphalt and will pay 30 mina of silver.

(30) Witness: Sumu-Hammi, governor of Qaṭṭunān.

(31) Witness: Bunuma-Addu; Witness: Mutu-Ami, the scribe.

(32) Witness: Abullān; Witness: Ibālim.

(33) Witness: Anzanum; Witness: Ibal-pī-El.

(34) Witness: Ilī-epuh; Witness: Hammûtar.

(35) One shekel (of silver for) Dādī-epuh son of Gabim.

(36) Witness: Yadihim son of Hammûtar.

(37) Witness: Halilim.

(38) Witness: Mut-halī; Witness: Qīšti-El.

(39) Witness: Šalim-pālih-Addu; Witness: Bun-El.

(40) Witness: Ianšib-Dagān; Witness: Mut-Aškur.

(41) Witness: Hiṣnī-Addu, the scribe.

(42) Month of Kinūnum, Day 16,

(43–45) The Year: Iṣī-Sumuabi established a spillway of (the river).

Obv. Left Margin

Seal of the king; Seal of Mutu-Ami, the scribe; Seal of Sumu-Hammi, the governor;

Rev. Left Margin

Seal of Hammūtar; Seal of Anzanum; Seal of Mut-halī; Seal of Dādī-epuh.

In this grant, Iṣī-Sumuabi, “the king,” grants two tracts of land property, totaling 15 ikū, that is about 54,000 square meters, as well as a house, to the same Yaṣim-Mahar son of Sumāt-Erah who is the recipient of most of the letters found. The year name on the contract commemorates a river-improvement project of Iṣī-Sumuabi “the king” (ll. 43–45). The above-mentioned two letter orders from Iṣī-Sumuabi and the information found in the administrative-legal texts thus show that Iṣī-Sumuabi was a king residing outside of Tell Taban, but ruling an extensive area which included that city.

Importantly, the grant includes unique phraseologies confirming and defending the property transaction (ll. 23–29), which definitely demonstrate that this text belongs to the scribal tradition of the so-called Hana texts used in the contracts excavated from Terqa (Tell Ashara), and some probably found in its vicinity, during the Old and Middle Babylonian periods.¹⁶ The phrase *našbum ša lā baqri(m) u lā andurāri(m)* (ll. 23–24), which confirms the legal property transaction,¹⁷ as well as the penalty of being smeared with hot asphalt, are clear characteristics of the Hana texts.

Fortunately, Iṣī-Sumuabi is attested in one of the contracts found at Terqa (Rouault 1984, Text 9), in which the oath is taken in his name, alongside those of the gods Dagān and Itūr-Mer.¹⁸ Since the Hana-type format is characteristic of Terqa, and the contract from Tell Taban uses that format, there is no doubt that the Iṣī-Sumuabu/i attested at Tell Taban and Tell Ashara are one and the same person. Thus, Iṣī-Sumuabi must have been a king residing in Terqa who ruled an extensive area along the Middle Euphrates and Lower Habur, including Ṭābatum.

Extension of Terqa’s Political Control and Its Provincial Divisions

It is in place to review briefly the general history of the region, before discussing the extent of Terqa’s political control and its provincial divisions.

16. The Hana-type texts were written for a considerably long period after the decline of the kingdom of Mari: known texts date from the second half of the 18th century B.C. up to the 12/11th century B.C. (parallel to the reign of Tiglath-pileser I, king of Assyria). These Hana-type texts from Terqa, as well as those of unclear provenance kept in museums and private collections, have been published or edited in Rouault 1984 (Texts 1–10), Podany 2002 (Texts 1–3, 6–15 and 17), Tsukimoto 2003, and Rouault 2011: 23 (Terqa 6-2). A further Hana-type text from the reign of Ahuni, which was unearthed from Tell Taban in 2009, will be published in Yamada forthcoming B. The characteristics of these texts and their variation through the ages were investigated by A. Podany (2002: 155–237); see also Charpin 2002: 85–7 and Yamada forthcoming B.

17. For this phrase, see Yamada 2008: 53, with bibliography cited there, as well as further modifications in Yamada forthcoming B.

18. Rouault 1984: Text 9, ll. 18–19: (18) *ni-iš 4da-gan 4i-tūr-me-er* (19) *ù LUGAL i-ši-su-mu-a-bu i-[k]u-ul*.

Some decades before the time of Iṣī-Sumuabi, Zimri-Lim of Mari ruled the Middle Euphrates and the Lower Habur areas, including the cities of Terqa and Ṭābatum. Ṭābatum was somehow under the influence of the governor (*šāpīṭum*) of Qaṭṭunān, the city located south of Ṭābatum.¹⁹ Later, Hammurabi of Babylon conquered Mari, and since his military expedition probably reached as far as Tuttul (Tell Bi'a), a point far west of Terqa, he probably took under his own control the majority of Zimri-Lim's territory, including Terqa on the Middle Euphrates and Ṭābatum on the Lower Habur.²⁰ It appears that Terqa later won its independence from Samsuiluna of Babylon and became the capital of an independent kingdom, dominating the Middle Euphrates region. As previous studies have shown, the first three kings of Terqa were Yapah-Sumu[abu],²¹ Iṣī-Sumuabu, and Yadih-abu, all mentioned in contracts from that city.²² They ruled during a period of about 20 to 30 years, according to A. Podany's prosopographical analysis of the texts from Terqa.²³

Though the reign of the first king, Yapah-Sumu[abu], remains obscure, our knowledge about the second king, Iṣī-Sumuabi, has now greatly increased, thanks to the texts from Tell Taban. As seen, the new texts prove that his rule from Terqa extended at least as far as Ṭābatum. A recently published contract from Harradum (Hirbet ed-Deniye), about 90 km downstream from Terqa on the Euphrates, is also dated by the name of Iṣī-Sumuabi,²⁴ probably the same king of Terqa, as D. Charpin has suggested.²⁵ Thus, it seems that an extensive region along the Middle Euphrates and the Lower Habur, including Harradum and Ṭābatum, was once under Iṣī-Sumuabi's control. In other words, at least some time in his reign, his kingdom covered almost the entire territory once ruled by Zimri-Lim of Mari. The fact that the governor, the *šāpīṭum*, of Qaṭṭunān is listed as the first witness in the contract from Tell Taban (l. 30) suggests that Ṭābatum was under the influence of the governor of the Qaṭṭunān district. One may further speculate that Iṣī-Sumuabi continued to use

19. The administration of the Qaṭṭunān district is illustrated by the letters of the governors at Qaṭṭunān (Biro 1993, Guillot 1997); see also Durand 1994. Several sites have been suggested as the location of Qaṭṭunān, such as Tell Fadgami, Tell Šaddadi, and Tell Ašamsani (Kessler 1980: 233, n. 858; Nashef 1982: 221, s.v. "Qatni"; most recently Charpin 2009: 65–66, n. 28 and Cancik-Kirschbaum 2009: 137–138 [both of them support the identification with Tell Fadgami]). It can be safely identified with the Qatni of the annals of Tukulti-Ninurta II (Grayson 1991: A.O.100.5, l. 109).

20. Stol 1976: 40; Charpin and Ziegler 2003: 243–4. See also Charpin 2002: 64.

21. The restoration of the name is based on the hypothetical identification of this person with a Yapah-Sumuabu attested in a text from Alalakh (Wiseman 1953: no. 56, l. 47) who bore the title "UGULA Ha-na."

22. Podany 2002: 32–37; Charpin 2002: 64, n. 23. Podany (2002: 35) reserved judgment about determining strictly the chronological order between the two earliest kings, Yapah-Sumu[abu] and Iṣī-Sumuabu, due to the lack of clear philological evidence in the contracts sworn to by their names, i.e., Rouault 1984: Texts 8 and 9. Charpin noted, however, that a man named Ibāl-pī-el, who is mentioned with the title *šāpīṭum* as the first witness in a text dated to Yadih-abu (Rouault 1984: Text 3, l. 30), appears (without title) also in the first position in the row of witnesses in the document dated to Iṣī-Sumuabu (ibid., Text 9). Identifying these namesakes with each other, Charpin argues that it is likely that the reigns of Iṣī-Sumuabu and Yadih-abu were contiguous and so Iṣī-Sumuabu was probably the direct predecessor of Yadih-abu, and thus chronologically followed Yapah-Sumu[abu]. This Ibāl-pī-el the *šāpīṭum* is apparently different from the Ibāl-pī-el mentioned in our contract from Tell Taban (l. 33); the former is the *šāpīṭum*, or district governor, of Terqa, and the latter is probably a local man from Ṭābatum or a nearby place in the Qaṭṭunān district.

23. Podany 2002: 37.

24. Joannès 2006: Text 16: MU *i-šī-su-mu-a-bi* (the rest is lost).

25. Charpin 2006. See also Joannès 2006: 23, which was the first to consider the identification possible.

the basic district divisions of the kingdom of Mari, that is, the districts of Qaṭṭunān, Saggaratum, and Terqa, setting aside the now deserted center of Mari.²⁶

Yadih-abu, who succeeded Iṣi-Sumuabi as king of Terqa, seems to have maintained a realm extending along the Habur for at least some time. Several of his year names attest to construction works at Terqa and its vicinity.²⁷ M. Guichard properly read one of the year names as: “The year: Yadih-abu the king renewed Annunitum of Ṭābatum.”²⁸ This implies, of course, that his rule was maintained along the lower Habur at least as far as Ṭābatum. An administrative tablet found in 2007 on the surface of Tell Taban (Tab T07–3) also bears a year name of Yadih-abu. This tablet has been somewhat eroded, but the text, a list of barley rations, includes about 50 personal names, each of which is preceded by the amount of barley assigned to that person. The list concludes with the total amount of barley (40 *ugāru* 3 *kurru* of barley) and the date, which reads “[The month] of Malkānum, Day 30, Year: Yadih-abu the king established/set . . .”²⁹ This text, being found at Tell Taban, demonstrates that Yadih-abu controlled Ṭābatum at some time in his reign. It is not clear how extensive a territory Yadih-abu could have controlled on the Middle Euphrates. Terqa’s control of the Middle Euphrates, in any case, appears to have been damaged by the military advance of Samsuiluna of Babylon, who claimed in a year name that he defeated Yadih-abu in his 28th year.³⁰ Samsuiluna must have controlled Harradum some time before this date, in his 25th year at the latest, as suggested by texts from Harradum.³¹

Though many points remain to be clarified, the area along the Middle Euphrates and Lower Habur, including Terqa and Ṭābatum, seems to have been treated as a single political entity under different ruling powers throughout the age; it was

26. Here I follow the broadly accepted understanding. However, D. Charpin doubts the complete downfall of Mari as the regional capital in the post-Hammurabi period (Charpin 2004: 358–9); he argues that the protective deity of Mari, Itūr-Mer, is often mentioned in the contracts of Terqa, and this might reflect the survival of Mari.

27. The known year names of Yadih-abu are: (1) MU *Ia-di-ha-a-bu* LUGAL URU’ *A-ra-i-te*.KI *i-pu-šu* “Yadih-abu the king built the city of Araite” (Rouault 1984: Text 1, ll. 41–43); (2) MU *Ia-di-ha-a-bu* LUGAL KÁ’IM *i-pu-šu-ú* “Yadih-abu the king built the gate of Addu,” (ibid.: Text 2, ll. 39–40, and 2E, ll. 41–42); (3) MU *Ia-di-ha-bi-im a-ia-bi-šu ik-šu-du* “Yadih-abu defeated his enemy” (ibid.: Text 3, ll. 49–50); (4) MU *I[a-di-ha]-a-bu* LUGAL.E BĀD? x x NU A LA AL *[i]-pu-šu* // M[U] *I[a-di-ha-a]-b[u] L* LUGAL.E BĀD? *[x x]* NU A LA AL *[i-p]u-šu* “Y[adih]-abu the king built the wall? of . . .” (ibid.: Text 4, ll. 12’–14’, and 4E, ll. 12’–14’); (5) MU *Ia-di-ha-a-[b]u* LUGAL *An-nu-ni-tam ša MUN_x ú-di-šu* // MU *Ia-d[i]-ha-a-bu* LUGAL *An-nu-n[i]-tam ša Ṭa-ba-tim ú-[u]d-di-šu* “Yadih-abu the king renewed Annunitum of Ṭābatum” (ibid.: Text 5, ll. 51–52; 5E, ll. 48–50; following the improved reading of M. Guichard 2003); (6) [M]U *Ia-di-ha-a-bu* LUGAL.E URU *Du-un-nam*.KI *i-pu-šu* “Yadih-abu the king built Dunnum” (Rouault 1984: Text 6, ll. 50–51); (7) MU *Ia-di-ha-a-bu* LU[GAL].E É.GAL ša URU *T[er-qa].KI ú[!]-š[e]-pi?-iš?* “Yadih-abu the king [built(?)] the palace of T[erqa]” (ibid.: Text 7, ll. 11–13); (8) another year name attested in an administrative tablet found at Tell Taban in 2007 (see below, n. 29). Thus, construction is mentioned in the following places: Araite (1), Ṭābatum (5), Dunnum (6) and Terqa (7). Araite and Dunnum are located on the Upper and Middle Euphrates (J.-R. Kupper in Birot et al. 1979: 5, 10, s.vv. “Ara’itum,” “Dunnum”).

28. See n. 27 above, Year name (5).

29. (20) ŠU+NÍGIN 40 A.GÀR 3 GUR ŠE (21) [ITI] *ma-al-ka-nim* UD 30 KAM (22) ‘MU’ *ia-di-ha-a-bu* ‘LUGAL’ (23) ‘x x x x x’ (24) ‘iš-ku-nu-ú’.

30. Horsnell 1999: 220–2 (Si 28).

31. The texts from Harradum published by Joannès include tablets dated by the 25th year of Samsuiluna (Joannès 2006: 21–2). As noted by D. Charpin (Charpin in press), the “sixth year of Samsuiluna” can be read on one of the tablets from Harradum (Joannès 2006: Text 23, l. 33). Accordingly, Samsuiluna apparently took over the control of Harradum from his father Hammurabi. It is most likely a king of Terqa, either Yapah-Sumuabi or Iṣi-Sumuabi, seized control of Harradum from Samsuiluna after the latter’s sixth year, and then Iṣi-Sumuabi or Yadih-abu lost it back to Samsuiluna.

first ruled by Zimri-Lim of Mari, then by Hammurabi of Babylon, and eventually by the kings of Terqa.³²

Relations between the central royal government and the local tribal society at Ṭābatum

I now shall consider the administrative organization in the area surrounding the city of Ṭābatum, in particular the relations between the central royal government in Terqa and the local tribal society at Ṭābatum. The key to this question is the status of Yasīm-Mahar son of Sumāt-Erah. As mentioned above, the majority of letters from trench 8 in Tell Taban were addressed to Yasīm-Mahar, and he was granted property there, so he was apparently residing in that city. The beginnings of the two letters sent by Iṣi-Sumuabi, king of Terqa, both instructively read: “Do not procrastinate about the city, the irrigated areas, and the watch posts.”³³ This broad statement demonstrates that Yasīm-Mahar was responsible to the king for the whole of the city and its surroundings. One of the letters (Tab T05B-42) shows that Yasīm-Mahar was also responsible for the collection of the tax-barley in the region, reading “Do not procrastinate about collecting the tax-barley.”³⁴ The greeting formulae in two other letters include statements such as, “it is well with the gate of your (Yasīm-Mahar’s) office (*ekallum*).”³⁵

Being under some influence of the district governor (*šāpiṭum*) of Qaṭṭunān (see above), most probably Yasīm-Mahar represented the city of Ṭābatum by performing the office of *sugāgum*. According to previous studies, under Mari rule, a *sugāgum* was nominated from each town or tribal community to serve as its local representative in its dealings with the royal house of Mari.³⁶ A *sugāgum* is attested in a contract of Terqa from the time of Iṣi-Sumuabi,³⁷ so the institution of *sugāgum* must have survived under the rule of Terqa in the post-Hammurabi period. I shall consider the status of Yasīm-Mahar, comparing it with that of the *sugāgum* of Ṭābatum mentioned in a letter from the time of Zimri-Lim, king of Mari, ARM 27, no. 107 (Biro 1993: 183–6). That long letter was sent to the king from Zimri-Addu, the governor of the Qaṭṭunān district. I will summarize the contents, adding some comments:

(1) The letter opens with a description of the arrangements in place during the time of the previous district governor, Zakira-Hammû: Previously, Zimri-Lim the king had ordered the 2/3 mina of silver allotted to the city of Ṭābatum to be paid by a man named Hammûtar, who the context suggests was then the *sugāgum*, and Hammûtar had paid it to Zakira-Hammû, who was then the governor of the Qaṭṭunān district. (ll. 1–6)

Since in the subsequent lines the letter deals with the change of the *sugāgum* at Ṭābatum, it is clear that Hammûtar was holding that office. L. Marti published

32. This regional unity was not only in the political field, but also in the cultural one, as is seen by the use of a common set of month names in Mari, Terqa, and Ṭābatum. For this, see Yamada 2008: 58–9, and Yamada forthcoming A.

33. *a-na URU.KI sa-la-hi-im ù ma-aš-ša-ra-tim ni-di a-hi-im la ta-ra-aš-ši* (Tab T05B-42, ll. 4–9 // Tab T05B-43, ll. 4–5). For *sal(a)hum*, see Durand 1988: 338, n. 20; Eidem 1991: 133–134; Charpin 1993/94: 8 (*salhû*); Durand 1998: 86, 522–3.

34. *a-na še-im GUN šu-ud-di(sic!)nim ni-di a-hi-im la ta-ra-aš-ši* (ll. 8–9).

35. *a-na KÁ É.GAL-li-ka šu-ul-mu(-um)* (Tab T05B-44, l. 6; Tab T06–1, ll. 6–7). The word *ekallum* may mean a relatively small structure that served for his office.

36. Nakata 1987; Fleming 2004: 64–76; Charpin 2007: esp. 170–73; Marti 2008: esp. 10–19.

37. Rouault 1984: Text 9, l. 23: 1/2 GÍN *bi-na-I[ŠDA]R? su-ga-gu*.

the receipt made out for his payment of the *sugāgūtum*-tax (Marti 2008: no. 53) that virtually proves his status as *sugāgum*.³⁸

(2) From here on Zimri-Addu, the sender of letter, explains the problems he is currently facing: He had replaced Zakira-Hammû as the governor of the Qaṭṭunān district, and Hammûtar had paid the silver to him in the previous year. (ll. 7–8a)

(3) However, the king Zimri-Lim had recently nominated a certain Yashadum to the post of *sugāgum* at Ṭābatum (*ana sugāgūt Ṭābatim^{ki} uwa^{er}*), so Zimri-Addu explained to Yashadum about the accepted arrangement and asked him to pay the silver. (ll. 8b-14a)

(4) Then the members of Patakhim (DUMU.MEŠ *Patakhim*), which appear to have consisted of a major clan of the city of Ṭābatum and related persons,³⁹ of which Yashadum was probably the leader, assembled and discussed the matter. (obv. 14b-18, followed by a break of a few lines)

Though their decision remains unclear due to the break, it appears to have been negative against the payment of the silver, as suggested by their quoted statement, “If we pay that silver now, [we must pay it (?) in the future days constantly.”⁴⁰

(5) Zimri-Addu continues to explain the steps that he took to confront this problematic situation: He promised to allot 5 ikû of field land to each leader of the Patakhim clan as a subsistence holding (*šukūsātum*), an amount equal to what was given to the soldiers (*behrum*) and other servants (*šūt* SAG) serving the royal palace either on the bank of Euphrates or in the detachment (*aliktum*) of soldiers placed in the Qaṭṭunān district. He also promised to assign 3 ikû of field land to others of the population of the land (DUMU.MEŠ *mātim*), which seem to refer to other clans residing in and around Ṭābatum. (r. 1’–9’)

(6) Later, as still no one from Ṭābatum promised to pay the silver, Zimri-Addu dispatched one man from Qaṭṭunān to Ṭābatum for the land registration (*ana šassukkūtum*). (r. 10’–13’)

(7) Then, repeating the above-described plan of land allotment to those people of Ṭābatum, and mentioning as well as their right to use wells around the field lands, Zimri-Addu asks the king to support this administrative arrangement and to himself declare to the people of Patakhim that he, the king, is allotting to them 5 ikû of land from the royal property. (ll. 14’–28’)

This letter reveals several details about the *sugāgum*-institution specifically at Ṭābatum in the time of Zimri-Lim. The major points are:

(1) The *sugāgum* was a permanent office.

(2) The *sugāgum* was nominated directly by the king of Mari from a leading clan or family of the city.

(3) The leader(s) of the *sugāgum*’s clan, as well as other families residing around the city, were allotted land by the king, and in return the *sugāgum* paid silver to the king via the district governor of Qaṭṭunān.

Comparing these points with what is revealed from the texts from Tell Taban, one may reach the following conclusions: The local civil organization, which centered

38. Marti understands the *sugāgūtum*-tax as a one-time tax in animals paid by tribal leaders specifically when they settled newly acquired lands in the time of Zimri-Lim. As Marti persuasively discussed, it was actually paid in installments during a number of years but still different from the usual annual tax (*biltum*). See especially Marti 2008: 10–7. Two letters of Hammûtar are known from Mari (Guichard 1997: 188, no. 19 [M.11007]; Cadelli 1994: 164–65, no. 88 [A.8551]).

39. Birot 1993: 186 further regards it as a group that collectively pays the tax.

40. *kaspam šāti inanna nišaqalma ana warkūt ūmī ana kayyantim* . . . (ll. 16–17)

around the *sugāgum*-institution, continued unchanged from the time of Zimri-Lim to that of Iṣi-Sumuabi in the post-Hammurabi period. Accordingly, one can postulate with reasonable certainty that Yasīm-Mahar of Ṭābatum was nominated as the *sugāgum* for representing the local civil society of Ṭābatum⁴¹ and was authorized by the king of Terqa to hold certain land property of the city of Ṭābatum. The contract of the royal grant from Tell Taban must reflect such an administrative arrangement. Thus, Yasīm-Mahar as the bridge between the local society of Ṭābatum and the central government of Terqa gathered the tax-barley and/or silver and paid them to the king of Terqa, and presumably performed other services for the royal house of Terqa as well.

41. For the process of the nomination, see Villard 1994 and Charpin 2007: 171–172.

References

- Bardet, G., et al.
 1984 *Archives administratives de Mari 1*. ARM 23. Paris: ERC.
- Biro, M.
 1993 *Correspondance des gouverneurs de Qaṭṭunân*. ARM 27. Paris: ERC.
- Biro, M., et al.
 1979 *Répertoire analytique des Archives royales de Mari, tomes I-XIV et XVIII, Nom propres*. ARM 16/1. Paris: ERC.
- Cadelli, D.
 1994 Lieux boisés et bois coupés. in: Charpin, D. and Durand, J.-M. eds., *Florilegium marianum II: Recueil d'études à la mémoire de Maurice Biro*. *Memoires de NABU* 3. Paris: SEPOA: 159–73.
- Cancik-Kirschbaum, E.
 2009 Ortsnamenreihungen als Quellen zur historischen Geographie: Der Westen des mittelassyrischen Reiches unter Tukulti-Ninurta I. in: Cancik-Kirschbaum, E. and Ziegler, N., eds. 2009: 121–50.
- Cancik-Kirschbaum, E. and Ziegler, N., eds.
 2009 *Entre les fleuves - I: Untersuchungen zur historischen Geographie Obermesopotamiens im 2. Jahrtausend v. Chr.* Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 20. Gladbeck: PeWe-Verlag.
- Charpin, D.
 1993/94 Compte rendu du CAD Vol. S (1984). *AfO* 40/41: 1–23.
 2002 Chroniques du Moyen-Euphrate 1. Le <<royaume de Hana>>: Textes et histoire. *RA* 96: 61–92.
 2004 Histoire politique du Proche-Orient Amorrite (2002–1595). in: Charpin, D., Edzard, D. O. and Stöl, M., *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 160/4, Fribourg - Göttingen: Academic Press Fribourg: 25–480.
 2006 Harrādum entre Terqa et Babylon. *NABU* 2006 (4): 90–1, no. 89.
 2007 Chroniques bibliographiques 10. Économie, société et institutions paléo-babyloniennes: Nouvelles sources, nouvelles approches. *RA* 101: 147–82.
 2009 Un itinéraire paléo-babylonien le long du Habur. in: Cancik-Kirschbaum, E. and Ziegler, N. eds. 2009: 59–74.
- in press Harrādum, entre Babylone et le <<pays de Mari>>, in Cancik-Kirschbaum, E. et al. (eds.), *Normierung und Emanzipation: Bausteine für eine Kulturgeschichte des 2 Jts. v. Chr. in Alten Orient*. Internationales Symposium zu Ehren von Gernot Wilhelm, Berlin.

- Charpin, D., & Ziegler, N.
 2003 *Florilegium marianum V: Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite: Essai d'histoire politique*. Mémoires de NABU 6. Paris: SEPOA.
- Durand, J. -M.
 1988 *Archives épistolaires de Mari*, I/1. ARM 26. Paris: ERC.
 1994 Administrateurs de Qaṭṭunân. in: *Florilegium marianum II: Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot*. Mémoires de NABU 3. Paris: SEPOA: 83–114.
 1998 *Les documents épistolaires du palais de Mari*, II. LAPO 17. Paris: Éditions du Cerf.
 2005 *Florilegium marianum VIII: le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*. Mémoires de NABU 9. Paris: SEPOA.
 2008 Nouveaux textes de Tell Ṭāban. *NABU* 2008 (2): 55, no. 43.
- Eidem, J.
 1991 The Tell Leilan Archives 1987. *RA* 85: 109–35.
- Fleming, D. E.
 2004 *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forrer, E.
 1920 *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Grayson, A. K.
 1991 *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, I (1114–859 BC)*. RIMA 2. Toronto: University of Toronto Press.
- Groneberg, B.
 1980 *Die Orts-und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit*. RGTC 3. Wiesbaden: Reichert.
- Guichard, M.
 1997 Le sel à Mari (III): Les lieux du sel. in: Charpin, D. and Durand, J.-M. eds., *Florilegium marianum III: Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*. Mémoires de NABU 4. Paris: SEPOA: 167–200.
 2003 Divinité des salines mentionnée à Terqa. *NABU* 2003 (1): 7, no. 8.
- Guillot, I.
 1997 Les gouverneurs de Qaṭṭunân: Nouveaux Textes. in: *Florilegium marianum III: Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*. Mémoires de NABU 4. Paris: SEPOA: 271–90.
- Heimpel, W.
 1996 Moroccan Locusts in Qaṭṭunân. *RA* 90: 101–20.
 2003 *Letters to the King of Mari: A New Translation, with Historical Introduction, Notes, and Commentary*. MesCiv 12. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Horsnell, M. J. A.
 1999 *The Year-names of the First Dynasty of Babylon, vol. 2: The Year-Names Reconstructed and Critically Annotated in Light of their Exemplars*. Hamilton, Ontario: McMaster University Press.
- Jacquet, A.
 2011 *Florilegium marianum XII: Documents relatives aux dépenses pour le culte*. Mémoires de NABU 13. Paris: SEPOA.
- Joannès, F.
 2006 *Haradum II: Les textes de la période paléo-babylonienne (Samsu-iluna – Ammi-šaduqa)*. Paris: ERC.
- Kessler, K.
 1980 *Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens nach Keilschrift Quellen des 1. Jahrtausends v. Chr.* Beiheft zum TAVO, Reihe B 26. Wiesbaden: Reichert.

- Marti, L.
 2008 *Florilegium marianum X: Nomades et sédentaires à Mari: La perception de la taxe-sugāgūtum*. Mémoires de NABU 11. Paris: SEPOA.
- Maul, S. M.
 2005 *Die Inschriften von Tall Ṭābān (Grabungskampagnen 1997–1999): Die Könige von Ṭābētu und das Land Māri in mittellassyrischer Zeit*. ASJ Supplementary Series 2. Tokyo: The Institute for Cultural Studies of Ancient Iraq. Kokushikan University.
- Nakata, I.
 1987 Aspects of the Local Government of the Kingdom of Mari. The sugāgum Institution. *Chuo-Daigaku Bungakubu Kiyo (Bulletin of the Faculty of Letters Chuo University)* 32: 1–33 (Japanese).
- Nashef, K.
 1982 *Die Orts-und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittellassyrischen Zeit*. RGTC 5. Wiesbaden: Reichert.
- Numoto, H.
 2006 Excavations at Tell Taban, Hassake, Syria (4): Preliminary Report of the 2005 Winter Season of Work. *Al-Rāfidān* 27: 1–13 and pls. 1–30.
 2007 Excavations at Tell Taban, Hassake, Syria (5): Preliminary Report of the 2005 Summer Season of Work. *Al-Rāfidān* 28: 1–24 and pls. 1–38.
 2008 Excavations at Tell Taban, Hassake, Syria (6): Preliminary Report of the 2006 Season of Work. *Al-Rāfidān* 29: 1–12 and pls. 1–34.
 2009 Excavations at Tell Taban, Hassake, Syria: Preliminary Report on the 2007 Season of Excavations. in: Numoto, H. ed. *Excavations at Tell Taban, Hassake, Syria: Preliminary Report on the 2007 Season of Excavations, and the Study of Cuneiform Texts*, Tokyo: Kokushikan University.
- Podany, A.
 2002 *The Land of Hana: Kings, Chronology, and Scribal Tradition*. Bethesda, MD: CDL.
- Rouault, O.
 1984 *Terqa Final Reports 1: L'archive de Puzurum*. BibMes 16. Malibu: Undena.
 2011 *Terqa Final Reports 2: Les textes des saisons 5 à 9*. BibMes 29. Malibu: Undena.
- Shibata, D.
 2007 Middle Assyrian Administrative and Legal Texts from the 2005 Excavation at Tell Taban: A Preliminary Report. *Al-Rāfidān* 28: 63–74.
- Stol, M.
 1976 *Studies in Old Babylonian History*. PIHANS 40. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- Tsukimoto, A.
 2003 The Land of Hana and Qatuna: A New Hana-Text in Middle Assyrian Script. *BSNESt* 46 (2): 52–70 (Japanese).
- Tunca, Ö., et al.
 2008 *Chagar Bazar (Syrie) III: Les trouvailles épigraphiques et sigillographiques de chantier I (2000–2002)*. Louvain: Peeters.
- Villard, P.
 1994 Nomination d'un Scheich. in: Charpin D. and Durand J.-M. eds. *Florilegium marianum II: Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot. Mémoires de NABU* 3. Paris: SEPOA: 291–297.
- Wäfler, M.
 2001 *Tall al-Hamīdiya 3: Zur historischen Geographie von Idamaraş zur Zeit der Archive von Mari und Šubat-enlil/Šehnā*. OBO 21, Series Archaeologica. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wiseman, D. J.
 1953 *The Alalakh Tablets*. London: British Institute of Archaeology at Ankara.

Yamada, S.

- 2008 A Preliminary Report on the Old Babylonian Texts from the Excavation of Tell Taban in the 2005 and 2006 Seasons: The Middle Euphrates and Habur Areas in the Post-Hammurabi Period. *Al-Rāfidān* 29: 47–62.
- 2010 Administration and Society in the City of Ṭābatum as Seen in the Old Babylonian Texts from Tell Taban. *Al-Rāfidān* Special Issue 2010: 247–52.
- forthcoming A A *Pudûm* Rotation List from Tell Taban and the Cultural Milieu of Ṭābatum in the Post-Hammurabi Period. *RA* 105 (2011).
- forthcoming B An adoption contract from Tell Taban, the kings of the land of Hana, and the Hana-style scribal tradition. *RA* 105 (2011).

The Horns of a Dilemma, or On the Divine Nature of the Hittite King

Gary Beckman

UNIVERSITY OF MICHIGAN

I begin with a well-known paradox regarding the ideology of Hittite kingship.¹ When a monarch died, his survivors said that he “had become a god” (*šuniš kiš-*).² This turn of phrase clearly indicates that up until that moment, he had occupied a status other than that of a deity.³ Yet a number of iconographic representations of Hittite rulers from the Empire period show them wearing the horns that across the cultures of the ancient Near East mark those who bear them as divine.⁴

For instance, on the rock relief at Fraktin in Cappadocia (Fig. 1),⁵ in which Ḫattušili III and his wife Puduḫepa are depicted worshiping the Storm-god and the Sun-goddess, respectively, the king’s helmet carries the same frontal horn (or horns) as does that of the god. Further relevant examples include the joint seal of Queen Puduḫepa and her son Tudḫaliya IV impressed on a tablet recovered at Ugarit (Fig. 2), the relief of Tudḫaliya alone from Haus A in the Oberstadt at Ḫattuša (Boğazköy 19; Fig. 3), and the stele depicting Šuppiluliuma II excavated at the Südburg (Kammer 2) in the capital (Fig. 4).

While some scholars have suggested that such images must have been created posthumously on the order of later rulers,⁶ this explanation seems particularly unlikely in the case of the seal just mentioned, which was applied to an edict in which Tudḫaliya set out the terms for the divorce of a vassal king.⁷ Surely this document was inscribed at the time the judgment was issued. As for the stele of Šuppiluliuma,

1. In general on the role of the Hittite king in religion, see H. A. Hoffner, “The Royal Cult in Ḫatti,” in *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion* (ed. G. Beckman & T. J. Lewis; Providence: Brown Judaic Studies, 2006) 132–51.

2. As in the opening lines of the ritual for the funeral of a king or queen (CTH 450): *mān* ^{URU}Ḫattuši šalliš waštāiš kišari naššu-za LUGAL-uš našma MUNUS.LUGAL-aš DINGIR^{LIM}-iš kišari, “If a great calamity occurs in Ḫattuša, whereby either the king or the queen becomes a god . . .” A. Kassian, A. Korolëv, & A. Sidel’tsev, *Hittite Funerary Ritual* šalliš waštāiš (AOAT 288; Münster: Ugarit Verlag, 2002) 46–47.

3. As observed already by Ph. H. J. Houwink ten Cate, “The Sun God of Heaven, the Assembly of the Gods and the Hittite King,” in *Effigies Dei* (ed. Dirk van der Plas; Leiden: Brill) 24.

4. See R. M. Boehmer, “Hörnerkrone,” *RLA* 4 (1975) 431–34, and cf. J. Börker-Klähn, “Götterkämpfe? Historiel,” in *Anatolia Antica: Studi in memoria di Fiorella Imparati* (ed. S. de Martino & F. Pecchioli Daddi; Eothen 11; Firenze: LoGisma 2002), 112–17.

5. For an excellent photo, see K. Bittel, *Die Hethiter* (München: Beck, 1976), fig. 198.

6. E.g., R. Mayer-Opificius, “Hethitische Kunstdenkmäler des 13. Jahrhunderts v.Chr.,” in *Anatolia and the Ancient Near East: Studies in Honor of Tahsin Özgüç* (ed. K. Emre et al.; Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989) 361.

7. RS 17.159 (CTH 107); translated in G. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, second edition (WAW 7; Atlanta, 1999) 180–81, no. 36A.

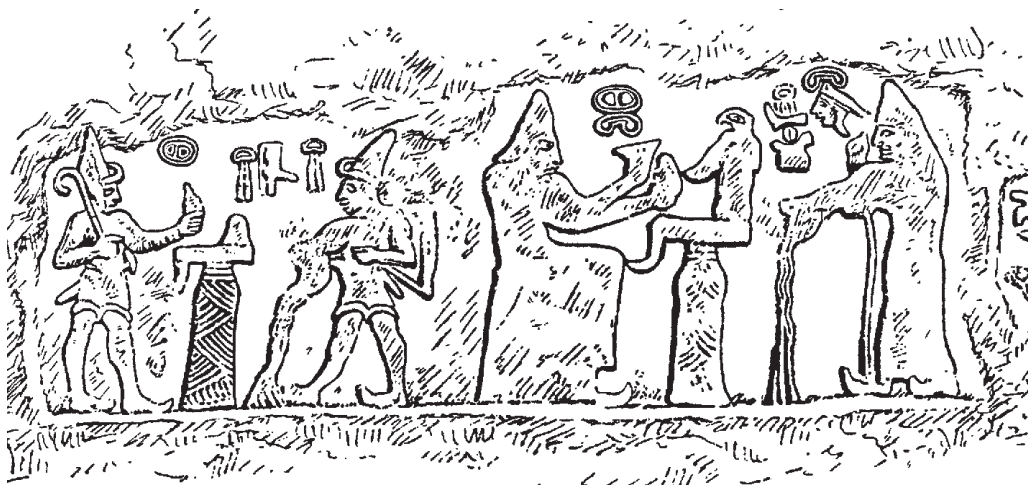


Fig. 1. The relief at Fraktin; after H. Otten, *Puduhepa: Eine hethitische Königin in ihren Textzeugnissen* (Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1975) 21.

we know of no successor who might have been responsible for its carving,⁸ so it must have been commissioned by the depicted monarch himself.

In examining this apparent paradox, let us now take a closer look at the corpus of depictions of the Hittite king, which fall into two sets. Building upon the work of Theo van den Hout,⁹ we may conveniently designate these groups according to the headgear worn by the monarch in each. We have already met the warrior type in which the ruler is helmeted, or *kurutauwant-*,¹⁰ wears a kilt, and carries a weapon—usually a bow or spear. This depiction has been borrowed from that of the Storm-god, as may be seen from a comparison with one of many relevant seal impressions from Emar (Fig. 4).¹¹ The identity of the deity is indicated here by the hieroglyphic label TONITRUS. The one notable difference between god and king in this category is that the weapon brandished by the former is most often a mace, in keeping with the traditional Syro-Anatolian iconography of this figure.¹²

In the second type of image, the ruler appears in priestly garb. We may call this the *luppanauwant-* mode, or that of “wearing a close-fitting cap.”¹³ The depiction

8. This fact leads D. Bonatz, “The Divine Image of the King: Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire,” in *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East* (ed. M. Heinz & M. H. Feldman; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007) 120–1, to posit that the image represents Šuppiluliuma I, but in light of the preceding example of a horned living king, it seems more natural to identify the image as the author of the adjacent hieroglyphic text, who is without question Šuppiluliuma II.

9. “Tuthalija IV. und die Ikonographie hethitischer Großkönige des 13. Jhs.,” *BiOr* 52 (1995) 545–73.

10. van den Hout, *BiOr* 52 (1995) 568–9. J. Puhvel, *HED* 4, 286–7, has less exactly “helmeted(?)”.

11. Seal of Šurši-Dagan, son of Bilillu; D. Beyer, *Emar IV: Les sceaux*. (Fribourg: Editions Universitaires, 2001), 64–65, sceau A28.

12. The “smiting god,” exemplified by the well known stele of “Ba’al with Lightning” from Ugarit; *Le royaume d’Ougarit: Aux origines de l’alphabet* (ed. G. Galliano & Y. Calvet; Paris: Somogy editions d’art, 2004) 170, fig. 154.

13. *CHD* 3, 85.



Fig. 2. Seal of Tudḫaliya IV and Puduḫepa from Ugarit; after *Ugaritica III*, ed. Claude F.-A. Schaeffer (Paris: Geuthner, 1956), fig. 24.



Fig. 3. Stele of Tudḫaliya IV from the Boğazköy Oberstadt; after P. Neve, *Anatolica* 14 (1987) 87.

of Muwattalli II at Sirkeli,¹⁴ the earliest certain attested image of a Hittite king, is a member of this group. As pointed out long ago by Albrecht Goetze,¹⁵ the sacerdotal outfit includes ear-rings, a long robe, and most often a curved crook, or lituus (Hittite *kalmuš*). These regalia are identical to those of the Sun-god, as a confrontation of the depictions of king Tudḫaliya IV and of the Sun-god at Yazılıkaya¹⁶ makes clear. In one of his last essays,¹⁷ H. G. Güterbock showed that the sole iconographic distinction between solar deity and Hittite monarch is that the Sun-god is always depicted beneath the winged solar disk, an attribute that never accompanies the king.

Additional examples of the *luppannauwant*-mode are the *Umarmungsszene* or embracing tableau of Tudḫaliya and his patron deity Šarruma at Yazılıkaya¹⁸ and two scenes of worship within the bas-relief series from Alaca Höyük.¹⁹ These last two scenes serve to confirm that the *Sitz im Leben* of the outfit of the “close-fitting cap” was cultic.

All unambiguous representations of the king of Ḫatti may be assigned to one or the other of these types,²⁰ both of which—as we have seen—are dependent on the

14. K. Bittel, *Die Hethiter*, fig. 195.

15. “The Priestly Dress of the Hittite King,” *JCS* 1 (1947) 176–85.

16. K. Bittel, *Die Hethiter*, figs. 234, 250.

17. “Sungod or King?” in *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç* (ed. M. Mellink et al.; Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993) 225–6.

18. K. Bittel, *Die Hethiter*, fig. 253.

19. K. Bittel, *Die Hethiter*, figs. 214, 221.

20. Of course the depiction of Ḫattušili III at Tanis, in which he unexpectedly wears both a helmet and a long robe, is the product of the imagination of an Egyptian artist and does not invalidate this observation. See K. Bittel, “Bildliche Darstellungen Ḫattušili’s III. in Ägypten,” in *Kaniššuwat: A Tribute*



Fig. 4. Stele of Šuppiluliuma II from Boğazköy; after Th. van den Hout, *Bibliotheca Orientalis* 52 (1995) 550, Abb. 3.

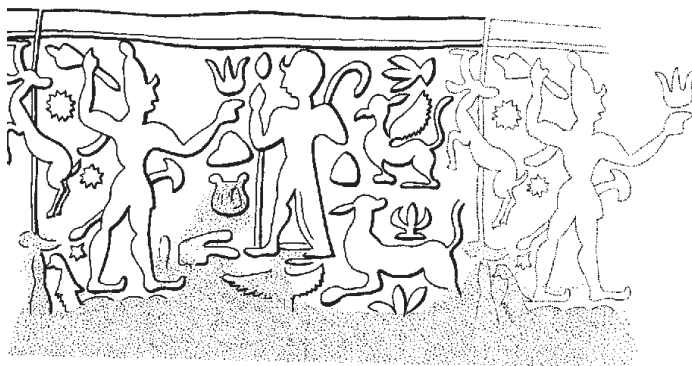


Fig. 5. Impression of seal of Šurši-Dagan, son of Bilillu from Emar; after D. Beyer, *Emar IV: Les sceaux*. (Fribourg: Editions Universitaires, 2001), 65.

iconography of a great god. This should not be surprising in light of an incantation drawn from an Old Hittite ritual:

O Sun-god of the Gods, as (the drink) *marnuwan* and beer are blended and their essence and contents become one, may the soul and the interior of the Sun-god of the Gods and of the Labarna (Hittite emperor) hereby become one! O [Storm-god of the Gods], as (the drink) *walḫi* and fine beer are blended and their essence and contents become [one], may the soul and interior of the Storm-god of Heaven and the Labarna [become] one!²¹

That is, the spirit and substance of the king should fuse with those of the two most important male divinities of the Hittite pantheon, precisely those whom he resembles in his personal attire. Ideally then, the Hittite monarch and the major gods of the state were consubstantial.

What may seem a rather mystical concept to the modern reader was considerably more prosaic to the Hittites, for whom the universe was a continuum.²² No red line demarcated the sphere of the gods from that of human beings, nor indeed that of humankind from the realm of the dead. In his person, the Hittite king constituted the node at which the celestial and chthonic segments of the ancient cosmos articulated with the society of living mortal men and women. As the linchpin of this universe, the king mediated between gods and humans, conveying divine commands to the people of Ḫatti and in his prayers representing the interests of the latter to their gods.

This association with the divine world, far closer than that enjoyed by any other human being in Ḫatti, implied that to a certain extent the Hittite monarch partook of the purity and numinous nature of the gods, with the accompanying privileges and restrictions. Special purity regulations governed the domestic service of the

to Hans G. Güterbock (ed. H. A. Hoffner & G. Beckman; AS 23; Chicago: The Oriental Institute, 1986) 39–49, esp. fig. 4.

21. KUB 41.23 ii 18'–21' with dupl. KUB 57.86 (CTH 458.10A). For transliteration, see van den Hout, *BiOr* 52 (1995) 560.

22. G. Beckman, "Religion. B. Bei den Hethitern," *RIA* 11 (2007) 333–8.

king,²³ just as those who attended to the gods had to follow strict rules of decorum and cleanliness. For instance, the ruler's chariot could be upholstered only with leather from cattle raised under special conditions,²⁴ and woe to any kitchen servant who allowed a hair from someone else's head to contaminate the king's water supply!²⁵ And although he was the final judicial instance in Ḫatti, it was forbidden for those guilty of certain sexual offences to appear before him.²⁶ Significantly, these same offenders were also prohibited from becoming priests of the gods.

The use of the royal title "My Sun-God" certainly set the ruler apart from and above his fellow humans.²⁷ Finally, not only the king but also other members of the immediate royal family received offerings posthumously as part of the state cult.²⁸

I interpret this phenomenon as the realization of Hittite family religion on the highest societal level. Just as each family was responsible for honoring and sustaining its ancestors, so was the entire society obligated to care for the dead of its leading clan.

The queen too was an exalted being. At Fraktin (Fig. 1) Queen Puduḫepa presents a mirror image of the goddess she worships. But since nearly all depictions of female personages in Hittite art follow a single stereotype, it is perhaps more significant that Sun-goddesses associated with several departed queens of the earlier Empire period (for example, "the Sun-goddess of Arinna of Ašmunikkal") receive individual offerings during the *nuntarriyašḫa*-festival.²⁹ This suggests that the Hittite queen was also somehow consubstantial with her counterpart at the head of the female portion of the pantheon of Ḫatti. The hierarchy prevailing in the community of the Hittite gods is best captured by the familiar central panel at Yazılıkaya in which the Storm-god syncretized with Hurrian Teššub meets the Sun-goddess of Arinna identified with Ḫebat.³⁰

Indeed, Hittite monarchs occasionally indicate their closeness to the divine through claims of familial relationship similar to those we encounter in texts of the kings of the Ur III dynasty, especially those in praise of Šulgi.³¹ For instance, the generic ruler in a building ritual refers to "My father, the Storm-god,"³² and in a prayer, Muwattalli II addresses his personal god:

O Storm-god of Lightning, my lord. I was but a human, while my father was a priest of the Sun-goddess of Arinna and all the gods (i.e., king of Ḫatti). My father

23. CTH 265, edited by F. Pecchioli Daddi, "Palace Servants and Their Obligations," *Or* 73 (2004) 451–68.

24. KUB 13.3 iii 9–13; Pecchioli Daddi, *Or* 73 (2004) 461, 466.

25. KUB 13.3 ii 26'–iii 2; Pecchioli Daddi, *Or* 73 (2004) 460–1, 466–7.

26. Hittite Laws §§199–200; ed. H. A. Hoffner, *The Laws of the Hittites* (Leiden: Brill, 1997) 157–58.

27. G. Beckman, "My Sun-God"—Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites," in *MELAMMU Symposia III* (ed. A. Panaino & G. Pettinato; Milan: Università di Bologna, 2003) 37–43.

28. CTH 660; ed. H. Otten, "Die hethitischen 'Königslisten' und die altorientalische Chronologie," *MDOG* 83 (1951) 47–71.

29. CTH 626; see M. Nakamura, *Das hethitische nuntarriyašḫa-Fest* (PIHANS 94; Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2002) 192–204. For a list of these goddesses, see B. H.L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon* (HdO I 33/2; Leiden: Brill, 1998) 878.

30. K. Bittel, *Die Hethiter*, fig. 239.

31. See in general J. Klein, *The Royal Hymns of Shulgi of Ur: Man's Quest for Immortal Fame* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1981), and in particular, P. Michalowski, "The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia," in *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (ed. N. Brisch; Chicago: The Oriental Institute, 2008) 36–7.

32. KUB 29.1 (CTH 414) i 24, 26.

begat me, but the Storm-god of Lightning took me from my mother and reared me; he made me the priest of the Sun-goddess of Arinna and all the gods. He appointed me to kingship for Hatti.³³

As several contributors to the conference on Religion and Power held in 2007 at Chicago's Oriental Institute demonstrated,³⁴ in many pre-modern societies, including those of ancient Mesopotamia, the monarch always partakes of the sacred, even when he is not explicitly classed as a deity. If the individual incumbent is not held to be a god, the office itself is nevertheless considered to be divine. The Sumerians held that kingship had descended from Heaven, and earlier generations of Europeans could exclaim, "The king is dead. Long live the king!"³⁵

It is most important, however, to stress that the divine determinative is never employed with any royal name in the Hittite cuneiform or hieroglyphic sources, and that there is no evidence in the cuneiform record for the worship of a living ruler. But at death, the king—or indeed the queen or one of their children—moved up a notch in the cosmic hierarchy. He or she was promoted from a sacred human being to a minor deity. In my opinion, this idea is once again a development of the basic ideas of the Hittite domestic cult: Every family was exposed to the influence of its deceased members, presumably for good, but most definitely for ill. An angry ghost could cause severe trouble for his or her descendants as well as enemies.³⁶ And in the same way that the command of the living king was qualitatively more influential than that of the ordinary householder, so the spirit of the departed ruler was immeasurably more powerful than an ordinary ghost. That is, king (*ḫaššuš*): commoner (*antuḫšaš*): god (DINGIR): ghost (GIDIM).

Thus the apparent dilemma with which we began does not really exist. King Hattušili III, for instance, was not really a god, but he was much more than an ordinary man. In his capacity as ruler, and in particular as highest priest of all the deities of the Hittite pantheon, he partook of the divine and could be pictured wearing the horns of divinity. But it was only when he had shed his mortal coil that he truly "became a god."

33. KUB 6.45+ (CTH 381) iii 26–31. Translation after I. Singer, *Hittite Prayers* (WAW 11; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002) 91.

34. Proceedings published in *Religion and Power* (note 31 above). See especially the contributions of I. Winter, M. Gilbert, & J. Cooper.

35. Cf. E. H. Kantorowicz's classic *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1957).

36. See A. Ünal, *Hattušili III. I/1* (Heidelberg: Carl Winter, 1974) 102 n. 47 for a list of passages in oracle texts in which the cause of the displeasure of particular revenants is investigated.

The Power in Heaven: Remarks on the So-Called Kumarbi Cycle

Carlo Corti and Franca Pecchioli Daddi

FIRENZE

The great mythological cycle, until now attributed to Kumarbi, “the father of the gods”, is made up of various works known as the “Theogony (or) Kingship in Heaven” or “*Song of [Kumarbi]*”, the “*Kingship of LAMMA*”, “*Song of Silver*”, “*Hedammu*” and “*Song of Ullikummi*”. Other accounts should perhaps be added to this list, although their attribution is less certain due to the highly fragmentary conditions of the tablets, among which are the “*Song of the Sea*” and “*Ea and the Beast*”.¹

The first story, as a result of the join which was presented in 2005 by Corti at the “VI. Congresso Internazionale di Ittitologia” in Rome and now published in SMEA 49,² reveals that its true definition is SÌR GÁ×È.A = Hittite *pa-ra-a-kán pa-a-u-aš*, the Sumerogram of which is expressed by one cuneiform sign only, that so far has found no parallel in the cuneiform documentation known to us.

Its correspondence in Hittite, however, was found thanks to the multilingual lexical list Erim-ḫuš, which also determines the integration of the colophon on the Hurrian tablet KUB 47.56 rev. 25’ for this myth:

DUB]2?^{KAM} NU.AL.TIL SÌ[R(?) *pa-ra-a-kán pa]-a-u-aš*

This line shows the only other attestation of this syntagm apart from the list.

Based on these premises, a coherent translation may be given by defining the first narrative as the “Song of Departure” or the “Song of the Going Out”, but in virtue of the context of the mythologeme, it is perhaps more appropriate as the “Song of the Beginning” or the “Song of Birth” respectively, with the term understood in the figurative sense of “an original moment or situation, in that it presupposes the necessity of a positive development”.

Author’s note: The article was delivered to the editor for publication in October 2009 without substantial changes compared to the original presented at the Congress in July 2008. See additional comments and bibliographical references in brackets.

1. To the well known bibliography regarding this matter add now D. Groddek, “Varia mythologica” in *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag* (ed. D. Groddek; DBH 25; Wiesbaden: Harrassowitz, 2007) 313–7 and A. M. Polvani, “The God Eltara and the Theogony,” in *(Atti del) VI Congresso Internazionale di Ittitologia Roma, 5–8 settembre 2005, Parte II* (ed. A. Archi & R. Francia; SMEA 50; Roma: CNR – Istituto di studi sulle civiltà dell’Egeo e del Vicino Oriente, 2008) 617–24.

2. C. Corti, “The so-called ‘Theogony’ or ‘Kingship in Heaven’. The Name of the Song,” in *(Atti del) VI Congresso Internazionale di Ittitologia Roma, 5–8 settembre 2005, Parte I* (ed. A. Archi & R. Francia; SMEA 49; Roma: CNR – Istituto di studi sulle civiltà dell’Egeo e del Vicino Oriente, 2007) 109–21.

So which of the two meanings is preferable for the state of knowledge? Perhaps both: “Beginning”, in that a new theogonic order takes shape with the setting up of the pantheon which finds its completion with the birth of the Storm god; “Birth”, in that a new generation of gods come to light. Thus more than one definition can be summed up in one single concept.³

As far as the writer of the “Song of the Beginning” and his geneological tree is concerned, let us briefly summarize that which has already been pointed out:⁴ the scribe is no longer Ašḥapa but Ašḥapala and the father’s name, up until now restored as Ḫantitaššu, is instead ^DU-taššu or Tarḫuntaššu. In cuneiform documentation this anthroponym finds one other attestation in the administrative text HKM 99 obv. 1 found at Mašat, while in hieroglyphic writing it is expressed by TONITRUS-su, with examples in seals and seal impressions found in Boğazköy and Eskiypar.⁵ This geneological tree is composed, therefore, of people with typically Anatolian names.

In this contribution several elements are introduced that allow us to put forth new interpretative proposals regarding the gods of the new generation, protagonists of the Song, and to clarify the function of the single songs inside the cycle.

Going back to the mythological story, it must be remembered that the new progeny takes shape when Anu impregnates Kumarbi with mighty divinities. There is no consensus among scholars about the number of children that Kumarbi gives birth to, having swallowed the seed of Anu. Most scholars talk about the Storm god, the river Aranzaḫ (the Tigris) and Tašmi(šu)/Šuwaliyat, that is the deities whose births are announced by Anu to Kumarbi in I 31–33. Pecchioli Daddi,⁶ however, with her interpretation of the sentences I 33–34 and most recently Schwemer,⁷ both think another two divinities should be added, that, however, are not cited by name in this section of the text of the “Song of the Beginning”. In fact, in Column II where Kumarbi’s extraordinary pregnancy is described, as well as (in a conversation between Anu and Ea)⁸ the possible places through which Kumarbi must give birth to

3. It seems that the slightly different translations offered in the last few years by some scholars fit in well to what C. Corti, “The so-called ‘Theogony’”, 119 has already pointed out: “It cannot be excluded that the difficulty in finding a univocal and

4. C. Corti, “The so-called ‘Theogony’”, 114–6. On Kuruntapiya now G. Torri, “The scribes of the House on the Slope”, *SMEA* 50 (2008) 775–6. In reference to the great grandfather/ancestor of Ašḥapala, Waršiya, also see M. Marizza, *Dignitari ittiti del tempo di Tuthaliya I/II, Arnuwanda I, Tuthaliya III* (Eothen 15; Firenze: LoGisma, 2007) 168 with references.

5. Regarding Tarḫuntaššu and the attestations in hieroglyphic writing, again C. Corti, *ibid.* with comment and references, Th. Beran, *Die hethitische Glyptik von Boğazköy I* (WVDOG 76; Berlin: Gebr. Mann, 1967) 28 nr. 113, 30 nr. 133, 31 nr. 137 and J. D. Hawkins in *Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Grossreichszeit auf Tonbullien aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa* (ed. S. Herbordt; BoHa 19; Mainz: Philipp von Zabern, 2005) 288 nr 681–688, 430–431, who, for the second component of the name, discusses the possible interpretation from a logographical (BONUS₂) or syllabic (–su) point of view.

6. F. Pecchioli Daddi, in F. Pecchioli Daddi & A. M. Polvani, *La mitologia ittita* (Testi del Vicino Oriente 4, 1; Brescia: Paideia Editrice, 1990) 130 note 16 with previous bibliography; see also H. A. Hoffner, *Hittite Myths* (Society of Biblical Literature, WAW 2; Atlanta GA: Scholars Press, 1998²), 43.

7. D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens in Zeitalter der Keilschriftkulturen* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001) 448.

8. For the interpretation of the four discourses pronounced in the first part of the II column as a dialogue between Anu and Ea, see F. Pecchioli Daddi, *La mitologia ittita*, 118–20.

his children are discussed,⁹ the description of the birth of three, partly different, divinities is preserved: KA.ZAL (II 38), the Storm God (II 75–78) and [...]yaš, probably Šuwaliyat (II 83).

At this point, let us shift the focus to the divinity KA.ZAL who has been the subject of scholars' attention for some time.¹⁰ According to Goetze,¹¹ KA.ZAL refers to the Storm god, whereas for Güterbock,¹² and subsequently Meriggi,¹³ the name could be an appellative of the goddess *IŠTAR*, as it is the Akkadian correspondence of the ideogram GIR₁₇. ZAL is *TAŠILTU* "joy, delight, festiveness, splendour"¹⁴, all attributes well-suited to the goddess of Love.¹⁵ This latter proposal was thought unlikely by Pecchioli Daddi, who underlined the male nature of the divinity based on the appellatives attributed to this deity.¹⁶ She also observed that elements which would allow for the verification of the more logical hypothesis, that KA.ZAL were the appellative of the river Aranzaḫ, are missing; if this were the case, the masculine personality of KA.ZAL would not be an obstacle since in the texts of the "Kumarbi Cycle", sexual characters of the deified natural elements are not respected.

Subsequently CHD L-N, 316–7, s.v. *muwa(t)al(l)a-*, *muwatalli-* "adj.; aweinspiring(?), terrifying(?); wr. syll. and NIR.GÁL", sub b. (an epithet of the Stormgod), suggests that ^DKA.ZAL-aš might be a rebus form of writing to represent the name of the god ^DMuwattallaš; and adds: "The use of the ideograms NIR.GÁL and perhaps KA.ZAL, both = Akk. *muttallu* "noble"¹⁷ may be based on the phonetic similarity of the Hittite and Akkadian words and need not imply that Akkadian *muttallu* and Hittite *muwattalla/i-* had the same meaning".

Up until now, none of the proposals put forward have been decisive, and therefore a new interpretation is presented here.

As was already mentioned, the Erim-ḫuš list refers not only to the title of the "Song of the Beginning", but also other rare terms found in the myth.¹⁸ This is

9. In particular in lines 36–38 it says:

..... NA₄-an-wa-ra-an GIM-an pár-ša-nu-ut
tar-na-aš-ša-an ^DKu-mar-pi-in nu-wa-ra-aš-ši-iš-ta ša-ra-a
tar-na-aš-ši-it ú-it ^DKA.ZAL-aš UR.SAG-iš LUGAL-uš
..... He split him like a stone,
Kumarbi, his skull; and (he) then from
his skull came up out, (namely) KA.ZAL, the hero, the king.

For this translation, see H. A. Hoffner, *Hittite Myths*, 43.

10. On KA.ZAL see now also the analysis of M. Weeden, *Hittite Logograms*, 133–136.

11. A. Goetze, "Kingship in Heaven," in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ed. J. B. Pritchard; Princeton: Princeton University Press, 1969³) 121.

12. H. G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt* (Istanbuler Schriften 16; Istanbul, 1946) 38–9.

13. P. Meriggi, "I miti di Kumarpi, il Kronos currico", *Athenaeum* 31 (1953) 149.

14. *CAD T* (2006) 286–7 with bibliographical references.

15. H. A. Hoffner, "Hittite Mythological Texts: A Survey," in *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East* (ed. H. Goedicke & J. J. Roberts; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975) 138 adds that this sumerogram literally signifies "shining nose, shining face" and has a strong parallel with the birth of Athena, the "bright-eyed".

16. F. Pecchioli Daddi, *La mitologia ittita*, 122 e note 40–41.

17. On this correspondence see H. A. Hoffner, "Hittite Mythological Texts", 144 note 24 with references.

18. C. Corti, "The so-called 'Theogony'", 119 and note 69. We cannot exclude the possibility that also the sumerogram (^D)A.GILIM was included in a section, now lost, of the same list.

just the case with the deity KA.ZAL in KBo 26.20+ Ro II 27'¹⁹ with the following sequence:

Erim-ḫuš	Sumerian	Akkadian	Hittite
A	ka-zal	<i>mu-ti-el-lu</i>	<i>wa-al-li-u-ra-aš</i>

On the basis of these equivalents, it seems that the Sumerian ideogram KA.ZAL may be identified with the Hittite word *walliuraš*.

As for the meaning of the terms, there are no problems with the Sumerian and Akkadian words, given that it is possible to give an analogous meaning of “noble, princely”, but for *walliura-* we do not have any context that might help us in what seems to be a *hapax legomenon*. In fact the only other possible references are found in KBo 26.30, left col. 2, a small duplicate fragment (L) of the same list and, perhaps, on the sixth line, first column, of the “Song of the Beginning”,²⁰ at the point where there is a list of the gods who are invited to listen to the story (I 5–6):

.....²¹EN.LÍL-aš
²²NIN.LÍL-aš *kat-ta ša-r*]a-a-ya *ku-i-e-eš da-aš-ša-u-e-eš wa-a*²³l-l'i-u-ri-iš
DINGIR²⁴MEŠ-iš

The reading of the term as *walliuriš* we owe to Forrer,²¹ quoted, but not adopted by Güterbock in his edition;²² subsequently the term was read and interpreted by Goetze as *wa-a*[*k-t*]u-ri-iš and since then has no longer been an issue.²³ Based on the autography and on the photo of KUB 33.120+,²⁴ the ‘old’ reading by Forrer of *wa-al*-l'i-u-ri-iš should once again be taken into consideration.

In the absence of further useful elements, one must rely on a grammatical analysis of the word which may be interpreted as a compound noun; more precisely it could belong to the class of determinative compounds in which the first component is a noun and the subsequent component an adjective.²⁵

In this case the compound would be formed from the noun *walli-*, *hapax* with the meaning of “Ruhm, Stolz”²⁶ or “pride(?)”²⁷, and followed by the adjective “great” with the possible translation of “(of?) great glory or great pride”, thus “glorious, valiant

19. See H. G. Güterbock – M. Civil, *The Series Erim-ḫuš = anantu and An-ta-gál = šaqû*, MSL 17 (Roma 1985) 107. Additional attestations in source L (KBo 26.30) left col. 2', that preserves only the Hittite column; *Ibid.* 127.

20. H. G. Güterbock – M. Civil, *The Series Erim-ḫuš*, 107 and relative note of line 27'.

21. E. O. Forrer, “Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiches”, in: *Mélanges F. Cumont* (Brussels, 1936) 693–4.

22. H. G. Güterbock, *Kumarbi*, *1 and note 3.

23. A. Goetze, “Rev. to H. G. Güterbock, *Kumarbi*”, *JAOS* 69 (1949) 181.

24. We wish to thank Dr. R. Akdoğan for sending us the photos of the tablet kept at the Museum of Anatolian Civilisations in Ankara.

25. See A. Kammenhuber, “Nominalkomposition in den altanatolischen Sprachen des 2. Jahrtausends”, *ZVS* 71 (1961) 197–8; H. A. Hoffner, “Composite Nouns, Verbs and Adjectives in Hittite”, *Or* 35 (1966) 386–8; J. Tischler, “Hethitische Nominalkomposition” in *Sprachwissenschaft in Innsbruck*, (ed. W. Meid, H. Ölberg, & H. Schmeja; IBK 50; Innsbruck: Institut der Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1982) 216–24; For a list of examples see recently S. Vanséveren, *Nisili. Manuel de langue hittite, I* (Lettres orientales 10; Leuven: Peeters, 2006) 115–8.

26. See J. Tischler, *Hethitisches Handwörterbuch* (IBS 102; Innsbruck: Institut der Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 2001) 193.

27. See recently A. Kloekhorst, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5; Leiden: Brill, 2008) 948.

or proud” and, in the sense of “endowed with requisites of excellence”, even “noble, princely”, hence tying up with the Akkadian and Sumerian words.

The invocation contained in KUB 33.120+ I 5–6 could be translated in this way: “Enlil, [Ninlil, who down (on earth)] and [u]p (in the sky) (are) mighty and glorious/noble gods”.

The Hittite name of ^DKA.ZAL can now be reinstated and the term KA.ZAL / *walliuraš* can be considered not as proper name, but as adjective used as a noun with value of an appellative; at the moment, however it is not clear which deity it is (Storm God, *IŠTAR* or a third divinity).

The sequence of epithets attributed to him—“the noble/princely or proud god, the hero, the king”—could be, in effect, well-suited to the figure and role of the Storm god.²⁸ On the other hand, it is difficult to explain the reason why the description of his birth is stated twice in the text, and, right now, it is not certain that there are any elements that can give us a definitive explanation. A passage that could help to resolve this problem, even if incomplete, is that of obv. II 73–75 in which it says that the Storm God comes out from the “good place”:

[]. *nu tar-na-aš-še-et* 'TÚG'-*an* 'ma'-*a-an*
 [x x x x x (x)] *an-da še-e-ku-e-er tar-na-aš-ša'-an* ^D*Ku-mar-pí-in*
 [*na-aš-ta* SIG₅-*az pé*]'-*e*'-*da-az* UR.SAG-iš ^D*IŠKUR-aš pa-ra-a ú-it*
 [] and his skull like/as (they would mend) a (torn) cloth
 [] they close up, Kumarbi (akk.), his skull;
 [And] the heroic Storm god came out of [the 'good p]lace'.

Such an interpretation would confirm that it could not be about the Storm God, as already hypothesized by Goetze, because the opening generated by the passage of KA.ZAL is closed in order to allow for the exit of the Storm God from the “good place”.²⁹

If the identification of KA.ZAL with the the Storm God can be most likely excluded, the other two hypotheses would seem to remain valid.

The hypothesis of the identification with *IŠTAR*, which Corti prefers, keeping in mind what happened in the “Theogony” of Hesiod (Athena emerged from the skull of Zeus as KA.ZAL from the skull of Kumarbi), could be strengthened in the case that it is held valid to prove a relationship between *walliuraš* and *walliwalli(ya)*-, the latter an adjective used for describing the winds as well as used as an epithet of *IŠTAR*, to which the meaning “quick (??)” or “stürmisch”³⁰ is attributed, considering both terms are derived from the noun *walli*-.

This hypothesis would also have consequences for the meaning of *hapax walli*-, for which the meaning “speed” instead of “pride” could not be excluded, and therefore of the term *walliura*-, that could mean “(of) great speed”.

To this end, it is interesting to observe the fragmentary passage of the oracular document KUB 5.1+KUB 52.65 IIs 110: ^DUTU *wa-li-wa-li-aš mu-wa-tal-[la-aš(?)*,

28. V. Haas, *Die hethitische Literatur* (Berlin: de Gruyter, 2006) 138. In this way also G. Beckman, *Primordial Obstetrics*, 28.

29. See *CHD P*, 337 with references; recently D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten*, 449 and J. V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales. Edición bilingüe crítica* (Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 6; Madrid: Editorial Trotta, 2002) 174–5.

30. See A. Kloekhorst, *Etymological Dictionary*, 948–9, with discussion and references.

which shows two consecutive adjectives. The translation of R. Beal,³¹ in which, however, the meanings of *walliwalli(ya)-* and of *walliura-* overlap, seems to exclude the possibility that the two consecutive adjectives might be synonyms; consequently, also the two Hittite terms *walliura/i-* and *muwattalla/i-*, which, as we recall, should be the translation of the ideogram KA.ZAL and NIR.GÁL,³² cannot possibly be a perfect match semantically.

Turning now to the compositions of the Cycle in their entire complex, we must point out that one of the most important features of the compositions is to present narrative themes and protagonists who come from different cultural traditions.³³ Tradition from:

(1) Mesopotamian area, which is expressed in the motif of the succession of various divine generations and for the referral to the ancient gods (Alalu, Anu; the man of Nippur, Enlil and Ea, the god of Wisdom);

(2) Eastern Anatolia for its geographic setting with cities like Urkiš and Kum-miya and for the involvement of its protagonist, who can be traced linguistically to that tradition (Kumarbi, “the Kumar one”).³⁴ This derivation is confirmed by the fact that a large part of the deities involved belonged to the same Hurrian pantheon;

(3) to these elements may be added those traditions that had their roots in the central nucleus of the Anatolian territory, such as the monstrous character of certain adversaries of the Storm god, (Hedammu to be compared with Illuyanka or Hahhima) or the seductive, and yet faithful, character of the female protagonist (*IŠTAR*, Inara) and for the fact that the main antagonist of the Storm god was never directly involved in the clashes (Kumarbi is to be compared with the “Sea” of the Anatolian myths).

All these factors testify to a remarkable capacity to summarize and to a strong cultural originality of the scribal school in Hattuša which, not by chance, finds further confirmation in the fact that a new cuneiform sign was coined.

It is our opinion that the current elements available to us do not allow for the affirmation that the Hittite compositions of the so-called Kumarbi cycle are direct translations of texts originally composed in Hurrian, namely, that they should be entered into the typology defined as “translation literature/Übersetzungsliteratur”, and, in this regard, we therefore hold that the recent observations of Giorgieri must also be kept in mind concerning the “Song of Ullikummi”.³⁵

What we have in front of us, more likely, are sophisticated literary elaborations, set in writing for the first time in Hattuša and comparable in some ways to Latin epic literature. For example in the Aeneid, Trojan, Greek and Italic gods and heroes are involved, and motifs already present in Homer are used, yet it remains the original and autonomous work of Virgil.

31. R. Beal, “Seeking Divine Approval for Campaign Strategy KUB 5.1 + KUB 52.65”, *Ktema* 24 (1999), 49, translates as “the powerful awe-inspiring Sungod”.

32. Differently J. Puhvel, *HED Vol. 6: Words beginning with M* (Trends in Linguistics. Documentation 18; Berlin: Mouton de Gruyter, 2004) 198.

33. See F. Pecchioli Daddi, *La mitologia ittita*, 19–21, 127.

34. G. Wilhelm, “Kumme und *Kumar: Zur hurritischen Ortsnamenbildung”, in: P. Calmeyer – K. Hecker – L. Jakob.Rost – C.B.F. Walker (eds.), *Beiträge zur Altorientalischen Archaeologie und Altertumskunde. Festschrift für Barthel Hrouda zum 65. Geburtstag* (Wiesbaden 1994), 315–319.

35. M. Giorgieri, “Die hurritische Fassung des Ullikummi-Lieds und ihre hethitische Parallele”, in: *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie Würzburg 4.-8. Oktober 1999* (ed. G. Wilhelm; StBoT 45; Wiesbaden: Harrassowitz, 2001) 134–55.

We suppose that, the period in which some of these myths might have been written down is the second half of the 15th century BC, perhaps under the reign of Tuthaliya I/II, when there was great cultural ferment in the capital and its scribal school.³⁶ However, it should not be assumed that all of the songs were written down at the same time. It is almost certain that the first was the “Song of the Beginning”, in that it is a narration that sets forth elements that are subsequently developed in the other myths³⁷.

The “Song of the Beginning” deals with the struggle for supremacy among the deities belonging to two opposing worlds: that of the “black earth” with Alalu (and Kumarbi) and the world of the sky with Anu. It is due to the confrontation of these gods – mother and father respectively – that the Storm god is born and whose task is to reunify the two distinct realms and become their absolute sovereign. But to have this privilege, he has to also show his ability to overcome the negative aspects of his character embodied by his adversaries, whom he meets in the other songs of the cycle: LAMMA (irresponsible inertia), Silver (arrogance and violence), Hedammu (destructive voracity) and Ullikummi (obtuse brutality)³⁸.

As Pecchioli Daddi has pointed out: “they [the adversaries] represent vices and negative forces and are destined to be killed – it is not by chance, in my view, that Hedammu and Ullikummi are both defined by the term that is Luwian in origin ^{LU}*tarpanalli*- which indicates the ritual substitute destined to be sacrificed, and not the ‘rebel’, as often gets translated”.³⁹

The scribes showed great interest in this mythological cycle not only from a cultural point of view but also from a political one, in that they could not consider irrelevant the political events of the middle Hittite kingdom or, as referred to now, at the beginning of the Imperial Era. Events that involved strong conflict among the various factions of the royal family, resolved with the affirmation of the house of Tuthaliya I/II. In this context of events, the clashes among the (Mesopotamian and) Hurrian gods for celestial power and the hard-won, yet definitive, victory of the Storm god are perhaps seen as the sublimation of the struggle between the princes of the Hittite Royal family for the control of the state.⁴⁰

With the discovery of the “Song of the Beginning”, or “Origin” we learn: first, that the opening composition makes no reference to any deity in particular; but only refers to the time of the creation of the “new” pantheon; second, the role of Kumarbi, the third king of the gods, is the antagonist of the Storm God, and not the protagonist of the mythological composition. In fact, he finds himself at the point when the old order passes to the new order: he is the last of the “ancient gods” but also the father (or rather, the mother) of the new generation of gods.

The central motif of the Cycle – present even in the initial song – is in fact the legitimization of the Storm God as supreme head of the pantheon: he affirms his right

36. See, recently, the layout in C. Corti, “The so-called ‘Theogony’”, 121; containing a possible evolution of the “Song of the Beginning” that, in part, may also be applied to other songs in the Cycle.

37. See F. Pecchioli Daddi, *La mitologia ittita*, 124–6.

38. F. Pecchioli Daddi, “Lotte di dèi per la supremazia celeste”, in *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca* (ed. S. Ribichini, M. Rocchi & P. Xella, Roma: CNR, Servizio Pubblicazioni, 2001) 404–6.

39. F. Pecchioli Daddi, *Lotte di dèi*, 409–10: “essi rappresentano vizi o forze negative e sono destinati ad essere uccisi – non è un caso, a mio avviso, che Hedammu e Ullikummi siano entrambi definiti col termine di origine luvia ^{LU}*tarpanalli*- che indica il sostituto rituale, destinato al sacrificio, e non il ‘ribelle’ come spesso viene tradotto”.

40. F. Pecchioli Daddi, *Lotte di dèi*, 411.

to the kingdom thereby overriding any proof submitted by his predecessor Kumarbi and allies. Being the “winner”, as can be inferred by the meaning of his Hittite name *Tarhun(t)a*⁴¹, it is, probably, after him that we must name the mythological cycle.⁴²

As has already been affirmed through the reasoning outlined above, at this time there are no decisive elements that justify the attribution of the label “translation literature/ Übersetzungsliteratur” to these songs⁴³- and recent observations made by Archi⁴⁴ also seem to go in a similar direction. Rather, their peculiarity lies in the fact that they are reworkings of external cultural traditions linked to typically Anatolian elements that have been set down in an original synthesis.

41. See the phonetic complement in I 31.

42. C. Corti, “The so-called ‘Theogony’”, 120.

43. See F. Pecchioli Daddi, *La mitologia ittita*, 20–21; C. Corti, The so-called ‘Theogony’, 120–1.

44. A. Archi, “Transmission of Recitative Literature by the Hittites”, *AoF* 34 (2007) 185–203, in particular 197–201.

Die Worte des Königs als Repräsentation von Macht: Zur althethitischen Phraseologie

Paola Dardano

SIENA

1. Der vorliegende Beitrag setzt sich zum Ziel, zwei phraseologische Junktoren zu erklären, die in den Reden der althethitischen Könige vorkommen und die als Repräsentation der königlichen Macht gelten können. Die Untersuchung wird deutlich machen, dass phraseologische Junktoren dieser Art metaphorisch gebraucht werden: Es wird einerseits versucht zu zeigen, wie ihre Bedeutung und Konstruktionsmuster funktionieren, andererseits, dass der Einfluss der mesopotamischen Kultur und Literatur in einigen Fällen als Erklärungsmuster angenommen werden kann.¹

Im ersten Teil des folgenden Beitrags (ab 2.1.1.) wird eine Wendung analysiert, die im Telipinu-Erlass vorkommt, nämlich “die Länder zu Grenzen des Meeres machen”. Im zweiten Teil (ab 3.1.) sollen die althethitischen Belege der Junktur “essen und trinken” in ihrem Kontext überprüft werden.

2.1.1. Telipinu eröffnet seinen Erlass mit einer historischen Einleitung (TE I 2–34), wobei die Regierungsperiode des Muršili I. teilweise – wie bei seinen Vorgängern Labarna und Hattušili I. – sehr formelhaft geschildert ist: Wohin der hethitische König ins Feld zog, da hielt er die Länder der Feinde mit starkem Arm bezwungen. Danach wurden Söhne des Königs als Gouverneure in die eroberten Gebiete gesandt.²

Die Darstellung, die rückblickend gegeben wird, ist von der Absicht geprägt, schon für die Zeit vor Hattušili I. das Bild einer gewissen politischen Einheit zu zeigen, das allerdings nie einer historischen Realität entsprochen hat.³

1. Diese Arbeit ist in Rahmen des von der Alexander von Humboldt Stiftung finanzierten Forschungsprojektes “Anatolischer Wortschatz und Phraseologie: Sammlung, Interpretation und Untersuchung ihrer Grundlage” entstanden. Für Hinweise und Diskussion, die die schriftliche Version wesentlich bereichert haben, bedanke ich mich bei Prof. Dr. José Luis García Ramón (Köln), sowie bei Prof. Dr. Werner Mayer (Rom). Dank gilt weiterhin Alexandra Daues (Köln), die mir bei der praktischen Ausführung weitergeholfen hat und mein deutsches Manuskript geduldig korrigiert hat.

2. Die Entsendung von Königssöhnen als Statthalter von eroberten Gebieten war eine übliche Praxis; zum Thema s. *Imparati* 1975. Zum Telipinu-Erlass s. *Hoffmann* 1984; *Kümmel* 1985; van den *Hout* 1997, 194–198; *Goedegebuure* 2006b: 228–235.

3. Selbstverständlich ist diese Darstellung der Geschehnissen aus der Epoche eines jeden Herrschers von einem übergeordneten Gedanken bestimmt, nämlich von dem Motto “Einigkeit macht stark, Uneinigkeit bringt Unglück”. Die Einigkeit der königlichen Familie und des Staates erlaubt eine erfolgreiche Erweiterung des Herrschaftsbereichs. Es handelt sich dabei um eine Periode, die von Machtkämpfen

Zur Beschreibung der Zeit des althethitischen Reiches unter den drei Königen erscheint der Topos des Meeres als Grenze, der das Ideal einer Herrschaft vom Schwarzen Meer bis zum Mittelmeer zum Ausdruck bringt. Die betreffenden drei Könige haben ihren Einfluss schon bis zum Meer erweitert und sie haben die eroberten Gebiete zu “Grenzgebieten des Meeres” gemacht. Die Erreichung der Meeresgrenzen wird durch die Redewendung “und er (d.h. der König) machte sie (d.h. die Länder) zu Grenzen des Meeres” ausgedrückt, mit anderen Worten “er dehnte das Reich bis an das Meer aus”:

KBo 3.1++ Vs. I 1–9 (CTH 19 – Der Telipinu-Erlass)

“[Folgendermaßen] (spricht) der *tabarna* Telipinu, der Großkönig: “[Frü]her war Labarna Großkönig. Da waren seine Söhne, seine Brüder, seine angeheirateten Verwandten, die Männer seiner Sippe und seine Truppen vereinigt. (§) Das Land war wenig. Wohin er aber ins Feld zog, hielt er das Land des Feindes mit (starkem) Arm besiegt”.

(§) (7) [(*nu ut-ne-e ḥar-ni-in(-ki-)*)]*iš¹-ki-it nu ut-ne-e ar-ḥa tar-ra-nu-ut* (8) [(***nu-uš a-ru-na-aš ir-ḥu-u***)]***š i-e-et*** *ma-a-na-aš la-aḥ-ḥa-az-ma EGIR-pa ú-iz-zi* (9) [(*nu DUMU^{MES}-ŠU ku-iš-*)]*š[(a k)]u-wa-at-ta ut-ne-e pa-iz-zi*

“Die Länder vernichtete er (immer wieder) und er entmachtete die Länder. **Er machte sie zu Grenzen des Meeres.** Sobald er aber vom Feldzug zurückkam, ging jeder seiner Söhne (irgend)wohin in ein Land”.⁴

KBo 3.1++ Vs. I 13–19

“Danach war Ḫattušili König. Da waren seine Söhne, seine Brüder, seine angeheirateten Verwandten, die Männer seiner Sippe und seine Truppen vereinigt. Wohin er aber ins Feld zog, da hielt jener das Land des Feindes mit (starkem) Arm besiegt.”

(17) *nu ut-ne-e ḥar-ni-in[(-ki-iš-)]ki-it nu ut-ne-e ar-ḥa tar-ra-nu-ut nu-uš a-ru-na-aš* (18) ***ir-ḥu-uš i-e-et*** *ma-a[(-na-š)]a-pa 'la¹-aḥ-ḥa-az-ma EGIR-pa ú-iz-zi nu DUMU^{MES}-ŠU* (19) *ku-iš-ša ku-wa-at-ta ut-'ne¹-e pa-iz-zi*

“Die Länder vernichtete er (immer wieder) und er entmachtete die Länder. **Er machte sie zu Grenzen des Meeres.** Sobald er aber vom Feldzug zurückkam, ging jeder seiner Söhne (irgend)wohin in ein Land”.

KBo 3.1++ Vs. I 24–27

“Als Muršili in Ḫattuša Kö[nig] war, da waren seine Söhne, seine Brüder, seine angeheirateten Verwandten, die Männer seiner Si[pp]le und seine Truppen vereinigt.”

nu ^{LÚ}*KÚR-an ut-ne-e ku-ut-ta-n[(i-i)]t tar-aḥ-ḥa-an ḥar-ta* (27) [*n*]*u ut-ne-e a[r-ḥ]a tar-ra-nu-ut nu-uš a[-ru-n]a-aš ir-ḥu-uš i₁-e-et*

“Das Land des Feindes hielt er mit (starkem) Arm besiegt [und] er entmachtete das Land. **Er machte sie zu Grenzen des M[eer]es**”.

der lokalen Herrscher im zentralen Anatolien geprägt war. Zur althethitischen Geschichte s. Klengel 1999: 33–83; Beal 2003: 13–35. Zur historiographischen Überlieferung des Alten Reiches anhand des Telipinu-Erlasses s. Liverani 2004: 27–52; zu den generellen Aspekten s. Liverani 1973.

4. Hoffmann 1984: 12ff.

Der Satz *n=uš arunaš irḫuš iēt* bereitet einige syntaktischen Schwierigkeiten:⁵ Das Pronomen *-uš* ist Akkusativ plural genus commune und kann sich nicht auf die vorher genannten Feindesländer *utnē* (genus neutrum) beziehen, denn in diesem Fall müsste es *ne(-e)* (die alte Form) oder *na-at* heißen. In Frage kommt eventuell die personifizierte *-ant*-Bildung *utneant-*, die im Althethitischen gut belegt ist. In diesem Fall könnte man den Satz folgendermaßen interpretieren: „er machte die Feinde zu Grenznachbarn des Meeres, d.h. er drängte sie bis ans Meer zurück“. Andererseits werden die Feinde, auf die sich *-uš* beziehen müsste, vorher nicht genannt. In Betracht zu ziehen wäre auch die Möglichkeit einer fehlerhaften Verwendung des Personalpronomens *-a-*.⁶

2.1.2. Vom Telipinu-Erlass sind mehrere Exemplare einer hethitischen Fassung (Abschriften des 14. und 13. Jh.s v. Chr.) erhalten sowie ein Exemplar einer akkadischen Fassung.⁷ Für den akkadischen Text KUB 3.85++ hat I. Hoffmann die folgende Ergänzung vorgeschlagen: *ù KUR.KUR-tim a-na ZAG A.AB.BA e'[-pu-uš* (I 8). Da aber nach den Zeichenspuren eine Lesung E am Bruch sehr fraglich scheint, ergeben sich Bedenken gegen die obige Ergänzung und Interpretation. Nach Überprüfung am Foto ist eventuell eine Lesung *Ú* möglich. In Frage kommt die Ergänzung *'ú'[-te-er* aus dem Verb *tāru* D „zurückbringen, -geben, -senden“ aber auch „machen zu“: *ù KUR.KUR-tim a-na ZAG A.AB.BA 'ú'[-te-er* „er machte die Länder zu Grenzen des Meeres“.⁸

Vergleichbare Stellen finden sich z.B. in dem akkadischen, aber aus Boğazköy stammenden Vertrag KBo 1.1 Vs. 3ff. (CTH 51.1.A), in dem die Wendung „Ortsname *ana mišrija tāru* D“ vorkommt: „... als Tušratta, der König des Landes Mitanni, den Großkönig, den König von Ḫatti, den Helden, herausforderte(?), habe ich, der Großkönig, der Held, der König von Ḫatti, (meinerseits) den Tušratta, den König von Mitanni, (4) herausgefordert(?) und die Länder des diesseitigen (Euphrat-) Ufers in Besitz genommen“ *ù HUR.SAG Ni-ip-la-ni a-na mi-iš-ri-ya, ut-te-er* „und das Gebirge Niblani zu meiner Grenze gemacht“. [...] (46) „... ich nahm in einem (einzigen) Jahr alle diese Länder in Besitz (und) brachte sie ins Land Ḫatti.“ (47) *ul-tu*

5. Zur Bildung des Verbs *iya-* mit doppeltem Akkusativ s. ausführlich van den Hout 1992.

6. Zum Nominativ-Akkusativ neutrum Plural *-e* und *-at* s. Kammenhuber 1973: 20–23. Inkongruenz im Genus oder fehlerhafte Verwendung einzelner Formen beim Pronomen *-a-* sind gut belegt; vgl. Kammenhuber 1973: 89–99.

7. In der Frage des Abhängigkeitsverhältnisses von hethitischer und akkadischer Version ist I. Hoffmann der Meinung, dass die akkadische Version die ursprüngliche und die hethitische eine Übersetzung davon sei. Sie gründet ihre Annahme auf die Gleichung unserer Textstelle (akkadisch KUB 3.85++ I 8 und hethitisch A I 8), wobei ihrer Meinung nach KUR.KUR-*tim epēšum* nach altbabylonisch (Mari) *ālam epēšum* „eine Stadt erobern“ gebildet ist und der heth. Wortlaut eine misslungene Lehnübersetzung ist: „*epēšum* scheint hier in der speziellen, im Altbabylonischen (Māri) belegten Bedeutung ‘(eine Stadt) machen = erobern’ vorzuliegen (AHw 225.6b; CAD E 202a); demnach ist gemeint: ‘er eroberte die Länder (bis) zur Grenze des Meeres (hinter *ana* ZAG steht wohl ein heth. A. der Richtung)’. Dass z. Zt. der heth. Übersetzung dieser Ausdruck nicht mehr richtig verstanden wurde, zeigt die merkwürdige Satzkonstruktion, die als Objekt nicht mehr die Länder, sondern irgendwelche Personen (Feinde?) annimmt“ (Hoffmann 1984: 13, Anm. 4). Dagegen hält F. Starke (1985) den hethitischen Text für die primäre Fassung und sieht im akkadischen Text eine Übersetzung, die schon zur Zeit Telipinus angefertigt wurde (obwohl das akkadische Exemplar KUB 3.85 ++ eine jüngere Abschrift ist).

8. Lesung nach einem freundlichen Vorschlag von Werner Mayer. Zum Verb *tāru* D vgl. AHw 1333b–1334a (Belege mit *ana*); CAD T, s.v. *turru*, 276a–278a: “(with *ana*) to turn something into something else” und “to turn into ruins”; mit *ana mišri* “to incorporate conquered land”. Zu *mišru* s. CAD M, 113a–115b; besonders “political borders, frontier of a territorial state”; eventuell kann damit auch die Wendung *ana mišri šakānu(m)* verglichen werden (z.B. KBo 1.1 Rs. 16’).

<an-ni-i>⁹ [^H]^{UR.SAG}Ni-ip-la-ni ul-tu ul-li-i ^{ID}BURANUN.NA a-na mi-iš-ri-ya ut-te-er-šu-nu-ti “Von dieser (Seite) machte ich das Gebirge Niblanī, von jener (Seite) den Euphrat zu meiner Grenze”.¹⁰

2.1.3. Nicht ganz einfach zu beantworten ist die Frage, um welches Meer es sich in dem Telipinu-Erlass handelt. Die Meere, die im Gesichtskreis der Hethiter lagen, also das Schwarze Meer, das östliche Mittelmeer und die Ägäis, werden von ihnen nicht mit Namen unterschieden. Welches Meer gemeint ist, kann man nur erschließen; das Mittelmeer, aber auch das Schwarze Meer könnte gemeint sein. Dass das Meer bei den das Hochland bewohnenden Hethitern keine große Rolle spielte, ist bekannt. Große Seefahrer oder Seehändler waren sie nicht. Vielleicht muss man hier nicht einen konkreten Ort suchen, wo dieses Bild der Grenzen des Meeres Realität sein könnte; eher liegt die kosmologische Vorstellung des großen Meeres, das die Welt umströmt, zugrunde.¹¹

2.2. Die Erwähnung des Meeres kommt in vielen Texten vor, die der hattischen Kultschicht zuzuweisen sind. Dabei lässt das primäre Siedlungsgebiet der Hattier und die Verbindung des Meeres mit der Ausdehnung des Herrschaftsbereiches keinen Zweifel daran, dass das Schwarze Meer gemeint sein muss.¹² Im Rahmen einer so genannten Heilsformel für den Labarna kommt das Meer als Symbol von Länge und Breite vor. Der Text lautet: “Die Jahre des Labarna sollen lang und breit sein wie das Meer”. Die “Wurzeln” des Labarna sollen nicht nur die Erde, sondern vielmehr “den Grund des Meeres” erreichen:

KUB 28.8 (+) KBo 37.48 Rs. r. Kol. 4'-11' (CTH 736.2 – Sprüche der Göttin Zintuḫi im Tempel der Sonnengöttin)

4' nu-za la-ba-a[(r-na-aš LUGAL-uš ut-n)e]-e da-a-aš MU^{HL.A} -ša-az
 5' ta-lu-ga-uš d[(a-a-aš nu la-b)a-ar-na-a]š MU^{HL.A} -še-eš ta-lu-ga-e-eš
 6' pal-ḫa-e-eš a-š[a-an-du a-ru-na-aš (m)]a-aḫ-ḫa-an ta-lu-ga-aš
 7' **pal-ḫi-iš** la-b[(a-ar-na-ša MU^{HL})]^A QA-TAM-MA ta-lu-ga-e-eš
 8' pal-ḫi-e-eš [a-ša-a]n-du

9' la-ba-ar-na-a[(š šu-ur-ki-iš-š)e-eš] 'a'-ru-na-aš te-e-ga-aš-še-et
 10' ú-e-mi-ya-a[n-zi (la-aḫ-ḫu-ur-n)]u-zi-ya-an-te-ša
 11' ne-pí-iš [ú-e-mi-ya-a]n-zi

“Und der Laba[(rna, der König,)] nahm sich das Land. Lange Jahre n[(ahm er sich,)] Und des Labarna Jahre¹³ s[ollen] lang (und) breit sein! **Wie das Meer**

9. Nach Dupl. KBo I 2 Vs. 27.

10. Übersetzung nach Wilhelm 2005: 113–121. In Betracht zu ziehen ist auch die hethitische Wendung Dat. ON *irḫan iya-* “jdm. eine Stadt (oder einen Ort) zur Grenze machen”, die in dem Ulmitešub-Vertrag vorkommt: “Vom Berge Kuwalijatta aus war ihm aber auf der ersten Tafel der Ort Šuttašna die Grenze, *ki-nu-un-ma-aš-ši* LUGAL.GAL ^{URU}Ša-an-ti-im-ma-an 'ZAG'-an i-ya-nu-un jetzt aber habe ich, der Großkönig, ihm den Ort Šantimma zur Grenze gemacht” (KBo 4.10+ Vs. 22'-23' – CTH 106); vgl. van den Hout 1995: 28–29.

11. Das hethitische Wort für “Meer” ist ohne sichere Etymologie. Während J. Friedrich und A. Kammenhuber (HW² A 354b) heth. *aruna-* als ein Lehnwort aus dem Hattischen betrachten (auch wenn das hattische Wort für Meer unbekannt ist), spricht sich J. Puhvel (1957) für eine indogermanische Herkunft aus: Es handelt sich um eine Bildung zur Wurzel **h₃er-* “sich in Bewegung setzen”, wobei eine Bedeutungsentwicklung “der sich in Bewegung setzt, der sich erhebt” → “Flut” → “Meer” angenommen wird. In Richtung einer indogermanischen Etymologie hat sich auch M. Furlan (1993) geäußert. Zu *aruna-* in den hattischen Ortsnamen s. Girbal 2007: 58–60. Zur Wendung *šallīš arunaš* s. Karasu 2002.

12. Vgl. Klinger 2000.

13. Wörtl. “seine Jahre”.

lang (und) breit (ist), ebenso sollen aber [(die Jahre des La)]barna lang (und) breit [sejin! (§) Des Labarna [(Wurzeln)]¹⁴ erreichen den Grund des Meeres, [(die Zwei)]ge aber [errei]chen den Himmel”.¹⁵

2.3. In einem althethitischen Bauritual heißt es, dass die hattische Throngöttin Ḫalmašuit dem König vom Meer her die Regierung und (als Herrschaftsattribut) die königliche Kutsche gebracht habe. Da hier das Meer grundsätzlich als Herkunftsort des Königtums verstanden wird, ist meiner Ansicht nach eine direkte Beziehung zur Wendung des Telipinu-Erlasses wenig wahrscheinlich:

KUB 29.1 I 23–25 (CTH 414.A – Tempelbauritual)

23 LUGAL-*u-e-mu ma-ni-ya-aḫ-ḫa-en* ^{GIŠ}*ḫu-lu-ga-an-né-en* ^{GIŠ}DAG-iz
 24 *a-ru-na-za ú-da-aš* an-na-aš-ma-aš KUR-e *ḫe-e₃-še-er nu-mu-za* LUGAL- un
 25 *la-ba-ar-na-an ḫal-zi-i-e-er*

“Mir, dem König, hat die Throngottheit die Herrschaft und den Wagen vom Meer herbeigebracht. Sie haben das Land meiner Mutter geöffnet (?), und sie haben mich, den König, Labarna genannt.”¹⁶

2.4. Zum Topos des Meeres als Grenze der eroberten Gebiete – wie bereits aus dem Telipinu-Erlass bekannt – ist aber eine Stelle aus einem althethitischen Gebet (KBo 25.112 Vs. II 4’ff.) interessant. Hier ist der Wunsch “Sein Land (d.h. des Königs) möge auf dieser Seite das Meer und auf jener Seite das Meer als Grenze haben” ausgesprochen:

KBo 25.112 Vs. II 4’–6’ (CTH 733.II.4 – Invokationen der hattischen Gottheiten)

4 [LU]GAL-*uš ḫu-šu-wa-an-za e-eš-tu* ‘MUNUS’.L[UGAL KI.II DUMU^{MES}-ŠU
 KI.III]
 5’ [É]RIN^{MES}-ŠU KI.IV KUR-ŠÚ *e-di a-ru-na-aš [(ke-e-)et-ta]*
 6’ *a-ru-na-aš ZAG-aš [e-eš-tu]*

“Der König möge gesund sein! Die Kö[nigin desgleichen, seine Söhne desgleichen], seine Truppen desgleichen. Sein Land [möge] **auf dieser Seite das Meer [und auf (jener) Seite] das Meer als Grenze [haben.]**”¹⁷

In der äußersten Begrenzung des Machtbereiches des hethitischen Königs ist “hier” und “dort” das Meer genannt, was sich nur auf die Landmasse Kleinasien zwischen Schwarzem Meer und Mittelmeer beziehen kann. Obwohl der entsprechende Abschnitt in hattischer Sprache nur fragmentarisch erhalten ist,¹⁸ ist der hattische Ursprung dieses Motivs vom Meer als Grenze des Herrschaftsbereiches des hattischen bzw. hethitischen Königs durch die Form der Überlieferung sehr wahrscheinlich.

2.5. Erwähnenswert ist hier auch eine Labarna-Heilsformel, die in der junghe-thitischen Niederschrift eines ebenfalls auf hattische bzw. althethitische Tradition zurückgehenden Festritualtextes erhalten ist: “Er (der Labarna, der König) soll hier die Grenze des Meeres immer wieder erreichen und auch dort soll er die Grenze des Meeres immer wieder erreichen”.

14. Wörtl. “[sein(e) Wurzeln]”.

15. Ergänzungen nach KBo 17.22 Rs. III 5’–12’. Zu dieser Textstelle und zur hattischen Parallele s. ausführlich Klinger 2000: 158.

16. Vgl. García Trabazo 2002: 486–87; zu CTH 414 s. Carruba 2005.

17. Ergänzung nach KBo 25.114 Vs. 3’; s. Otten 1963: 166.

18. Vgl. KUB 28.75 (StBoT 25 Nr. 113) Vs. II 15f.

KUB 11.23 Rs. VI 4–11 (CTH 618.4 – AN.TAḪ.ŠUM^{SAR})

- 4 *la-bá-ar-na-aš-ma* LUGAL-*uš* AN.BAR-*aš*
 5 ^{GIŠ}*šu-ši-ya-az-za-ke-el e-eš-du*
 6 *nu* ^{URU}*Ḫa-ad-¹du¹-ša-an* ¹KUR-*e*
 7 *ḫar-ki ma-a-an* ^{GIŠ}*šu-ši-az-ke-el*
 8 ¹*ú-e-da-¹ú* *nu ke-ez-za a-ru-na-aš*
 9 **[i]r-ḫa-an** *ú-e-mi-iš-ki-id-du*
 10 *[k]e-ez-zi[-y]a a-ru-na-aš*
 11 **[i]r-ḫa-a[n]** *ú-e-mi-iš-ki-id-du*

“Der Labarna aber, der König, soll ein *šušiyazkel* aus Eisen sein. Wie das Land von Ḫattuša⁹ hell ist, so soll er aber das *šušiyazkel* herbeischaffen, (ebenso) soll er hier **die Grenze des Meeres** immer wieder erreichen (wörtl. finden) und auch dort soll er **die Grenze des Meeres** immer wieder erreichen.”¹⁹

Durch diese Worte wird deutlich, was mit der Wendung “Grenze des Meeres” gemeint ist: Alles Land, das der König beherrscht, soll von den Meeren begrenzt werden, d.h. das Meer soll die Grenze des Landes sein.²⁰

2.6. Das Motiv der Siedlung oder der Herrschaftsansprüche bis zum Meer kommt auch in historischen Texten der althethitischen Zeit vor. Vor allem relevant ist ein Annalenfragment (KUB 26.71 IV 14 ff.) eines namentlich nicht genannten Königs (vielleicht ebenfalls Telipinu): Das Herrschaftsgebiet, das der hethitische König unter seine Kontrolle gebracht hat, erstreckt sich bis zum Meer. In dem Satz LUGAL-*uš arunan arḫan IŠBAT* “der König ergriff das Meer als Grenze” ist wahrscheinlich der Ausdruck “das Meer als Grenze” als “die Grenze des Meeres”, d.h. als partitive Apposition zu verstehen:

KUB 26.71 IV 14–17 (CTH 39.6)

- 14¹ *[I-NA MU III^{KA}]^M LUGAL-*uš a-ru-na-an ar-ḫa-an IŠ-BAT na¹-aš* ^{URU}*Ḫa-ti[-*
 15¹ *A-N]^{A?} ^{URU}*Ḫa-aḫ-ḫa pa-it nu-kán* ^{URU}*Ḫa-aḫ-ḫa-aš pá-r-aš-ta* []
 16¹ *ḫal-k[i-in GĒŠTIN-an ú-te-eš-kir na-an ÉRIN^{MEŠ-TI} pé- e[š-k]ir*
 17¹ *] pa-it ma-na-an ḫar-ni-ik-ta***

“[Im 3. Jahr]e (?) **nahm** der König **das Meer zur Grenze**. [Nach] Ḫati[- . . .] nach Ḫaḫḫa zog er, da floh (die Einwohnerschaft von) Ḫaḫḫa. [. . . Getr]eide (und) Wein brachte man und gab es den Truppen. [Nach . . .] zog er. Er hätte es vernichtet . . .”²¹

2.7. Kommen wir zurück zum Telipinu-Erlass. Ausgangspunkt meiner Darlegung ist die These, dass die Erreichung der Meeresküste in diesem Text nur als Topos zu verstehen ist. Was die Herkunft dieses Motivs betrifft, wäre – obwohl ein hattischer Einfluss unbestritten ist – meiner Ansicht nach auch die Tradition von Sargon von Akkade erwägenswert. In den sargonischen Texten kommt die Errei-

19. Übersetzung nach Klinger 2000: 165–166; vgl. auch Groddek 2006: 117–118. Die in *HW² A 351a* vorgeschlagene Lesung ^{GIŠ}*šu-ši-ya-az-za* KI.SIKIL (Z. 5, 7) ist aufzugeben.

20. Hingewiesen sei ferner auf KUB 57.63 – CTH 385.10.A (mit Paralleltex KUB 57.60) Rs. III 10¹ff., wobei sich aber wegen der erhaltenen Zeichenspur eine Lesung *a-ru-na-an* (Z. 13¹) nicht bestätigen lässt: (10¹) *[nu-z]a [la-ba-lar-na-aš* ¹LUGAL-*uš* (11¹) [^{MUN}]¹*ust[a-wa-a]n-na-an-na-aš-ša[-aš]* (12¹) MU-NUS.LUGAL [] *x-pu-u-i* [] (13¹) ¹UTU[(-x)] *x-ru-na-an* [] (14¹) *ir-ḫa[-aš]-ša-an i-en-du* [] “[Und der Lab]arna, der König, / seine T[awa]nnanna, / die Königin sollen [] . . . / [der⁹] Sonnengöttin [] . . . / (als) seine Grenze machen!”; vgl. dazu Archi 1988: 5–31, besonders 22 und 30–31.

21. Vgl. von Schuler 1965: 185–186; de Martino 1999: 70–71, 77–82; de Martino 2003: 81–87.

chung des Meeres als Topos vor, der für eine große Ausdehnung des Herrschaftsgebiets steht. “Das untere Meer” (a-ab-ba-sig = *tiāmtum šapiltum*) und “das obere Meer” (a-ab-ba-nim-ma = *tiāmtum alitum*) erscheinen oft in den sargonischen Texten, immer in Verbindung mit der Eroberung neuer Länder und mit der Verbreitung des Herrschaftsgebiets. Diese beiden Meere waren der Persische Golf und das Mittelmeer. Sie werden traditionell als das “Untere” bzw. “Obere Meer” bezeichnet, wobei man sich bei “unten” und “oben” wohl an der Flussrichtung von Euphrat und Tigris orientiert:²²

Sargon E2.1.1.1

42) é- ^d nin- ^r mar ¹ .KI	44) é-nin-mar.KI
43) e-ḫul	45) SAG.GIŠ.RA
	46) ù
44) bād-bi	47) BÀD-sú
45) e-ga- ^r sì ¹	48) ^r Ì.GUL.GUL ¹
	49) ^r ù ¹
46) gú-kalam-bi	50) KALAM.MA.KI-sú
	51) ù
47) lagaš.KI-ta	52) lagaš (LA.BUR.ŠIR.RI).KI
48) ^r a ¹ -ab-ba-šè	53) a-dì-ma
na-x-[n]e-ne	54) ti-a-am-tim
49) e-ḫul	55) SAG.GIŠ.RA
50) GIŠ.tukul-ni	56) GIŠ.TUKUL-kí-sú
51) a-ab-ba-ka	57) in ti-a-am-tim
52) ì-luḫ	58) Ì.LUḪ

“He conquered Eninmar, destroyed its walls, and conquered its district and Lagaš as far as the sea. He washed his weapons in the sea.”²³

ebd.

68) a- ^r ab ¹ -[ba]-	73) [ti-a-am-tám]
69) ^r IGI.NIM ¹ -ma-ta	74) [a-li-tám]
70) a-ab-ba-	75) [ù]
71) sig- ^r sig ¹ -šè	76) [ša-pil]-tám
72) ^r d ^{en} -líl-le ¹	77) ^r d ¹ en-líl
73) [mu-na-sum]	78) i-dì-nu-sum ₆
74) [ù]	79) iš-tum-ma
75) [a-ab]-ba-	80) ti-a-am-tim
76) [sig-sig]-ta	81) ša-^rpil¹-tim
77) [dumu-dum]u	82) DUMU.DUMU
78) [ag-ge-dè.KI]	83) a- ^r kà-dè ¹ .KI
79) n[am-énsi]	84) ÉNSI-ku ₈ -a-tim
80) mu- ^r kin(?) ¹ -[x]	85) [u]-kà-lú

“The god Enlil gave to him [the Upper Sea and] the [Low]er (Sea), so that from the Lower Sea <to the Upper Sea>, citizens of Agade [h]eld the governorships (of the land).”²⁴

22. Vgl. Edzard, Farber & Sollberger 1977: 203–205; Gelb 1957: 280; *AHw* 1174a–b, 1354a; *CAD* Š¹ 468a–b.

23. Umschrift und Übersetzung nach Frayne 1993: 9–12; vgl. auch Hirsch 1963: 35, und 41–55. Zu den Sargon- und Narām-Sîn-Texten s. Westenholz 1997.

24. Vgl. auch Hirsch 1963: 36, 10.

Das Motiv der Ausdehnung des Herrschaftsgebiets vom Unteren bis zum Oberen Meer begegnet auch in den Inschriften von Narām-Sîn und von Šar-kali-šarrī.

Narām-Sîn E2.1.4.29 Obv. 5–15

(5) *ì-nu ki-ib-ra-tum*₈ (6) *ar-ba-[u]m iš-ti-ni-[i]š* (7) *ì-KIR-⟨ni⟩-su*₄ (8) **[iš]-tum-ma**
(9) **[a-bar-ti]i ti-^a-a[m]-tim** (10) **[ša-p]il-tim a-di-ma** (11) **[ti-a-a]m-tim**
a-li-tam (12) [NI.SI₁₁] ^aù ^aŠA.DŪ-e (13) *[kà-la]-šu-n[u-ma]* (14) *[a-na ^ae]n-lil* [l]
(15) *[u-ra-iš]*

“When the four quarters together revolted against him, [fr]om [bey]ond the [Lo]wer Sea as far as the Upper [S]ea, he [smote the people] and [all] the Mountain Lands [for the god E]nli[.].”²⁵

Šar-kali-šarrī E2.1.5.5: 9–28

(9) *[ì]-nu* (10) *ki-^aib-ra-tum^a* (11) *ar-ba-^aum^a* (12) *iš-ti-ni-iš* (13) *i-^aKIR^a-ni-su*₄
(14) (Traces) (15) **[iš]-tum-ma** (16) **a-bar-ti** (17) **ti-a-am-tim** (18) **ša-pil-tim**
(19) **a-di-ma** (20) **[ti]i-a-am-tim** (21) **^aa-li-tim** (22) NI.ŠI₁₁ (23) ^aù (24) ŠA.DŪ-e
(25) *kà-la-šu-nu-ma* (26) ^aa-na^a (27) ^aen-lil (28) *u-ra-iš*

“[W]hen the four quarters together revolted against him, . . . [fr]om beyond the Lower Sea as far as the Upper [S]ea, he smote the people and all the Mountain Lands for the god Enlil.”²⁶

Für einen mesopotamischen Herrscher galt es—nach Königsinschriften seit Sargon—als besondere Tat, das Meer erreicht zu haben. Sargon “wusch seine Waffen im Meer”; Jaḥdun-Lim von Mari brachte “dem Meer” (*ajabba*) ein Opfer dar, und seine Soldaten badeten im Meer.²⁷ Es war—wenigstens aus der Sicht des Zweistromlandes—ein Vorstoß bis an eines der “vier Weltufer”.

Dass die Hethiter von den Akkadern Stücke der historischen Literaturtradition übernommen haben ist bekannt.²⁸ In den hethitischen Schreiberkanzleien wurden die babylonischen Dichtungen über Sargon und Narām-Sîn adaptiert und rezipiert. “Historische” Kenntnisse der Akkade-Zeit bestanden in Kleinasien bereits in der althethitischen Epoche: So wurden die Erzählungen der babylonischen Traditionsliteratur in die hethitische Sprache übertragen. Dass die Akkade-Zeit im Hethiterstaat in Erinnerung geblieben ist, zeigen vielen Stellen aus der althethitischen Literatur, in erster Linie die Erzählung von der Überquerung des Euphrats in den so genannten Annalen Ḫattušilis I.²⁹

25. Umschrift und Übersetzung nach Frayne 1993: 139–40. Derselbe Ausdruck kommt auch in E2.1.4.28, 9–27 vor; vgl. Frayne 1993: 137–138.

26. Umschrift und Übersetzung nach Frayne 1993: 192–193; s. auch Sollberger 1982: 346–347. Šar-kali-šarrī ist nach der Königsliste ein Sohn von Narām-Sîn. Ob er von vorne herein zum Thronfolger designiert war oder ein anderer seiner Brüder, lässt sich den Texten nicht mit Sicherheit entnehmen. Der König von Akkade Šar-kali-šarrī kommt in dem hurritischen Ritual KUB 27.38 IV 24 (CTH 775.D.1) vor: *a-u ^aŠar-ka[p]-šar-re-en u-mi-ni-i-e[] a-ri-ir-e ul-li-wa_a []*. Auch die anderen Könige der Akkade-Dynastie sind in diesem Text erwähnt: Narām-Sîn (III 18) und Sargon (III 19); vgl. de Martino 1993 und Wilhelm 2003: 395 n. 10.

27. Vgl. Frayne 1990: 604–608 (E4.6.8.2: 46–51); Borger 1984: 355.

28. Dabei sind die literarischen Sargon- und Narām-Sîn-Texte nicht die einzigen Zeugnisse für ein Fortleben der Tradition der Könige von Akkade bei den Hethitern, s. Haas 1993; vgl. auch Klinger 2006.

29. Ḫattušili I. hat sich in seinen Annalen wie Sargon der metaphorische Selbstbezeichnung “Löwe” bedient und sich mit Sargon von Akkade verglichen; s. de Martino 2003: 21–79; Haas 2006: 67–76; zur akkadischen Version der Annalen s. Marazzi 1986: 45–59; Devecchi 2005. Zum Thema s. auch Van De Mieroop 2000.

Die epische Erzählung vom “König der Schlacht” (CTH 310) berichtet die Geschichte eines Feldzuges Sargons von Akkade nach Anatolien, in dessen Verlauf er in der Lage ist, den Euphrat zu überqueren und durch diesen Überraschungseffekt Nurdagal, den Fürsten von Purušḫanda, zu besiegen. Der hethitische Text ist eine freie Adaptation einer akkadischen Vorlage, die in mehreren unterschiedlich gut erhaltenen Versionen überliefert ist.³⁰ In Ḫattuša sind mehrere Duplikate, die alle im 13. Jh. niedergeschrieben worden sind, ans Tageslicht gekommen. Der umfangreichste Bruchstück KBo 22.6 stellt eine ganze Reihe von sprachlichen Altertümlichkeiten und eine große Zahl von ungrammatischen Formen und Konstruktionen vor.³¹

2.8. Ein kleiner Exkurs zum Thema “Meer” in der akkadischen Tradition erlaubt, die Erreichung der Meeresküste als Topos zu verstehen, der eine große Ausdehnung des Herrschaftsgebiets bezeichnet und auch als Motiv mesopotamischer Herkunft gelten kann. Wir können also festhalten, dass der Wunsch, die Grenzen des Landes mögen sich zum Meere hin erstrecken, eine bis in die Zeit des althethitischen Reiches gebrauchte stereotype Formel ist, die wahrscheinlich in der literarischen Tradition aus der Akkade-Zeit begründet ist. Während in den mesopotamischen Königsinschriften das “Untere” von dem “Oberen” Meer unterschieden wird, ist im Telipinu-Erlass kein bestimmtes Meer genannt. Dass die Hethiter das Schwarze Meer, das Mittelmeer und die Ägäis nicht mit Namen nennen, ist bekannt. Mit dieser Wendung ist nur der Anspruch des Herrschaftsgebiets der althethitischen Könige gemeint.

Obwohl in ganz unterschiedlichen mythisch-religiösen Texten der hattischen Tradition immer wieder das Bild vom Meer als Grenze des Herrschaftsbereiches des hattischen bzw. hethitischen Königs vorkommt, würde ich das Bild aus dem Telipinu-Erlass als Ergebnis eines mesopotamischen Einflusses werten: in den hattischen Texten ist das Meer als Herkunftsort des Königtums verstanden, in der mesopotamischen Tradition dagegen ist das Erreichen des Meeres als Motiv der Ausdehnung des Herrschaftsgebiets gemeint.

3.1. Ich komme nun zum zweiten Teil meines Beitrages, in dem die althethitische Wendung “essen und trinken” thematisiert wird.³² Im seinem Erlass erzählt der König Telipinu von der Königsherrschaft seines Vorgängers (und Schwagers) Ḫuzziya und deren Ende (TE II 9–15), sowie der dann folgenden Ermordung des Ḫuzziya (TE II 26). Ḫuzziya ist, zusammen mit seinen fünf Brüdern (die mögliche Thronanwärter sind), verbannt. Anlässlich ihres Schicksals sagt Telipinu: “Sie sollen gehen (und dort) wohnen (d. h. in den Häusern, die ihnen zugeteilt worden sind), und sie sollen (beständig) essen (und) trinken. Böses soll ihnen niemand zufügen.”

KBo 3.1++ II 13–15 (CTH 19 – Der Telipinu-Erlass)

- 13 V Š[E]Š^{MEŠ}.ŠU nu-uš-ma-aš É^{MEŠ} tág-ga-aš-ta pa-a-an-du-wa-az a-ša-an-du
 14 nu-wa-[z]a az-zi-ik-kán-du ak-ku-uš-kán-du i-da-a-lu-ma-aš-ma-aš-kán
 le-e ku[-iš-ki]
 15 tág-ga-aš-ši nu tar-ši-ki-mi a-pé-e-wa-mu i-da-lu i-e-ir ú-ga-wa-ru-uš ḪUL-
 lu[‘Ü-UL i-ya-mi]

30. Vgl. Westenholz 1997: 102–142.

31. Vgl. Rieken 2001.

32. Zum Verb *ed-/ad-* “essen” s. HW² E 128a-138b; HED A, E/I 315–320. Zum Verb *eku-/aku-* “trinken” s. HW² E 29a-33a; HED A, E/I 261–268 und besonders Kammenhuber & Archi 1975–1976.

“Seine fünf Br[ü]d[er], ihnen teilte er Häuser zu: ‘Sie sollen gehen (und dort) wohnen, und **sie sollen essen (und) trinken**. Böses aber soll ihnen niem[and] zufügen’. Und ich sage: ‘Jene haben mir Böses getan, ich aber will ihnen [nicht] Böses [tun]’”.

Die Formel “essen und trinken” bezeichnet hier wahrscheinlich die Verbannung des Ḫuzziya und seiner Brüder: Sie werden nicht mit dem Tode bestraft, aber ein bestimmter (und uns unbekannter) Aufenthaltsort ist ihnen zur Strafe zugewiesen.³³

3.2. Inhaltlich ist auch ein althethitischer Erlass interessant, der in junghethitischer Abschrift überliefert ist und vermutlich auf die Zeit Muršilis I. zurückgeht. Der Verfasser beschreibt anekdotenhaft ein früheres Geschehnis am königlichen Hof, an dem er selbst teilgenommen hat. Da der Fürst der Stadt Purušhanda sich gegen Ḫattuša erhoben hatte, wurde er – wie es bildlich heißt – “von den Göttern in die Hand (des hethitischen Königs) gesetzt” (KBo 3.28 II 6’-7’). Über sein Schicksal oder eine etwaige Bestrafung wissen wir nichts, aber die Familie des Fürsten von Purušhanda wurde nicht erbarmungslos behandelt und nahm keinen Schaden.

Der hethitische König wendet sich an die fürstliche Familie und befiehlt: “Geht, esst (und) trinkt; aber in meine, des Königs, Augen dürft ihr nicht schauen!” Daraus ist zu schließen, dass der siegreiche Herrscher seine Gefangenen begnadigt hat, sie aber doch an einen anderen Ort verbannt hat, weil er sie nicht mehr in seiner Nähe duldet:

KBo 3.28 II 3’-9’ (CTH 9.6)

3’ [i]š-ta-ma-aš-ta URUḪa-at-tu-ši ku-u-ru-ur e-e[p-ta
 4’ [š]a-kán-zi LUGAL-un URUḪa-at-tu-ša-an na-at-ta [
 5’ [e]š-ta DUMU URUPu-ru-uš-ḫa-an-du-um-na-an da-a-ir ki-x [
 6’ ke-e-da-am-mu a-pa-a-aš i-ez-zi šu-mu DINGIR^{DIDL} DUMU
 URUPu-r[u-uš-ḫa-an-du-um-na-an]
 7’ ki-iš-ri-mi da-i-ir LUGAL-uš A-NA DAM-ŠU ne-ga-aš-š[a]-aš-ša
 8’ **i-it-te-en az-zi-kit₉-te-en ak-ku-uš-kit₉-te-en** LUGAL-wa-ša
 9’ ša-a-^rku-wa-me-et le-e uš-te-ni

“. . . [e]r fuhr er, (und) gegen die Stadt Ḫattuša fa[sste] er Hass. [Ihn ? . . . er] kennen sie an, (aber) den König (und) die Stadt Ḫattuša [akzeptieren? sie] nicht. Da nehmen [sie] den Fürsten von Purušhanda an, . . . []. So verfährt jener mit mir! Und die Götter legten mir [den] Fürsten von Pur[ušhanda] in meine Hand. (Ich), der König, (sagte) seiner Gattin und seinen Schweste[r]n (folgendermaßen): **‘Geht, esst (und) trinkt!** Aber meine, des Königs, Augen dürft ihr nicht schauen!’”

Bei dieser Passage stellt sich die Frage, ob die erwähnte Wendung “essen und trinken” eine Verbannung ausdrücken wollte. Trifft das zu, dann wäre anzunehmen, dass die Angehörigen des Fürsten von Purušhanda am Leben bleiben, sie werden aber ihrem Schicksal preisgegeben und sie dürfen nicht mehr am öffentlichen Leben am Hof teilnehmen.

33. Dieselbe Episode kommt auch in dem Text KBo 12.8 (CTH 20 – Telipinus Feldzug nach Lahḫa) vor, einem historischen Bericht des Telipinu über seine Regierung: (20’) ^mḪu-uz-zi-ya-aš-š[a-an’ Ū ŠEŠ^{MES}-ŠU] (21’) pár-na-aš-ma-aš tar-na-aḫ[-ḫu-un pa-an-du-wa-az] (22’) a-ša-an-du ḪUL-l[(u-ma-w)a-aš-ma-aš-kán le-e] (23’) ku-iš-ki ták-ke[(-e-eš-zi)] “Ḫuzziya [und seine Brüder ?] (ent)liess [ich] in ihre Häuser. [‘Sie sollen gehen] (und) sie sollen (dort) bleiben (wörtl. sein). Böse[s] aber soll ihnen] niemand zufügen’” (KBo 12.8 Rs. IV 20’-23’). Ergänzungen nach dem Paralleltext KBo 12.9; vgl. Carruba 1974: 77-78; Hoffmann 1984: 63-67.

3.3.1. Kommen wir nun zu anderen althethitischen Textstellen, in denen die Wendung “dauernd /wiederholt essen und trinken” als Verbannungsformel verstanden werden kann. In dem so genannten “Politischen Testament” begründete Ḫattušili I. die Einsetzung des Muršili zum Thronfolger und gab Verhaltensregeln, die das Königshaus und damit zugleich das hethitische Staatswesen festigen sollten.³⁴ Demzufolge hatte Ḫattušili zunächst den Sohn seiner Schwester, den Labarna, zum Thronfolger bestimmt. Da er sich aber schlecht gegenüber Ḫattušili benommen hatte, widerrief Ḫattušili die Einsetzung des Labarna als Thronfolger. Der König teilt ihm ein Haus, Land und Tiere zu und sagt: “Nun soll er essen und trinken!”. Wenn Labarna Böses gegen den König plant, muss er in seinem Haus bleiben, d.h. er darf nicht mehr nach Ḫattuša heraufkommen und zum König vorgelassen werden:

KUB 1.16+ II 31–36 (CTH 6–Der politische Testament Ḫattušilis I.)

- 31 DUMU-mi la-ba-ar-ni É⁷[-i]r⁷ pé-eh-ḫ[u-un A.ŠÀ-še me-e]k-ki
 32 pé-eh-ḫu-un GU⁴ HIA-še me-e[k-k]i pé-eh-ḫu-u[n UDU^{HIA}-še me-ek-k]i
 pé-eh-ḫu-un
 33 nu **az-zi-ik-ki-id-du** [a]k-[k]u-uš-ki-[i]d-d[u ma-a-na-aš aš-šu-uš]
 34 na-aš-ta ša-ra-a ú-iš-⁷ki⁷[-i]t-ta-ru ma-a-a[n-ma-aš pu-ug-ga-a]n-za
 35 ti-i-e-ez-zi na-aš-ma ku-uš-du[-wa-a-t]a ku-it-k[i na-aš-ma ḫar-nam-]ma
 ku-it-ki
 36 na-aš-kán ša-ra-a le-e ú-iš[-k]i-it-ta n[a-aš É-ri-iš-ši e-eš-]du

“Meinem Sohn Labarna habe ich ein H[au]s gegeben, [reich]lich [Ackerland] habe ich (ihm) gegeben, rei[chli]ch Rinder habe ich ihm gegeben, rei[chlich Schafe] habe ich ihm gegeben. Nun **soll er essen (und) trink[en]**! Solange er sich gut führt, mag er weiterhin nur immer (in die Stadt) heraufkommen. Sobald er aber zänklich auftritt oder (es) irgendein[e] Verleumd[un]g [oder] irgendeinen [Aufruh]r (gibt), darf er nicht (mehr) heraufkommen u[nd] soll [in seinem Hause blei]ben!”³⁵

3.3.2. Auch eine Tochter von Ḫattušili wendete sich gegen ihren Vater, aber Ḫattušili gelang es, sie in seine Gewalt zu bekommen. Er teilte ihr ein Anwesen auf dem Lande zu und untersagte ihr das Betreten von Ḫattuša mit den Worten “Auf dem Lande ist ihr ein Haus angewiesen, nun mag sie essen und trinken!”:

KUB 1.16+ III 16–25 (CTH 6)

- 16 [x at-ta-aš ut-tar pé-e-eš-ši-i-e-et
 17 [na-aš A-NA DUMU^{MEŠ} URU^{URU}Ḫa-at-ti e-eš-ḫ]ar-ši-mi-it e-ku-ut-ta ki-nu-na-aš
 18 [URU-az kat-ta u-i-ya-an-za ma-]a₁-na-aš pár-nam-ma ú-iz-zi nu-kán
 É-ir-me-et
 19 [wa-aḫ-nu-uz-zi ma-a-na-aš UR^{UR}Ḫa-⁷at⁷-tu-ši-ma ú-iz-zi
 20 [nu a-pu-u-un da-a-an e-d]i⁷ na-a-i ut-ne-e-še
 21 [É-it tág-ga-aš-š]a-an nu **az-zi-ik-ki-id-du**
 22 [**ak-ku-uš-ki-id-**]du
 23 [šu-me-eš-ma-an i-da-a-lu le-]e i-ya-at-te-ni a-pa-a-aš i-da-a-lu i-e-et
 24 [u-uk i-da-a-lu EGIR-]pa⁷ Ú-UL i-ya-am-mi a-pa-a-aš-mu-za at-ta-an

34. Zum “Politischen Testament” des Ḫattušili s. Sommer & Falkenstein 1938; Beckman 2000; Klinger 2005 und Goedegebuure 2006a: 222–228. Für die akkadische Fassung s. Marazzi 1986: 1–24.

35. Die akkadische Version ist an dieser Stelle sehr stark beschädigt: Nur der Prekativ *li-ku-ul* (I 32) von *akālu(m)* “essen” ist erhalten. Diese Form entspricht der hethitischen Wendung “er soll essen” (in der Verbannung).

25 [Ú-UL *ḫal-za-iš*] *ú-ga-an-za* DUMU.MUNUS^{TI} Ú-UL *ḫal-zi-iḫ-ḫi*

“Das Wort des Vaters hat sie verworfen, [und den Söhnen von Ḫatti] hat sie ihr [Bl]ut getrunken! Nun aber [ist sie aus der Stadt verbannt! So] bald sie in mein Haus kommt, [wird sie] mein Haus [umstürzen; sobald] sie aber nach der Stadt Ḫattuša kommt, wird sie [diese zum zweiten Mal (um)w]enden! Auf dem Lande ist ihr [ein Haus angewie]sen, **nun mag sie essen (und) [trink]en!** (§) [Ihr aber] sollt [ihr nich]t(s) [Böses] tun! Sie (nur) hat Böses getan: [Ich] werde nicht [Böses dag]legen tun! Sie [hat] mich [nicht] Vater [genannt,] ich nenne sie nicht meine Tochter!”

3.4. Die Formel “essen und trinken” begegnet auch in anderen Texten der althethitischen Tradition. Es ist bemerkenswert, dass diese Wendung zusammen mit dem Verbot, die Augen des Königs anzusehen, in einem fragmentarisch erhaltenen königlichen Edikt (KBo 3. 24 + KBo 53.275), das wahrscheinlich die Verbannung der Tochter von Ḫattušili schildert, vorkommt:

KBo 3.24 + KBo 53.275 Vs. 10'–18' (CTH 39.1–Althethitische historische Fragmente)

10' *'Ta-wa-n[a-an-na*
 11' *at-ta-aš-š[a(-]*
 12' *ut-ni-ya-an-d[a-*
 13' *ú-ga* DUMU.MUNUS^{TI} [
 14' *da-aḫ-ḫu-un* DUMU.M[UNUS?
 15' *ša-na-aš-ta* ^{URU}*Ḫa-a[t-tu-*
 16' *ú-^re¹-em¹-¹ ya na-at-ta x[*
 17' **az-zi-ki-i ak-ku-uš-ki-ya** ^{URU}*Ḫa-a[t-tu-ši-ma* LUGAL-*wa-aš* (?)
 18' *ša-a-ku-wa le-e a-^rú¹-u[t-ti*
 10' Die Tawana[nna
 11' [un]d des Vaters [Worte?
 12' [die] Landbevölkerung [
 13' und ich (meine) Tochter [
 14' nahm ich. [Die To]chter [
 15' und sie (Akk. Sg.) [in der Stadt] Ḫa[ttuša
 16' finde! Kein [
 17' **“Iss und trink!** [In der Stadt] Ḫa[ttuša]
 18' darfst du aber die Augen [des Königs] nicht schau[en]”³⁶

3.5.1. Hingewiesen sei jetzt auf einige Textstellen, in denen die Verben “essen” und “trinken” ohne das Suffix *-ške-* und mit Akkusativobjekt vorkommen. Als Ḫattušili in seinem Testament den Enkel Muršili adoptiert und von den in Kuššara versammelten Würdenträgern die Anerkennung des Muršili als künftigen Großkönig fordert, sollen seine Worte den Wohlstand des Königshauses und damit zugleich des hethitischen Staatswesens in der Praxis garantieren:

KUB 1.16+ III 28–32 (CTH 6)

28 . . . *ma-a-an at-ta-aš ut-tar pa-aḫ-ḫa-aš-ta*
 29 [NINDA-an e-ez-za-a]š-ši *wa-a-tar-ra e-ku-uš-ši* *ma-a-an* ^{LÚ}*ma-ya-a[n-*
d]a-ta[r]
 30 [*kar-di-it-ti nu-za* UD-an II-ŠU III-ŠU *e-it nu-za a-ar-š[i-i-ya-a]ḫ-ḫu-ut*
 31 [*ma-a-an(-ma ?)* ^{LÚ}ŠU.GI-*tar-ra kar-di-it-ti nu-za ni-in-ki-iḫ-ḫ[u-ut]*]
 32 [*at-ta-aš-š]a ut-tar pé-e-eš-ši-ya* []

36. Vgl. dazu Bin-Nun 1975: 74–75. Zum Textanschluss s. Soysal 2006.

“. . . Solange du das Wort des Vaters bewahrst, **wirst du [Brot essen und Wasser trinken]**. Wann die Zeit des reifen Mannes [*in dich eingezogen ist*,] so iss den Tag über zwei-, dreimal und pf[lege] dich gut! [Wann aber] auch noch das Greisenalter *in dich eingezogen ist*, dann trin[k dich] satt. Und das Wort [des Vaters] magst du (dann) beiseite setzen!”

Hier bedeutet die Wendung “Brot essen und Wasser trinken” keine Verbannung, sondern ist wörtlich zu verstehen.

3.5.2. Auch die Anwesenden wurden eindringlich aufgefordert, die Worte des Königs zu respektieren, andernfalls würden sie ins Verderben geraten. Der König sagt: “Ihr sollt meine, des Königs Worte achten! Ihr werdet Brot essen und Wasser trinken.”

KUB 1.16+ III 33–39 (CTH 6)

- 33 [ḥa-an-te-e]z-zi-ya-aš-mi-iš ARAD^{MES}-YA šu-me-eš nu LUGAL-aš ud-d[a-a-]
ar-mi-it
34 [pa-aḥ-ḥa-aš-d]u-ma-at nu **NINDA-an az-za-aš-te-ni wa-a-tar-ra**
e-ku-ut¹-te-ni
35 [nu^{URU}Ḥa-at-t]u-ša-aš-ša ša-ra-a ar-ta-ri KUR-e-me-et-ta
36 [-y]a-an ma-a-an A-WA-AT LUGAL-ma Ū-UL pa-aḥ-ḥa-aš-nu-ut-te-ni
37 [-w]a²-aš-ša-an Ū-UL ḥu-i-iš-te-ni nu ḥar-ak-te-ni
38 [ku-iš-ma-ká]n LUGAL-aš ud-da-a-ar ḥu-ur-ta-li-iz-zi na-aš ki-nu-na-pát
39 [a-ku . . .]

“Ihr seid meine [vornehm]sten Untertanen. Ihr sollt meine, des Königs Worte [ach]ten! **Ihr werdet Brot essen und Wasser trinken.** [Die Stadt Ḥatt]uša wird ragend dastehen und mein Land wird dann [*in Frieden sei*]n. Wenn Ihr aber das Wort des Königs nicht achtet, werdet Ihr nicht [*lange*] am Leben bleiben und zugrunde gehen! [Wer aber] des Königs Worte zunichte macht, der [soll] schon jetzt [sterben! . . .]”³⁷

3.6.1. Unsere Ergebnisse lassen sich vorläufig wie folgt zusammenfassen: Die Wendung “essen und trinken”, bei der die beiden Verben als Iterative im Imperativ und in absoluter Verwendung vorkommen (d.h. ohne Akkusativobjekt), ist eine Formel, die fast ausschließlich in den Worten des Königs vorkommt und die die Verbannung von hohen Würdenträgern oder Angehörigen der königlichen Familie ausdrückt. Wenn dagegen die Verben “essen” und “trinken” ein Akkusativobjekt haben, d.h. “Brot essen und Wasser trinken”, ist keine Verbannung gemeint. Hier ist dieser Ausdruck wörtlich zu verstehen, d.h. ohne politische und soziale Konnotationen (vgl. Tabelle 1 auf Seite 628).

3.6.2. Bevor die Frage beantwortet werden kann, ob es sich bei der Wendung “essen und trinken”, um eine Metapher handelt, muss eine Vorbedingung geklärt werden: Die Analyse als Metapher setzt voraus, dass neben der markierten Junktur ein nicht-markierter Ausdruck existiert.

Für das Konzept der Verbannung steht in der hethitischen Sprache ein anderer Ausdruck zur Verfügung: Dieser unmarkierte Ausdruck ist *arḥa parḥ-* “verbannen”, der in den althethitischen Texten jeweils dann belegt ist, wenn der König Würdenträger in die Verbannung schickt.³⁸ Telipinu, der in der historischen Einleitung seines Erlasses die Königsmorde als Unheil darstellt, hat seinen Schwager Ḫuzziya

37. Fast dieselbe Worte kommen in KUB 1.16+ III 46–49 vor.

38. Vgl. CHD P 144b-145a; HEG P 451–455.

	Imperativ	-ške- Erweiterung	ohne Akkusativobjekt	
KBo 3.1++ II 14	+	+	+	metaphorische Wendung
KBo 3.28 II 8´	+	+	+	
KUB 1.16+ II 33	+	+	+	
KUB 1.16+ III 21–22	+	+	+	
KBo 3.24+ Vs. 17´	+	+	+	
KUB 1.16+ III 29	–	–	–	keine metaphorische Wendung
KUB 1.16+ III 34	–	–	–	
KUB 1.16+ III 48	–	–	–	

Tabelle 1

und dessen Brüder nicht getötet. Һuzziya wird vom Thron vertrieben und bekommt ebenso wie seine Brüder Güter zugewiesen; es wurde untersagt, ihnen Böses zuzufügen. Dass es dennoch zum Königsmord kam und Һuzziya und seine Familie umgebracht wurden, geschah nach Angabe des Textes ohne Telipinus Zutun und ohne seine Kenntnis:³⁹

KBo 3.1++ Vs. II 9–15 (CTH 19)

- 9 . . . nu ^mHu-uz-zi-ya-aš LUGAL-u-e-it ^mTe-li-pi-nu-uš-ša-az
10 Iš[-t]a-pa-ri-ya-an ha-an-te-ez-zi-ya-an NIN-ZU DAM har-ta
11 ma-a-nu-uš-kán ^mHu-uz-zi-ya-aš ku-en-ta nu ut-tar iš-du-wa-a-ti
12 nu-uš ^mTe-li-pi-nu-uš **ar-ḫa pá-r-aḫ-ta**
-
- 13 V Š[E]Š^{MEŠ}-ŠU nu-uš-ma-aš É^{MEŠ} tá-g-ga-aš-ta pa-a-an-du-wa-az a-ša-an-du
14 nu-wa-[z]a **az-zi-ik-kán-du ak-ku-uš-kán-du** i-da-a-lu-ma-aš-ma-aš-kán le-e
ku[-iš-ki]
15 tá-g-ga-aš-ši nu tar-ši-ki-mi a-pé-e-wa-mu i-da-lu i-e-ir ú-ga-wa-ru-uš'ḪUL-lu'
[U-UL i-ya-mi]

“Nun war Һuzziya König. Und Telipinu hatte Ištapariya, seine erste Schwester (zur Frau). Һuzziya hätte sie (beide) getötet, da wurde die Sache offenbar, und Telipinu **verjagte** sie. (§) Seine fünf Br[üd]er, ihnen teilte er Häuser zu: ‘Sie sollen gehen (und dort) wohnen, und **sie sollen essen (und) trinken**. Böses aber soll ihnen niem[and] zufügen’. Und ich sage: ‘Jene haben mir Böses getan, ich aber will ihnen [nicht] Böses [tun].’”

Hier haben wir einen parallelen Gebrauch beider Ausdrücke (des unmarkierten *arḫa parḫta* in der narrativen Sektion Z. 12 und des markierten *azzikkandu akkuškandu* Z. 14 in den Worten des Königs) mit identischer Bedeutung, das heißt alle Bedingungen für eine metaphorische Verwendung von “essen und trinken” sind erfüllt:

nicht-markierter Ausdruck	markierter Ausdruck
<i>arḫa parḫ-</i> “vertreiben, verbannen”	<i>azzike- akkuške-</i> “essen (und) trinken”

Tabelle 2

39. TE II 26–30.

4. Fassen wir zusammen. Beide hier angesprochene Wendungen, sowohl “die Länder zu Grenzen des Meeres machen” als auch “essen und trinken”, gelten als Repräsentation der königlichen Macht: Während die eine Formulierung eine Ausdehnung des Herrschaftsgebietes bezeichnet, steht die andere Formulierung für einen Gnadenbeweis des Königs. Derartige Wendungen verdeutlichen die Bedeutung der Phraseologie für Stilistik und Rhetorik der althethitischen Texte. Der hier vorgestellte rhetorische Anspruch der althethitischen Literatur speist sich dabei aus unterschiedlichen Quellen: Während im Beispiel der Grenze des Meeres die hattische oder vielmehr die akkadische Tradition fortlebt, kann bei der Formulierung “essen und trinken” ein echt innerhethitischer Ursprung nicht ausgeschlossen werden.

Literatur

Archi, A.

- 1988 Eine Anrufung der Sonnengöttin von Arinna. Pp. 5–31 in *Documentum Asiae Minoris Antiquae: Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, ed. E. Neu & Chr. Rüster. Wiesbaden: Harrassowitz.

Beal, R. H.

- 2003 The Predecessors of Ḫattušili I. Pp. 13–35 in *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. G. Beckman, R. H. Beal & G. McMahon. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Beckman, G.

- 2000 Bilingual Edict of Ḫattušili I. Pp. 79–81 in *The Context of Scripture*. Vol. II: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, ed. W. W. Hallo. Leiden: Brill.

Bin-Nun, S. R.

- 1975 *The Tawananna in the Hittite Kingdom*. THeth 5. Heidelberg: Carl Winter.

Borger, R.

- 1984 Historische Texte in akkadischer Sprache. Pp. 354–410 in *Rechts- und Wirtschafts-urkunden. Historisch-chronologische Texte*, TUAT I, Lfg. 4, ed. O. Kaiser. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Carruba, O.

- 1974 Tahurwaili von Hatti und die heth. Geschichte um 1500 v. Chr. Pp. 73–93 in *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. K. Bittel, Ph. H. J. Houwink ten Cate & E. Reiner. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten.

Carruba, O.

- 2005 Regalità cattica, pre- o proto-etea? A proposito di CTH 414. Pp. 49–82 in *Narrare gli eventi. Atti del Convegno degli Egittologi e degli Orientalisti italiani in margine alla mostra La Battaglia di Qadesh*, ed. F. Pecchioli Daddi & M. G. Guidotti. Roma: Herder.

Chavalas, M. W. ed.

- 2006 *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Dardano, P.

- 2000 *La terminologia giuridico-politica dell'Antico Regno Hittita*. Unveröffentlichte Dissertation. Istituto Universitario Orientale: Napoli.

de Martino, S.

- 1993 KUB XXVII 38: Ein Beispiel kultureller und linguistischer Überlagerung in einem Text aus dem Archiv von Boğazköy. *SMEA* 31: 121–134.
1999 La cosiddetta ‘Cronaca di Ammuna’. Pp. 69–82 in *Studi e testi II*, ed. S. de Martino & F. Imparati. Eothen 10. Firenze: Lo Gisma.

- 2003 *Annali e Res gestae antico ittiti*. StudMed 12, Series Hethaea 2. Pavia: Italian University Press.
- Devecchi, E.
- 2005 *Gli annali di Hattušili I nella versione accadica*. StudMed 16, Series Hethaea 4. Pavia: Italian University Press.
- Edzard, D. O.; Farber, G. & Sollberger E.
- 1977 *Die Orts- und Gewässernamen der prä-sargonischen und sargonischen Zeit*. RGTC 1. Wiesbaden: Ludwig Reichert.
- Frayne, D. R.
- 1990 *Old Babylonian Period (2003–1595 BC)*. RIME 4. Toronto: University of Toronto Press.
- 1993 *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC)*. RIME 2. Toronto: University of Toronto Press.
- Furlan, M.
- 1993 Ein etymologischer Vorschlag (Heth. *aruna-* (c.) “Meer”). *Linguistica* 33 [*Bojan Čop septuagenario in honorem oblata*]: 49–60.
- García Trabazo, J. V.
- 2002 *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales. Edición bilingüe*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gelb, I. J.
- 1957 *Glossary of Old Akkadian. Materials for the Assyrian Dictionary*, No 3. Chicago Illinois: The University of Chicago Press.
- Girbal, C.
- 2007 Zu einigen Ortsnamen mit hattischer Etymologie. *AoF* 34: 51–62.
- Goedegebuure, P.
- 2006a The Bilingual Testament of Hattusili I., Pp. 222–228 in Chavalas 2006.
- 2006b The Proclamation of Telipinu. Pp. 228–235 in Chavalas 2006.
- Groddek, D.
- 2006 Zur Deutung von heth. ^{GIŠ}šušiyazkel-. *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction* 3, 111–123.
- Haas, V.
- 1993 Eine hethitische Weltreichsidee. Betrachtungen zum historischen Bewußtsein und politischen Denken in althethitischer Zeit. Pp. 135–144 in *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, ed. K. Raaflaub. München: R. Oldenbourg.
- 2006 *Die hethitische Literatur: Texte, Stilistik, Motive*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hirsch, H.
- 1963 Die Inschriften der Könige von Agade. *AfO* 20: 1–82.
- Hoffmann, I.
- 1984 *Der Erlaß Telipinus*. THeth 11. Heidelberg: Carl Winter.
- van den Hout, Th. P. J.
- 1992 Remarks on Some Hittite Double Accusative Constructions. Pp. 275–304 in *Per una grammatica ittita. Towards a Hittite Grammar*, ed. O. Carruba. Pavia: Gianni Iuculano Editore.
- 1995 *Der Ulmitešub-Vertrag. Eine prosopographische Untersuchung*. StBoT 38. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 1997 The Proclamation of Telipinu. Pp. 194–198 in *The Context of Scripture*, Vol. I: *Canonical Compositions from the Biblical World*, ed. W. W. Hallo & K. L. Younger. Leiden: Brill.
- Imparati, F.
- 1975 ‘Signori’ e ‘figli del re’. *OrNS* 44: 80–95.

- Kammenhuber, A.
 1973 -a-: defektives Personalpronomen der 3. Sg. 'er, sie, es'. Pp. 1–99 in *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus* Lfg. 2–3, Nr. 4. Heidelberg: Carl Winter.
- Kammenhuber, A. & Archi, A.
 1975a *eku-* / *aku-*. Pp. 1–20 in *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Lfg. 3, Nr. 5. Heidelberg: Carl Winter.
 1975b *eku-* / *aku-*. Pp. 21–120 in *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Lfg. 4. Heidelberg: Carl Winter.
 1976a *eku-* / *aku-*. Pp. 121–220 in *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Lfg. 5. Heidelberg: Carl Winter.
 1976b *eku-* / *aku-*. Pp. 221–314 in *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Lfg. 6. Heidelberg: Carl Winter.
- Karasu, C.
 2002 The Great Sea according to the Hittite Texts. Pp. 197–203 in *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. P. Taracha. Warsaw: Agade.
- Klengel, H. unter Mitwirkung von F. Imparati, V. Haas & Th. P. J. van den Hout
 1999 *Geschichte des hethitischen Reiches*. HdO I/34. Leiden: Brill.
- Klinger, J.
 2000 'So weit und breit wie das Meer . . .'. Das Meer in Texten hattischer Provenienz. Pp. 151–172 in *The Asia Minor Connexion: Studies on the Pre-Greek Languages in Memory of Charles Carter*, ed. Y. L. Arbeitman. Leuven: Peeters.
 2005 Das Testament Ḫattušilis I. Pp. 142–146 in: *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*, ed. B. Janowski and G. Wilhelm. TUAT NF. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
 2006 Die hethitische Rezeption mesopotamischer Literatur und die Überlieferung des Gilgameš-Epos in Hattuša. Pp. 103–127 in *Motivation und Mechanismen des Kulturkontaktes in der späten Bronzezeit*, ed. D. Prechel. Eothen 13. Firenze: Lo Gisma.
- Kümmel, H. M.
 1985 Der Thronfolgeerlaß des Telipinu. Pp. 464–470 in *Historisch-chronologische Texte II*, ed. O. Kaiser. TUAT I, Lfg. 5. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Liverani, M.
 1973 Memorandum on the Approach to Historiographic Texts. *OrNS* 42: 178–194.
- Liverani, M.
 2004 *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*. Edited and introduced by Z. Bahrani & M. van De Mieroop. Ithaca: Cornell University Press; London: Equinox Ithaca.
- Marazzi, M.
 1986 *Beiträge zu den akkadischen Texten aus Boğazköy in althethitischer Zeit*. Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche 18. Roma: Il Bagatto.
- Otten, H.
 1963 Aitiologische Erzählung von der Überquerung des Taurus. *ZA* 55: 156–168.
- Puhvel, J.
 1957 The Sea in Hittite Texts. Pp. 225–237 in *Studies Presented to Joshua Whatmough on His Sixtieth Birthday*, ed. E. Pulgram. Gravenhage: Mouton & Co.
- Rieken, E.
 2001 Der hethitische *šar tamḫāri*-Text: archaisch oder archaisierend? Pp. 576–585 in *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie. Würzburg, 4.-8. Oktober 1999*, ed. G. Wilhelm. StBoT 45. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schuler, E. von
 1965 *Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien*. Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 3. Berlin: Walter de Gruyter.

Sollberger, E.

- 1982 A New Inscription of Šar-kali-šarrī. Pp. 345–348 in: *Societies and Languages of the Ancient Near East: Studies in Honour of I. M. Diakonoff*, ed. M. A. Dandamayev et al. Warminster: Aris & Phillips.

Sommer, F. & A. Falkenstein.

- 1938 *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I. (Labarna II.)*. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Neue Folge. Heft 16. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.

Soysal, O.

- 2006 Beiträge zur althethitischen Geschichte (IV): Ein Textanschluß an KBo 3.24 (CTH 39.1), *N.A.B.U.* 2006 n°1: Nr. 18, 15–16.

Starke, F.

- 1985 Der Erlaß Telipinus. Zur Beurteilung der Sprache des Textes anläßlich eines kürzlich erschienenen Buches. *WdO* 19: 100–113.

Van De Mieroop, M.

- 2000 Sargon of Agade and His Successors in Anatolia. *SMEA* 42: 133–59.

Westenholz, J. G.

- 1997 *Legends of the Kings of Akkade*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Wilhelm, G.

- 1993 Meer. B. Bei den Hethitern. Pp. 3–5 in *RIA* 8, Berlin: Walter de Gruyter.
- 2003 König Silber und König Ḫidam. Pp. 393–395 in *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. G. Beckman, R. Beal, & G. McMahon. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- 2005 Der Vertrag Šuppiluliumas I. von Ḫatti mit Šattiwazza von Mitanni. Pp. 113–121 in: *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*, ed. B. Janowski & G. Wilhelm. TUAT NF. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Treaties and Edicts in the Hittite World

Elena Devecchi

VENEZIA

1. In this paper I would like to discuss some problems related to typological issues and consequently to the definition of the corpus of subjugation treaties and edicts drawn up by the Hittite kings for their vassals. Limiting this analysis to the documents issued by the Hittite kings for the Syrian vassals, the following are the texts usually regarded as subjugation treaties,¹ listed here with their *CTH* numbers² and the names of the two counterparts:

<i>CTH</i> 49	Šuppiluliuma I—Aziru of Amurru
<i>CTH</i> 51–52	Šuppiluliuma I—Šattiwaza of Mittani
<i>CTH</i> 53	Šuppiluliuma I—Tette of Nuḫḫašše
<i>CTH</i> 62	Muršili II—Tuppi-Teššup of Amurru
<i>CTH</i> 66	Muršili II—Niqmepa of Ugarit
<i>CTH</i> 75	Muršili II—Talmi-Šarruma of Aleppo (official copy of Muwattalli II)
<i>CTH</i> 92	Ḫattušili III—Bentešina of Amurru
<i>CTH</i> 105	Tuḫaliya IV—Šaušgamuwa of Amurru

To this group of documents one should add other texts which are considered by some scholars as treaties, by others as edicts.

<i>CTH</i> 46	Šuppiluliuma I—Niqmaddu of Ugarit
<i>CTH</i> 47	Šuppiluliuma I—Niqmaddu of Ugarit
<i>CTH</i> 65	Muršili II—Niqmepa of Ugarit

There is general agreement in regarding *CTH* 46 as the first vassal treaty between Ḫatti and Ugarit,³ but some, e.g. Nougayrol and Altman, consider it an edict.⁴

Author's note: This paper is based on my Ph.D. dissertation “Trattati ed editti nel mondo ittita: tipologia, struttura e modalità di redazione” (Università Ca’ Foscari Venezia, 2008) written under the supervision of Prof. Lucio Milano, to whom I wish to express my deepest gratitude. Sincere thanks are also due to Prof. Stefano de Martino for his constant support and several suggestions and to Prof. Gernot Wilhelm, who allowed me to spend long research periods at the Institut für Altorientalistik of the Julius-Maximilians-Universität in Würzburg. During the drafting of this article I also benefited from some helpful remarks made by Prof. Jared Miller and Prof. Itamar Singer.

1. See e.g. Laroche 1971: 10–11, 13–15, 17; Beckman 1999: 6–8; Altman 2004: 64–5.

2. Unless otherwise explicitly stated, the numbering of the documents and of their different manuscripts mentioned in this paper follows the <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/>.

3. See for instance Laroche 1971: 10, Liverani 1962: 45, von Schuler 1983: 131–2, Beckman 1999: 34, Singer 1999: 603–735, 634, van Soldt 2005: 52, D’Alfonso 2006: 303–329, 309, 311.

4. Nougayrol 1956: 34 n. 2, Altman 2004: 64. See also the doubts about the nature of this document raised by MacCarthy (1978: 68 n. 63).

CTH 47 is usually regarded as an edict,⁵ although Dietrich and Loretz consider it a treaty.⁶ The same holds true for *CTH* 65, which is usually considered an edict,⁷ but which Zaccagnini, for instance, has alternatively defined as an “agreement”, a “treaty” and an “edict”.⁸ It is important to underline, though, that these three texts share exactly the same structure and terminology, and it therefore seems reasonable to assign them to the same documentary typology instead of regarding them variously as treaties and edicts.

I suspect that the uncertainty shown toward the nature of this second group of texts can be traced to two factors. On the one hand, the fact that the structure of these documents resembles that of the treaties could have been misleading. On the other hand, historical considerations may have had an influence on the decision to regard them as treaties, especially in the case of the texts issued by Šuppiluliuma I for Niqmaddu. Scholars seem to have based their interpretations on the assumption that Šuppiluliuma must have followed with Ugarit the same procedure followed with other Syrian kingdoms he conquered, such as Amurru and Nuḥḥašše. They therefore expected the existence of a subjugation treaty with Ugarit and, in absence of any document comparable to *CTH* 49 and 53, they hypothesized that the dossier of documents issued by Šuppiluliuma for Niqmaddu replaced it.⁹ This anomaly has been explained by assuming either that at that time the form of the international treaty was not fixed yet,¹⁰ or that Ugarit was granted a special status different than the normal subjugation.¹¹

2. I believe that, in order to alleviate this uncertainty, we should first of all return to the definition of a subjugation treaty given by Korošec in his study of the juridical features of the Hittite treaties, which can still be regarded as the best starting point for any classification and typology. Korošec identifies the bond established by the Hittite king and the oath sworn by the vassal as the two fundamental elements of a subjugation treaty, as he clearly states in several passages.¹² Since this definition has not been questioned in later studies, one would expect it to be the base of any classification of the documents traditionally included in the corpus of the Hittite subjugation treaties. In order to ascertain which of the texts mentioned above actually fit Korošec’s definition of subjugation treaty by including the two fundamental elements (the bond and the oath), two aspects need to be analyzed: the terminology and the structure. As for the terminology, one basically must look for the Akkadian and Hittite words for bond and oath and for the technical formulas

5. Laroche 1971: 10, Beckman 1999: 166.

6. Dietrich & Loretz 1968: 206–45.

7. Laroche 1971: 14, Beckman 1999: 175.

8. Zaccagnini 1990: 37–79, 61 n. 97, 63.

9. Singer 1999: 634–35.

10. Liverani 1962: 45.

11. Nougayrol 1956: 34 n. 2.

12. V. Korošec 1931: 26: “Der Hattiherrscher stellt das *riksu*, die Vertragsbestimmungen, auf, während der Vasall durch deren Beschwörung, die *māmītu*, seinen Konsens zum Vertragsabschluß ausdrückt. Dadurch erlangt der Vasallenvertrag seine Verbindlichkeit”. idem, 34: “[. . .] setzt sich jeder Staatsvertrag aus zwei Elementen zusammen: einerseits der Aufstellung von Vertragsbestimmungen (*riksu*, *išhiul*) durch den einen Vertragsteil, andererseits durch deren Beschwörung (*māmītu*, *lingaiš*) seitens des anderen”. For this reason (i.e. for the fact that a Hittite subjugation treaty consists of these two elements), I prefer to avoid the translation “treaty” for Akk. *riksu*, *rikiltu* and Hitt. *išhiul* in favour of “bond”, which is their most neutral and basic meaning. Another possible translation could be “contract”, but in this context it would be inappropriate because it refers to a documentary category typical of the civil law, while here we are in the realm of international law.

related to these two words. Starting with the first group of documents, it can be seen that both words recur only in some of these texts (*CTH* 49, 51, 52, 53, 62, 66, 92, 105), while in *CTH* 75 one finds no mention to the swearing of an oath by Talmi-Šarruma of Aleppo.

A further distinction can be made by analyzing the structure of these documents. In fact, only some of them (*CTH* 49, 53, 62, 66, 92, 105) contain a section whose importance has been underestimated until now and that may be regarded as a litmus test for assigning a text to the category of the subjugation treaties.¹³ This section can be placed between the preamble and the historical prologue,¹⁴ between the preamble and the normative section,¹⁵ or between the historical prologue and the normative section.¹⁶ It is useful to quote here the best preserved Akkadian and Hittite renderings of this section, taken from *CTH* 66, the treaty between Muršili II and Niqmepa of Ugarit, and from *CTH* 62, the treaty between Muršili II and Tuppi-Teššup of Amurru, respectively:

CTH 66 obv. 2–12¹⁷

(2)attûka ša ^mNiqmepa a'[na Š]EŠ^{MEŠ}-ka [] u LUGAL ana ^{GIŠ}GU.ZA abîka (3)ultē-šebka KUR ša an[aku¹⁸ u]ttēra[kka] u attā ^mNiqmepa (4)qadu KUR-ka ĪR-di u [šumma a]tta ^mNiqmep[a] ištu ūmi annî ina EGIR ūmi (5)LUGAL KUR ^{URU}Ḫatti bē[lka u] KUR ^{URU}Ḫatti ul tanašsar u kî attā ^mNiqmepa (6)ramānka SAG.DU-ka DAM^{MEŠ}-ka [DUM]U^{MEŠ}-ka u KUR-ka aqratakk u ra[mān LUGAL] (7)SAG.DU LUGAL DUMU^{MEŠ} LUGAL u KUR Ḫatti ana darāti lū aqra[takku] (8)u ina arkat ūmi ša LUGAL KUR [^{UR}]U^{UR}Ḫatti ša DUMU^{MEŠ} LUGAL ša DUMU.DUMU^{MEŠ} [LUGAL] (9)u ša KUR ^{URU}Ḫatti rik[sa] u šalāma ušur

(2–3)I [] to your brothers, Niqmepa, and I, the King, have placed you upon the throne of your father. (3–4)The land I returned to you and you, Niqmepa, together with your land, are my subjects. (4–5)And if you Niqmepa, from now on into the future, do not protect the King of Ḫatti, [your] lord, [and] the country of Ḫatti–(5–6)as yourself, Niqmepa, your person, your wife, your [son]s and your country are dear to you, (6–7)(in the same way) the bod[y of the King], the person of the King, the sons of the King and the land of Ḫatti shall be forever dear to you. (8–9)And in the future you shall respect the bond and the oath of the King of Ḫatti, of the sons of the King, of the grandsons [of the King] and of the land of Ḫatti.

CTH 62.II A col. I 19'–28'

(19') [n]u tuk maḥḥan=ma ^dUTU-ŠI IŠTU AWĀT ABĪ[K]A EGIR-an (20') šaḥḥun nu-tta ANA AŠAR ABĪKA titta[nu]nun (21') nu-tta kāšma ANA LUGAL KUR ^{URU}Ḫatti KUR ^{URU}Ḫatti (22') U ANA DUMU^{MEŠ}-IA DUMU.DUMU^{MEŠ}-IA šer linga-nun (23') nu NĪŠI DINGIR-LI ŠA LUGAL U ŠU LUGAL paḥši ^dUTU-ŠI=ma tuk (24') ^mTuppi-^d10-upan paḥḥašḥi maḥḥan=a DAM-KA tatti (25') nu=za mān DUMU. NITA IĀŠI nu katta INA KUR ^{URU}Amurri apāš (26') LUGAL-uš ešdu nu tuk maḥḥan

13. Since *CTH* 53 is broken where one would expect to find this section, its presence in this treaty is only hypothetical. It seems, however, that it has to be regarded as highly probable because *CTH* 53 A preserves the clauses about the tribute and the yearly visit to the Hittite king, which always conclude the paragraph under discussion here.

14. *CTH* 49.I B, *CTH* 49.I C, and *CTH* 49.II.

15. *CTH* 49.I A and *CTH* 66.

16. *CTH* 53 A, *CTH* 62.II, *CTH* 92, and *CTH* 105.

17. The line numbering follows Del Monte (1986).

18. See Del Monte 1986: 46 for the reasons why this reading is preferable to the one proposed by Kestemont (1974: 85–127, 94 n. 12: KUR ša a-b[i-ka u]t-te-er-ra-ak-[ka]) and followed by Beckman (1999: 65) who accordingly translates “and (I) returned the land of your father to you”.

^dUTU-ŠI *paḥḥašši* DUMU-KA=ya ⁽²⁷⁾ QATAMMA *paḥḥašši zik=ma* ^mTuppi-^d10-upan LUGAL KUR ^{URU}Ḫatti ⁽²⁸⁾ KUR ^{URU}Ḫatti DUMU^{MEŠ}-IA DUMU.DUMU^{MEŠ}-IA *ziladuwa paḥši*

^(19'–20') Because I, My Majesty, took care of you according to the request of your father and I placed you in the position of your father, ⁽²¹⁾ I have hereby made you swear loyalty to the King of Ḫatti, to the land of Ḫatti, ⁽²²⁾ to my sons and to my grandsons. ⁽²³⁾ Respect the divine oath and the authority of the King ^(23'–24') and I, My Majesty, will protect you, Tuppi-Teššup. When you take a wife and ⁽²⁵⁾ you have a son, he will be king in the land of Amurru and ^(26'–27') as I, My Majesty, protect you, I will likewise protect your son. ^(27'–28') You, Tuppi-Teššup, in the future shall protect the King of Ḫatti, the land of Ḫatti, my sons and my grandsons.

In these two instances and in all the other occurrences of this section one can identify two parts, which are strictly interconnected from the functional point of view. First, one finds what one might call the kingship concession (*CTH* 66 obv. 2–4; *CTH* 62.II A col. I 19'–20'), whose function is to indicate the Hittite king as the ultimate source of any political right of the vassal, who does not rule in his country due to hereditary rights, but only because the Great King allows him to occupy the position formerly held by his predecessor. The kingship concession and the consequent condition of total subordination of the vassal are the necessary conditions introducing the second part, the fidelity request (*CTH* 66 obv. 4–12; *CTH* 62.II A col. I 21'–28'), as the following passage of *CTH* 62 shows very clearly. Here Muršili II says to Tuppi-Teššup of Amurru: “Because (. . .) I installed you in the position of your father, now I made you swear loyalty to the king of Hatti, the country of Hatti, to my sons and my grandsons”. The loyalty that the vassal owes to the Hittite king consists in loving and protecting the Great King, his country and the royal family as much as he loves and protects himself, his own country and his own family. In order to fully understand the function of this section, it is important to emphasize that the key words and the phraseology used here (to protect, to love) are the same as the ones used in a paragraph of the oath documents that Giorgieri has termed a “fidelity oath”.¹⁹ Based on the affinities between the fidelity request of the subjugation treaties and the “fidelity oath” of the oath documents, it may be suggested that the fidelity request should be regarded as the oath formula that the vassal had to pronounce on the occasion of his submission to the Hittite king. The oath would thus not correspond to the section containing the invocation to the gods, the blessings and the curses, as has been proposed by del Monte and Beckman.²⁰

The absence of this section in three particular texts (*CTH* 51, 52 and 75), which also show a very peculiar formulary, confirms that they should be regarded as atypical binding documents,²¹ to which I intend to dedicate a future paper.

3. If one applies to the second group of documents (*CTH* 46, 47 and 65) the same criteria used for the subjugation treaties, one is immediately struck by the complete absence of any mention of the swearing of an oath by the vassal.²² In fact, neither the term *māmītu* nor the section identified above with the oath request ever occur in these documents, where one finds only one of the two fundamental elements of

19. Giorgieri (1995: 45) defines “giuramento di fedeltà” as “la formula stilizzata in 1ª pers. in cui si promette fedeltà e protezione al sovrano e, solitamente, anche alla sua discendenza diretta”.

20. Del Monte 1986: 11, Beckman 1999: 2.

21. See D'Alfonso (2006: 310, 319–25) who regards them as “pseudo- oder halbparitätischen Verträge”.

22. See also MacCarthy 1978: 68 n. 63.

a subjugation treaty, i.e. the bond and this is mentioned in formulas different than the ones used in the treaties, e.g.:

RN ₁ <i>rikilta ana</i> RN ₂ /GN <i>akanna irkus</i> ²³	“RN ₁ bound a bond for RN ₂ /GN as follows”
RN ₁ <i>rikilta akanna irkus/ittadin</i> ²⁴	“RN bound/issued a bond as follows”

The differences between these documents and the subjugation treaties are not restricted to the lack of references to an oath and to the use of a different terminology. Careful analysis of their structure reveals the same sequence of sections in the treaties, whereas each section in these texts has different features and function. For instance, the historical prologue of a subjugation treaty narrates the history of the political relationship between Hatti and the vassal country since the very beginning until the moment when the last treaty is ratified, while in the historical prologue of *CTH* 46, 47 and 65 one finds only references to the very specific events that led to the necessity of issuing the documents. The normative section of a subjugation treaty normally consists of several paragraphs, each devoted to a specific topic, while in these documents the normative section deals with only one or two topics which are usually not attested in the treaties, such as the detailed definition of tribute and the border. There are also substantial differences in the section containing the summoning of the gods and the curses. In the treaties the deities are summoned as witnesses to the bond and the oath, and divine punishment is invoked upon the vassal who does not respect the obligations of the treaty. In *CTH* 46 and 47 the gods are summoned as punishers of whoever will modify the content of the document, and the vassal never appears as the object of the curses.²⁵

4. These formal differences lead to several further considerations. First, the formal differences likely indicate a functional difference. Indeed, a treaty ratifies the submission of the vassal, who swears loyalty to the Hittite king, while documents like those from Ugarit do not intervene in the hierarchical relationship between king and vassal, but only in specific issues related to the practical administration of the subjugated territories. Consequently, it seems clear that the Ugarit documents cannot be attributed to the same textual category as the subjugation treaties. Instead, the term “edict” reflects very well their nature as normative and administrative measures issued by the Hittite king when the situation required his intervention *ad hoc*.²⁶

As for the hypothesis that the edicts issued by Šuppiluliuma for Niqmaddu might have replaced a normal subjugation treaty because of some special status granted to Ugarit, two factors would seem to militate against this possibility. On the one hand, the dossier concerning Muršili and Niqmepa shows that the stipulation of a subjugation treaty (*CTH* 66) does not exclude the issuing of an edict (*CTH* 65),

23. *CTH* 46 B obv. 3'–6' and *CTH* 47 A rev. 46–48: UD-ma ^mŠuppiluli(u)ma LUGAL GAL LUGAL KUR *Ḫatti rikilta ana* ^mNiqmadda LUGAL KUR ^{URU}Ugarit *akanna irkus*; *CTH* 65 rev. 60–63 ^mMuršili LUGAL GAL LUGAL KUR ^{URU}Ḫatti DUMU-šu ša ^mŠuppiluli(u)ma LUGAL GAL UR.SAG *rikilta annīta ana* KUR ^{URU}Ugarit *akanna irkus*.

24. *CTH* 46 B rev. 19'–20' ^aUTU-ši LUGAL GAL *rikilta kanna irkus*; *CTH* 47 A rev. 46–48 ^aUTU-šu LUGAL GAL EN-šu *rikilta annīta akanna ittadinšu*.

25. *CTH* 65 does not attest the section with the curse and the summoning of the gods.

26. It can be useful to recall here that the term *rikiltu*, used in the Ugarit documents to indicate the edict, is attested with the same meaning in Babylonia, where it always indicates a decree issued by a superior to a subordinate, while “there is no trace in Middle Babylonian of *rikiltu* meaning anything like ‘contract’, ‘agreement’, or ‘political covenant/treaty’” (see Brinkman 1990: 81–111, 90–1).

so that the same situation can at least theoretically be assumed also for the time of Šuppiluliuma and Niqmaddu. Secondly, one should be careful in regarding Ugarit as an anomaly, since this impression is based on very partial documentation. Indeed, one cannot exclude that, should the royal archives of Amurru and Nuḥḥašše ever be discovered, one might encounter the same kind of edicts issued by the Hittite kings for Ugarit.

Moreover, for chronological reasons one cannot consider these edicts as a sort of missing link between the middle Hittite parity agreements and the subjugation treaties of the imperial period.²⁷ In fact, when Šuppiluliuma I issued texts such as *CTH* 46 and 47, his chancellery had already developed the “classical” model of the subjugation treaty, as the existence of *CTH* 49 and 53 demonstrates.

5. These two groups of documents differ also with regard to other aspects. One is the find spot. It is noteworthy that all the subjugation treaties but the one between Muršili II and Niqmepa of Ugarit come from the archives of the Hittite capital, while the edicts have been found only at Ugarit.

Second, the treaties with the Syrian vassals are known only from archive copies, written on large, flat tablets, while the Ugarit edicts have been handed down in official copies bearing the impression of the royal seal and drawn up on the so-called “tablettes coussin”, which resemble very closely the tablets of the Hittite *Land-schenkungsurkunden*. The fact that the official copies of the edicts were stored in the archives of the vassal’s capital is a further confirmation that these documents were substantially different than the subjugation treaties, official copies of which were kept in the temples of the most important deities of Ḫatti and of the vassal’s country.

Third, subjugation treaties and edicts differ also with regard to palaeography and orthography. One might expect them all to share the features of the texts produced by the Hittite chancellery, but comparison of the two groups reveals that the edicts show very specific characteristics which are uncommon in the treaties and in the Akkadian Boğazköy texts in general. For instance, in *CTH* 46, 47 and 65 one finds several sign variants which are not attested in the Hittite sign inventory²⁸ and some very peculiar orthographical features, e.g.:

The word *rikiltu* is spelled *ri-kíl-tV* or *ri-kí-il-tV* in the edicts,²⁹ but neither of these two graphical renderings occurs at Ḫattuša, where one finds only *ri-kil-tV* or *ri-ki-il-tV*.³⁰ Moreover, to my knowledge, the sign GILIM is used at Ḫattuša with the syllabic value *kíl* only in one ritual text.³¹

27. For this hypothesis see Liverani 1962: 45 and Zaccagnini 1990: 61.

28. See for instance the following forms used for ŠUM (𐎶𐎵 *CTH* 46 B obv. 7; *CTH* 47 A rev. 48; *CTH* 65 rev. 51; cf. *HZL* Nr. 91), MA (𐎡𐎴 *CTH* 46 A obv. 7 passim; *CTH* 46 B obv. 3', 7', rev. 16', 17', 21'; *CTH* 47 A obv. 1, 3; *CTH* 65 obv. 1 passim; cf. *HZL* Nr. 208; it has to be noted that the normal Hittite MA with three horizontals occurs in all these texts, beside the form with four horizontals), and GIL (𐎲𐎠𐎺𐎠 *CTH* 46 A rev. 14'; *CTH* 47 A rev. 47; *CTH* 65 rev. 41 passim; cf. *HZL* Nr. 258). See also Klinger 2003: 237–48.

29. *ri-kíl-tV*: *CTH* 46 A rev. 14'; *CTH* 47 A rev. 47; *CTH* 47 C rev. 12; *CTH* 47 E rev. 9; *CTH* 65 rev. 59, 62. The same spelling is used also in an edict issued by Ḫattušili III for Niqmepa (*CTH* 93 A obv. 8, rev. 35, *CTH* 93 C obv. 9, rev. 35) and in a verdict of Muršili II for Niqmepa (*CTH* 64 A obv. 5). *ri-kí-il-tV*: *CTH* 46 A rev. 16'; *CTH* 46 B obv. 4', rev. 19; *CTH* 47 A obv. 18; *CTH* 47 B obv. 18. The line numbering of *CTH* 47 B (RS 17.330+17.347+17.446) is based on the text that can be reconstructed according to the joins indicated by Pardee (1984: 239–45).

30. *ri-kil-tV*: *CTH* 92 obv. 6, 9, 24, 28, 29. *ri-ki-il-tV*: *CTH* 75 A obv. 3, 7; *CTH* 75 B obv. 2', 8'; *CTH* 91 A obv. 14. See Labat 1932: 190, *CAD* R, *rikistu* 2, 346 and *AHw* III, *rikis/štu*, *rikiltu*, 984.

31. KBo 36.29 col. II 34, cf. *HZL* Nr. 258.

In the edicts the name of the Hittite king Šuppiluliuma is spelled ^mŠu-up-pí-lu-li-ma or ^mŠu-up-pí-lu-lì-ma,³² instead of the usual ^mŠu-up-pí-lu-li-u-ma.

At Ḫattuša the title “My Majesty” is written ^dUTU-ši independently of its syntactical function, whereas in *CTH* 46 and 47 it has the phonetic complement -šu when it is the subject of the sentence, while it is written ^dUTU-ši when it functions as an oblique case.³³

I have been looking for terms of comparison for these peculiarities in order to identify the scribal school that might have issued these edicts. Unfortunately, this search has been hampered by the lack of studies on the palaeography and orthography of the Akkadian texts from Boğazköy and of the Late Bronze Age Syrian corpora in general, but a hypothesis proposed by Otten and Neu, who for different reasons suggested that Karkemiš might have been the origin of the letters and juridical documents issued by the Hittite Kings for the kings of Ugarit,³⁴ appears to be a promising one. Indeed, I was able to find some interesting similarities between the palaeographical and orthographical features of some documents issued by the kings of Karkemiš and those of Šuppiluliuma and Muršili for the kings of Ugarit³⁵ that would seem to support Otten’s and Neu’s proposal. Another possibility, recently proposed by d’Alfonso in his work about the verdicts issued by the Ḫatti and Karkemiš kings for the Syrian vassals, should also be mentioned. He finds it difficult to accept that the Hittite kings would have entrusted their seals to the kings of Karkemiš, and he hypothesizes that Syrian scribes trained at the Karkemiš school were working at Ḫattuša, where they would have been responsible for the documents addressed to the Syrian vassals.³⁶ The hypothesis suggested by Otten and Neu, however, would seem to better explain why no single fragment of these documents has been found in the Boğazköy archives.

6. It may be concluded that the need of administrating a wide and complex territory such as the one conquered by Šuppiluliuma I forced the Hittite chancellery to

32. ^mŠu-up-pí-lu-li-ma: *CTH* 46 A obv. 1 passim; *CTH* 47 A obv. 1; *CTH* 65 obv. 2 passim (this spelling is attested also in Muršili’s verdict *CTH* 64 A obv. 2 and 4, and *CTH* 64 B 26’). ^mŠu-up-pí-lu-li-ma: *CTH* 46 B obv. 3; *CTH* 47 A obv. 16.

33. ^dUTU-šu: *CTH* 46 A obv. 11, rev. 15’; *CTH* 47 A obv. 14, rev. 43, 46; *CTH* 47 B rev. 47; *CTH* 47 E obv. 14, rev. 5’. ^dUTU-ši: *CTH* 46 A obv. 4, 12, 25, rev. 13’; *CTH* 47 A obv. 4, 10, 13, rev. 45; *CTH* 47 B rev. 46; *CTH* 47 C obv. 4, rev. 10’; *CTH* 47 E obv. 4, 11, rev. 8’. The same use is attested also in Ḫattušili III’s edict *CTH* 93 (A obv. 8, rev. 34).

34. Otten (1995: 24, 26–7) noticed that the seal impressions attested on the Ugarit edicts issued by Šuppiluliuma I and Muršili II do not correspond to any seal impressions found in the Hittite capital, leading him to suggest that the seals used for the Ugarit edicts were produced *in loco*, possibly at Karkemiš. Neu (1995: 115–29, 125–6) bases his hypothesis on the difference between the *ductus* attested at Ḫattuša and that of the edicts, which is closer to that of the north-Syrian scribal traditions.

35. As for the palaeography, cf. the forms attested in the edicts issued by Ini-Teššup (ŠUM in *CTH* 100.1 obv. 8; *CTH* 100.2 obv. 6 passim; *CTH* 100.3 obv. 4 passim; MA in *CTH* 100.1 obv. 7 passim; *CTH* 100.2 obv. 5 passim; GIL in *CTH* 100.2 obv. 4, rev. 47, 48). The spelling *ri-kil-tV* occurs also in an edict of Ini-Teššup (*CTH* 100.2 obv. 4, rev. 47, and rev. 48) and in the label *CTH* 100.5 (*tuppu ri-kil-ti ša LUGAL KUR Kargamiš*). In a letter of the king of Karkemiš to the king of Ugarit (RS 20.237 obv. 7) we find ^dUTU-šu used for the nominative as in the edicts issued by the Hittite kings. The alternation between ^dUTU-šu and ^dUTU-ši according to its function in the text occurs also in another letter to the king of Ugarit (RS 20.212 obv. 3’, rev. 18’, 19’, 28’): the personal name and/or the title of the sender is unfortunately lost, but the content of the letter seems to suggest that he was a Hittite official active in northern Syria. See also Del Monte 1986: 39. I am aware that the edicts issued by Ini-Teššup are not the ideal terms of comparison for those issued by Šuppiluliuma I and Muršili II, since they are not contemporary, but I think that the similarities between these two groups of texts cannot be regarded as mere coincidences and may rather witness the subsistence of a peculiar scribal tradition.

36. D’Alfonso 2005: 56–58.

develop since the very beginning of the New Kingdom two types of normative documents, treaties and edicts, with very well defined functions and features. Moreover, if the hypothesis presented in this paper regarding the palaeographical and orthographical features of the subjugation treaties and edicts issued by the Hittite kings for their Syrian vassals is confirmed by an analysis of a wider selection of texts, new light may perhaps be cast on the role played by Karkemiš in the organization of the Syrian territories.

References

- Altman, A.
 2004 *The Historical Prologue of the Hittite Vassal Treaties. An Inquiry into the Concepts of Hittite Interstate Law*. Bar Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press.
- Beckman, G.
 1999 *Hittite Diplomatic Texts. Second edition*. WAW 7. Atlanta GA: Scholars Press.
- Brinkman, J.
 1990 Political Covenants, Treaties, and Loyalty Oaths in Babylonia and between Babylonia and Assyria. Pp. 81–111 in *I trattati nel mondo antico. Forma ideologia funzione*, ed. L. Canfora, M. Liverani & C. Zaccagnini. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- D'Alfonso, L.
 2005 *Le procedure giudiziarie ittite in Siria (XIII sec. a.C.)*. StudMed 17. Pavia: Italian University Press.
 2006 Die hethitische Vertragstradition in Syrien (14.-12. Jh. v.Chr.). Pp. 303–29 in *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus"-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, ed. M. Witte et al. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 365. Berlin: de Gruyter.
- Del Monte, G. F.
 1986 *Il trattato fra Muršili II di Ḫattuša e Niqmepa di Ugarit*. *Orientis Antiqui Collectio* 18. Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino.
- Dietrich, M. & Loretz, O.
 1968 Der Vertrag zwischen Suppiluliuma und Niqmadu. *WdO* 3: 206–45.
- Giorgieri, M.
 1995 *I testi ittiti di giuramento*. Ph.D. dissertation. Università di Firenze.
- Kestemont, G.
 1974 Le traité entre Mursil II de Hatti et Niqmepa d'Ugarit. *UF* 6: 85–127.
- Klinger, J.
 2003 Zur Paläographie akkadischsprachiger Texte aus Ḫattuša. Pp. 237–48 in *Hittite Studies in Honor of Harry H. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. G. Beckman, R. Beal, & G. McMahon. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Korošec, V.
 1931 *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*. Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60. Leipzig: Theodor Weicher.
- Labat, R.
 1932 *L'Akkadien de Boghaz-Köy*. Bordeaux: AMS Press.
- Laroche, E.
 1971 *Catalogue des textes Hittites. Études et commentaires* 75. Paris: Klincksieck.
- Liverani, M.
 1962 *Storia di Ugarit nell'età degli archivi politici*. StudSem 6. Roma: Università di Roma, Centro di studi semitici.

MacCarthy, D. J.

- 1978 *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. Analecta Biblica 21a. Roma: Biblical Institute Press.

Neu, E.

- 1995 Hethiter und Hethitisch in Ugarit." Pp. 115–29 in *Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung. Vorträge gehalten während des Europäischen Kolloquiums am 11.-12. Februar 1993 Bd. 1: Ugarit und seine altorientalische Umwelt*, ed. M. Dietrich & O. Loretz. ALASP 7. Münster: Ugarit-Verlag.

Nougayrol, J.

- 1956 *Textes accadiens des archives sud (Archives internationales)*. PRU 4 = MRS 9. Paris: Imprimerie Nationale / Klincksieck.

Otten, H.

- 1995 *Die hethitischen Königssiegel der frühen Großreichszeit*. AdWL Mainz, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1995/7. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur / Stuttgart: Franz Steiner.

Pardee, D.

- 1984 Three Ugaritic Tablet Joins. *JNES* 43: 239–45.

van Soldt, W. H.

- 2005 *The Topography of the City-State of Ugarit*. AOAT 324. Münster: Ugarit-Verlag.

von Schuler, E.

- 1983 Vertrag zwischen Suppiluliuma I. und Niqmaddu II. von Ugarit. Pp. 131–32 in *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte. Lieferung 2: Staatsverträge*, ed. O. Kaiser et al. TUAT I. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Singer, I.

- 1999 A Political History of Ugarit. Pp. 603–735 in *Handbook of Ugaritic Studies*, ed. W. G. E. Watson and N. Wyatt. HdO I 39. Leiden: Brill.

Zaccagnini, C.

- 1990 The Forms of Alliance and Subjugation in the Near East of the Late Bronze Age. Pp. 37–79 in *I trattati nel mondo antico. Forma ideologia funzione*, ed. L. Canfora, M. Liverani & C. Zaccagnini. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.

Luxusgüter als Symbole der Macht: Zur Verwaltung der Luxusgüter im Hethiter-Reich

Mauro Giorgieri and Clelia Mora

PAVIA

*Alla memoria dell'amico
e collega Enrico Scafa*

0. Einleitung

Die Luxusgüter zählten in der altorientalischen Königsideologie zu den wichtigsten Elementen, die das persönliche Prestige und die Macht des Königs sowie der ihm eng verbundenen Hof-Elite eindeutig erhöhten.

In diesem Beitrag möchten wir einige Aspekte der Erwerbung und Verwaltung von Luxusgütern im hethitischen Bereich behandeln. Unsere Arbeit besteht aus zwei Teilen: In dem ersten, allgemeineren Teil verdeutlichen wir kurz den Begriff "Luxusgüter" und beschreiben anhand von schriftlichen Quellen verschiedener – aber überwiegend hethitischer – Herkunft die Methoden, mit denen man Luxusgüter erwerben konnte. Anhand vor allem einer besonderen hethitischen Textgattung, der sogenannten "Inventare", und unter Berücksichtigung der Daten, die von den aus dem Nişantepe-Archiv stammenden, neu publizierten Tonbullen (*cretulae*) zu gewinnen sind, werden wir im zweiten Teil einige Aspekte eingehend behandeln, die die Herstellung von Luxusgütern und die Anhäufung von Kostbarkeiten bei den Hethitern während des späten 13. Jhs sowie die Modalitäten und die Orte betreffen, die zur Aufbewahrung dieser Güter dienten. Unser Ziel ist es zu beweisen, daß die in den sogenannten Inventaren aufgelisteten beweglichen Güter offenbar nicht ausschließlich für die Redistribution von Unterhaltungsmitteln und für Zuweisungen an die Tempel bestimmt waren, sondern zum großen Teil in den Händen der Königsfamilie und der hohen Würdenträger des Staates als privates Eigentum blieben.

Author's note: M. Giorgieri ist für den 1. Teil des Beitrags (§§ 1.1–1.2.4), C. Mora für den 2. Teil (§§ 1.1–1.2.4) verantwortlich. Frau Dr. M. E. Balza (Berlin) und Herrn Dr. M. Vigo (Pavia) danken wir für ihre mannigfaltige Hilfe bei der Vorbereitung dieses Beitrags herzlich. Die Arbeit gehört in den Rahmen eines von dem italienischen Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca finanzierten Forschungsprojektes (PRIN) zu den politischen und ökonomischen Strukturen des hethitischen Staats.

1.1. Während der Spätbronzezeit erfuhr der Verkehr von Luxusgütern einen erheblichen Aufschwung durch die Entwicklung der diplomatischen Beziehungen zwischen den Staaten des Vorderen Orients. Das Phänomen der Anhäufung von Kostbarkeiten und der Herstellung von Schätzen seitens der regierenden Eliten ist selbstverständlich auch für frühere und spätere Epochen der altorientalischen Geschichte gut belegt und keineswegs exklusiv für die Späbronzezeit. Zum Beispiel für die altbabylonische Zeit kennen wir durch eine Reihe von Inventartexten die reichen Schätzen, die sich im Palast der Könige von Mari befanden, darunter Objekte aus Gold, Silber und Bronze, Schmuckstücke aus Edelsteinen, verzierte Wagen aus wertvollen Materialien und Gewänder.¹ Berühmt sind dann die zahlreichen Luxusobjekte, die in den neuassyrischen Palästen angehäuft waren.² Zu einem nützlichen Überblick über das Phänomen der Thesaurierung von Luxusgütern und über ihre Beziehung zur Machtausübung der altorientalischen Könige kann man auf das Buch von A. K. Thomason verweisen, das den bedeutsamen Titel *Luxury and Legitimation. Royal Collecting in Ancient Mesopotamia* trägt.³ Es ist aber eindeutig, daß gerade in der Spätbronzezeit die Luxusgüter wie nie zuvor durch die Ausdehnung des geographischen Horizonts der zwischenstaatlichen Beziehungen und die Veränderungen in der sozio-ökonomischen Struktur der Gesellschaft sowie in den Prinzipien der Königsideologie eine wesentliche Rolle als "Symbole der Macht" spielten, die das Ansehen der Herrscher und ihres Hofstaates erhöhten. Der Austausch von kostbaren Geschenken zwischen den verschiedenen Großkönigen der spätbronzezeitlichen Staaten, der neben diplomatischen und zeremoniellen Aspekten auch eindeutige ökonomisch-kommerzielle Zwecke erkennen läßt, bezeugt einen erhöhten Geschmack an schönen Pferden und Wagen, wertvollen Waffen, prächtigen Gewändern, Schmuckstücken, Objekten aus Gold, Silber und Elfenbein und Parfümen. Gold, Ebenholz und Elfenbein aus Ägypten; Kupfer aus Zypern; Lapislazuli aus Afghanistan über Assyrien und Babylonien; Silber aus Hatti; Wagen und Pferde aus Mittani: Diese waren die wichtigsten Provenienzen der Güter, die in die Königspaläste flossen. In dieser Zeit entwickelte sich sogar ein neuer künstlerischer Stil, der sogenannte "international style", der verschiedene Elemente syro-mesopotamischer, ägyptischer und ägäischer Herkunft kombinierte und den neuen internationalen Geschmack am besten reflektierte.⁴

1.2. Im folgenden sollen nun kurz die verschiedenen Methoden besprochen werden, mit denen Luxusgüter von den altorientalischen Höfen erworben werden konnten.

1.2.1. Zunächst, wie schon gesagt, waren es besonders *die diplomatischen Kontakte* zwischen Großkönigen, die durch einen regen Gütertausch den Zufluß von Kostbarkeiten gewährleisteten. Das bezeugen vor allem die langen Geschenklisten, die in der internationalen Korrespondenz zwischen Königen der Spätbronzezeit belegt sind.⁵ Der Geschenkaustausch zwischen Großkönigen basiert auf dem sogenannten Prinzip der Reziprozität, wie es eingehende, dem Thema des Güter-austausches gewidmete Studien vor allem von C. Zaccagnini und M. Liverani gut

1. Vgl. etwa Charpin 1983 und Guichard 2005.

2. Zu den Luxusgütern in neuassyrischer Zeit vgl. z. B. die jüngeren, nützlichen Überblicke bei Fales 2001: 155–170, 323–326 und Lippolis 2008.

3. Thomason 2004.

4. Zu dem sogenannten "international style" vgl. vor allem Feldman 2006.

5. Diese Listen sind von Cochavi-Rainey 1999 gesammelt und ediert worden.

hervorgehoben haben.⁶ Wie die Ägyptologin S. Roth in einem Aufsatz über die diplomatischen Beziehungen zwischen Hatti und Ägypten schreibt, erlaubten die diplomatischen Kontakte “die weitestgehende Befriedigung aller Ambitionen hinsichtlich des persönlichen Prestiges eines Herrschers und damit seines politischen Einflusses im Netzwerk der Großmächte. Insbesondere das Gesandtschaftswesen mit dem Austausch kostbarer diplomatischer Geschenke im Rahmen zeremonieller Audienzen bot den Königen vortreffliche Gelegenheiten, ihr internationales und innerstaatliches Prestige zu steigern”.⁷ Solche zeremoniellen Audienzen sind etwa bereits aus den Mari-Texten bekannt,⁸ und werden dann vor allem in den in el Amarna gefundenen Briefen, die der Mittani-König Tušratta den Pharaonen geschickt hat, ausführlich beschrieben. Daraus erfahren wir, daß bei Empfang einer kostbaren Geschenksendung des befreundeten Herrschers der Empfänger seinen Hofstaat versammelte und ihn an der Präsentation der Geschenke teilhaben ließ.⁹ Damit wollte der König sein Ansehen vor seiner Hofgesellschaft durch eine wertvolle Geschenksendung gestärkt sehen. Genannt werden folgende Personengruppen, die der Audienz teilnehmen:¹⁰ “das ganze Land” und die “anderen Länder” (d.h. hyperbolische Ausdrücke, die metonymisch für die eigene bzw. für fremde Bevölkerung stehen); die auswärtigen, wichtigen Gäste (hurr. *fīradē=na* und *fīradarde* ≈ akkad. *ubārūtu*);¹¹ die ausländischen Botschaften und die *mariānnu*-Leute. Es ist allerdings festzustellen, daß sich solche Audienzen fast immer als große Enttäuschungen erwiesen, da, natürlich, die Geschenke in der Rhetorik des diplomatischen Briefaustauschs normalerweise als nicht hinreichend wertvoll betrachtet wurden!¹²

In der hethitisch-ägyptischen Korrespondenz aus der Zeit Hattusilis III. und Ramses II. fehlen Belege für diese Audienzen. Es ist aber unserer Meinung nach anzunehmen, daß sie auch am hethitischen Hof stattfanden und auch dort große propagandistische Bedeutung gehabt haben dürften.¹³ Dagegen enthält das Corpus dieser Korrespondenz einen anderen sehr interessanten Aspekt, der im Zusammenhang dieses Beitrags besonders hervorzuheben ist: An einigen Stellen der Geschenklisten in den Briefen Ramses werden neben den Geschenken für den König und die Königin auch Geschenke (darunter goldene Trinkgefäße, linnene Tuniken, lederne Panzer usw.) für den “Obersten der Gefolgsleute zur rechten Seite” (GAL LÚ.MEŠ *rēdi* ZAG), für den “Obersten der Gefolgsleute zur linken Seite” (GAL LÚ.MEŠ *rēdi*

6. Vgl. etwa Zaccagnini 1973 und Liverani 1990: 205–282, jeweils mit Literatur.

7. Roth 2005: 181; vgl. auch Kozal & Novák 2007: 336 (“Durch die Präsentation dieser Güter konnte er sein Prestige im internationalen System seiner Umwelt kundtun”).

8. Vgl. Lafont 2001: 298–300.

9. Zu den Belegen siehe Wilhelm 2005: 182–184.

10. Wilhelm 2005: 183 (zu den Parallelen zwischen dem hurritischsprachigen Brief EA 24 und anderen akkadischsprachigen Briefen des Tušratta).

11. Zur Gleichsetzung zwischen hurr. *fīradi* und akkad. *ubāru* siehe Wilhelm 2005, der diese Identifizierung auf Grund einer Parallele zwischen *fīradošhe* und *bīt ubārūti* in den Nuzi-Urkunden ansetzen konnte. Was das *fīradošhe* betrifft, fragen wir uns, ob es vielleicht nicht möglich wäre, auch eine Verbindung mit der in Texten altbabylonischer Zeit bezeugten *bīt nap̄tarim* zu erwägen, da beide Wörter aus den jeweiligen Wurzeln für “lösen” stammen (hurr. *fīr-* bzw. akkad. *paṭārum*). Zum *bīt nap̄tarim* vgl. zuletzt Lafont 2001: 298–299 Anm. 344 (mit früherer Literatur).

12. Folgendermaßen z. B. äußert sich Tušratta in einem Brief an Amenophis III. in Bezug auf die von dem Pharao geschickten goldenen Geschenke: “Meine Leute habe ich alle versammelt, mein Bruder. Vor ihnen allen [habe ich das Gold, das mein Bruder mir geschickt hat], geöffnet. Die (Objekte) waren gesiegelt, doch [waren sie nicht] aus Gold! Da weinten sie über die Maßen und [sagten folgendermaßen]: „Dies alles ist ja gar nicht aus Gold gemacht!“ (EA 20: 47–51).

13. Anders Kozal & Novák 2007: 340.

G`ÜB)¹⁴ und für die “Prinzen” (DUMU.LUGAL) aufgelistet. Eine ähnliche Situation ist wohl auch in dem Text der königlichen Verfügung Suppiluliumas I. für Niqmadu II. von Ugarit RS 17.340 bezeugt, in der es heißt, daß Niqmadu die ihm zu Hilfe geschickten hethitischen “Prinzen” und “Großen” mit Silber, Gold und Kupfer reichlich beschenkt hat.¹⁵ Dabei handelt es sich offensichtlich um persönliche Geschenke für die höchsten Würdenträger des Reiches, die den Empfängern als privater Besitz gehörten.

1.2.2. Ein weiterer Mittel, mit dem man wertvolle Güter erwerben konnte, waren Tribute und Abgaben. Im Unterschied zum Geschenkaustausch zwischen Großkönigen gehören Tribute und Abgaben eher zum Rahmen der Redistribution. Diesen Begriffen sind einige vor kurzem erschienene nützliche Beiträge von A. Gilan, E. Kozal und M. Novák für den hethitischen Bereich, von Karen Radner für den assyrischen gewidmet, auf die wir als allgemeinere, *up-to-date* Behandlung der Problematik verweisen.¹⁶

Im folgenden möchten wir unsere Aufmerksamkeit auf eine Reihe gut bekannter Urkunden aus Ugarit konzentrieren, die die Festsetzung der Abgaben (Tribute bzw. Geschenke) enthalten, die die ugaritischen Könige an die hethitischen Großkönige sowie an gewisse hohe Würdenträger des Landes Hatti zu leisten hatten. Dabei handelt es sich um zwei Texte aus der Zeit Suppiluliumas I. und Niqmadus II. (RS 17.227 mit seinem Duplikat RS 17.330+ stellt die akkadische Fassung dar; RS 11.772+ ist eine entsprechende Fassung in alphabetischer Schrift und ugaritischer Sprache), einen Text aus der Zeit Mursilis II. und Niqmepas (RS 17.382+) und einen Text unsicherer Datierung (RS 11.732).¹⁷

In der folgenden Tabelle sind die Empfänger der Luxusgüter mit ihren Titulaturen zusammengestellt:¹⁸

RS 17.227 (und Dupl.)	RS 11.772+	RS 17.382+	RS 11.732
^D UTU ^{ši} LUGAL.GAL	<i>špš.arn</i>	[. . .]	^D UTU ^{ši}
MUNUS.LUGAL	<i>mlkt</i>	[. . .]	[MUNUS.LUGAL]
<i>tarden(n)u</i> (DUMU.LUGAL)	<i>uṭryn</i>	[. . .]	DUMU.[LUGAL]
<i>tuppalanuru</i> (<i>tuppatnuru</i> ?)	<i>ṭpnr</i>	<i>tuppanuru</i>	<i>tuppanuru</i>
<i>ḫuburtanuru</i>	<i>ḫbrtn[r]</i>	<i>ḫuburtanuru</i>	<i>ḫuburtanuru</i>
<i>ḫuburtanuru šanû</i>	<i>[ḫbrtn]r ṭn</i>	<i>ḫuburtanuru</i>	<i>ḫuburtanuru</i>
	<i>skn</i>	EN É-ti <i>abūsi</i>	EN É <i>abūsi</i>
			GAL LÚ.MEŠ ^{ka} <i>tartappi</i>
SUKKAL	<i>t[‘y]</i>	SUKKAL	SUKKAL
<i>andubšalli</i>			

14. So in KBo 28.33; in KBo 28.4 sind dagegen einfach “zwei Große” (2 LÚ^{MEŠ} GAL) als Empfänger der Geschenke erwähnt, die wohl mit den oben zitierten “Obersten der Gefolgsleute” zu identifizieren sind.

15. RS 17.340: 23–24.

16. Gilan 2007; Kozal & Novák 2007; Radner 2007.

17. Zum historischen Zusammenhang dieser Urkunden vgl. etwa Singer 1999: 634–636. Als Textbasis für die folgenden Ausführungen diente die von van Soldt 1990: 354–355 hergestellte Partiturschrift; zu diesen Texten vgl. in jüngerer Zeit und mit früherer Literatur auch Liverani 1990: 269–270; Aboud 1994: 48–54 u. 58–60; Lackenbacher 2002: 74–76; Niehr 2005; Balza 2008.

18. Vgl. dazu die alte Analyse von Goetze 1952.

*Philologisch-sprachliche Bemerkungen zu den
in der Tabelle enthaltenen Titeln:*

špš.arn: In der ugaritischen Fassung der Tributenliste für Niqmadu RS 11.772+ befindet sich anstelle von ^PUTUši der Name der Sonnengöttin von Arinna. Der Text lautet in der akkadischen Fassung: “Dein Tribut an Meine Sonne, den Großkönig, deinen Herrn, (beträgt)”; in der ugaritischen Fassung heißt es dagegen: “Hier (ist) der Tribut, den Ni[qmadu] der Sonnengöttin von Arinna [herbeibringen soll]”. Diesbezüglich scheint mir die folgende Ausführung von Güterbock (1975: 128–129 Anm. 19) erwähnenswert: “If this is not a scribal confusion of the two terms containing the word ‚sun‘, it would indicate that indeed tribute paid to the king could also be considered paid to the main goddess (and presumably delivered to the her temple).” Allerdings legt die Tatsache, daß sich am Ende dieses Textabschnittes auch in der ugaritischen Fassung die Worte “Sonne, Großkönig, seinen Herrn” finden, die Vermutung nahe, daß “Sonnengöttin von Arinna” am Anfang der Liste wohl tatsächlich als Schreibfehler zu betrachten ist.

ta/erda/en(n)u: In Ugarit hat dieser Titel, der wörtlich bedeutet “von zweitem Rang”, die Bedeutung “Kronprinz”, wie sowohl die ugaritische Form *uṭryn*, die wiederum mit DUMU.LUGAL gleichgesetzt ist, als auch die in dem Duplikat von RS 17.227 hinzugefügte Glosse DUMU.LUGAL zeigen (siehe Wilhelm 1970: 277). In anderen Gebieten hat aber der Titel offensichtlich eine andere Funktion. In den neu gewonnenen Belegen aus Emar bleibt die Funktion des *ta/erda/en(n)u* unbestimmbar (vgl. Vita 2002: 127; Pruzsinszky 2003: 11–12 mit Anm. 66).

tuppalanuru (*tuppatnuru*?) – *tuppanuru*: Zu diesen Titeln vgl. zuletzt¹⁹ Arnaud 1996: 58 ff., der auf Grund von neuen Belegen aus dem Text RS 92.2007 (Z. 4 u. 15)²⁰ eine alternative Lesung als *tup-pa-AT-nu-ri* für RS 17.227 Z. 30 vorgeschlagen hat²¹; Singer 2003: 345 mit Anm. 28 u. 2006: 243–244 (zur Gleichsetzung zwischen *tuppa(la)nuru*, GAL ^(LÜ)DUB.SAR(.GIŠ) und hier. MAGNUS.SCRIBA(-la)). Obwohl eine funktionelle Gleichsetzung von *tuppa(la)nuru*, GAL ^(LÜ)DUB.SAR(.GIŠ) und hier. MAGNUS.SCRIBA(-la) plausibel erscheint, bleibt unserer Meinung nach die herkömmliche, auf Laroche 1956 zurückgehende Deutung der Titel als “Großer der Schreiber” (*tuppalanuru*) bzw. “Großer der Schreibtafeln” (*tuppanuru* – und *tuppatnuru*, wenn man mit Arnaud *tup-pa-at-* für akkad. *tuppātu* liest) und ihre morphologische Analyse (Gen. Pl. *tuppalan-* bzw. *tuppan-/tuppat(a)n-* + heth.-luw. *ura/i-* “groß”) aus verschiedenen Gründen fraglich: 1) es ist unwahrscheinlich, daß es sich bei den Elementen *tuppalan-* und *tuppan-/tuppat(a)n-* um hethitische Genitivformen auf *-an* handelt²², weil diese Endung des Gen. Pl. nur im Althethitischen produktiv war (Hoffner und Melchert 2008: 73), zumal die obem zitierten Formen nie in hethitischsprachigen Texten bezeugt sind; 2) wenn man mit Laroche von heth. *tuppi-* “Tontafel” ausgeht, sollte der Genitiv. Pl. nicht *tuppan*, sondern vielmehr **tuppiyan* und die Berufsbezeichnung nicht *tuppala-*, sondern vielmehr **tuppiyala-* lauten; 3) die von Arnaud rekonstruierte Form des Gen. Pl. *tuppat(a)*

19. Die frühere Literatur zu diesen Titeln ist in HEG III/10 (= T/D 3), 444–445 gesammelt.

20. Der Text ist in RSOu XIV als Nr. 7 veröffentlicht worden (Yon & Arnaud 2001: 260 f.).

21. Die entsprechende Stelle im Duplikat RS 17.347+ Z. 31 ist nach Arnaud (1996: 60 Anm. 73) doch als *tup-pa-LA-nu-ra* zu lesen.

22. Vgl. zuletzt noch Arnaud 1996: 59–60.

n- < akkad. *tuppāt-* + heth. *-an* ist unwahrscheinlich. Eine andere Interpretation²³ dieser Formen sowie des angeblichen Elements *ura/i-* “groß” läßt sich daher nicht von der Hand weisen (s. unten).²⁴

huburtanuru: zu diesem Titel siehe zuletzt Singer 2006: 244 (kritisch gegenüber einer von S. Lackenbacher und F. Malbran-Labat in verschiedenen Arbeiten angenommenen Identifizierung zwischen *huburtanuru* und MAGNUS.AURIGA/GAL *kartappi*). Für *huburtanuru* hatte Wilhelm (1970: 280) eine *interpretatio hurritica* vorgeschlagen (*hubur*=dann=*uri*, mit dem Berufsbezeichnungen bildenden Morphem *-tann-/tenn-*, das auch in *ta/erda/en(n)u* auftritt). Leider bleibt die Bedeutung des Titels unbekannt. Es ist möglich, daß das Element *-uri* nicht heth.-luw. *ura/i-* “groß”, sondern ein hurritisches Suffix *-o/u=ri* ist, das ansonsten in dem Berufsbezeichnungen bildenden Suffixkonglomerat *-i=h(he)=o/u=ri* auftritt (z.B. *amumihhūri* “Aufseher”). Dasselbe Suffix dürfte dann auch in *tuppa(la)nuri* und *haštanuri* isoliert werden. Da diese Titulaturen ausschließlich in Texten begegnen, die in Ugarit gefunden wurden und meistens die Beziehungen zwischen Ugarit und Hatti betreffen, liegt die Vermutung nahe, daß sie Bezeichnungen darstellen, die am ugaritischen Hof, nicht aber am hethitischen Hof geläufig waren. Demzufolge scheint der Ansatz einer hethitischen Etymologie für diese Wörter äußerst problematisch.

andubšalli: zu diesem Titel siehe jetzt van den Hout 1994: 324–327 und Pechioli Daddi 1997: 176–177. Auf Grund der Bronzetafel aus Boğazköy wissen wir heute, daß dieser Titel nicht mehr mit *bēl bīt abūsi* (“Vorratshausverwalter”) gleichzusetzen ist, weil dort in der Zeugenliste ein *anduwašalli* (= *andubšalli*) neben dem *bēl bīt abūsi* vorkommt. Die exakte Funktion auch dieses hohen Würdenträgers bleibt unbekannt.

Diese Texte sind insofern sehr interessant, als sie nicht nur den Tribut (*mandattu*), sondern auch die persönlichen Geschenke (*šulmānātu*) auflisten, die der König von Ugarit an den hethitischen Großkönig bzw. die Mitglieder der Königsfamilie und die höchsten Würdenträger des hethitischen Staates zu leisten hatte. Am Anfang der Liste steht der Tribut, der für den hethitischen Großkönig festgelegt war; er setzt sich zusammen aus dem Haupttribut (*ša pāni mandatti*) und einigen zusätzlichen Abgaben. Das Exemplar RS 17.227 (Zz. 16–24) lautet:

Nun hat Suppiluliuma, der Großkönig, der König des Hatti-Landes, einen Vertrag mit Niqmadu, dem König von Ugarit, folgendermaßen geschlossen: Dein Tribut (*mandat-ka*)²⁵ an Meine Sonne, den Großkönig, deinen Herrn, (beträgt) 12 Minen, 20 Scheqel Gold (im) großen Scheqel-Gewicht, ein goldener Becher von einer Mine Gewicht als Haupttribut (*ša pāni mandatti*); 4 Leinengewänder, ein großes Leinenkleid, 500 (Scheqel) blaue Purpurwolle,²⁶ 500 (Scheqel) rote Purpurwolle für Meine Sonne, den Großkönig, seinen Herrn.

23. Auch eine mögliche Ableitung von heth. ^(GIS)*tuppa-* (Benennung eines Behälter) würde diese Probleme nur z.T. lösen.

24. Dasselbe gilt wohl auch für die anderen Titel *haštanuri* und *huburtanuri* (vgl. *HED*, H: 238), die von Laroche in derselben Weise als *tuppa(la)nuri* interpretiert wurden. Zu *huburtanuri* siehe unten.

25. In der ugaritischsprachigen Fassung entspricht *mandattu* ugar. *argmn* (RS 11.772+ Z. 18), das seinerseits mit heth. *argama(n)-*, luw. *arkamma(n)-* und akkad. *argamannu* verwandt ist; zu diesem Kulturwort, das “Tribut” und “Purpur” bedeutet und wohl hethitisch-luwischer Herkunft ist, siehe jetzt Singer 2008 (mit Literatur).

26. Zur Bedeutung der Purpurwolle als “Symbol der Macht” siehe Edens 1994: 215–218; zum Purpur in Ugarit vgl. van Soldt 1990; vgl. auch Singer 2008.

Darauf folgt dann, nach einer hierarchischen Anordnung organisiert, die Liste der persönlichen Geschenke (*šulmānātu*)²⁷ für die Mitglieder der Königsfamilie (Königin und Kronprinz) und die höheren Würdenträger des Staates (*tuppa(la)nuru*, *ḫuburtanuru*, *ḫuburtanuru šanû*, EN *É(-ti) abūsi*, GAL ^{LÚ.MES}*kartappi*, SUKKAL, *andubšalli*).

Wie Mario Liverani (1990: 269–270) richtig beobachtet hat, zeigt dieser Text, daß die Grenze zwischen den Begriffen “Tribut” und “Geschenk” in der Tat schwan- kend sein konnte:

The list of the Ugaritic tribute to the Hatti king makes a difference between the “core” of the tribute, a small “supplement”, and then a series of personalized gifts to the king, to members of the royal family, and to the high palace officials – the personalized gifts being summarized as *šulmānu* [. . .] the “original” tribute (*mandattu*) was already complemented by gifts (*šulmānu*) given by the tribute-supplier to the court officials who were ceremonially present at the tribute delivery [. . .] These additional gifts had by now become so usual a fact as to be fixed even in their amounts in the treaty tablets.

Es ist anzunehmen, daß solche Geschenke nicht für redistributive Zwecke bestimmt waren, sondern als privates Eigentum der Empfänger galten.

1.2.3. Ein weiteres Mittel, das den Erwerb wertvoller Güter ermöglichte, war natürlich der Krieg. Durch erfolgreiche Feldzüge mehrte der Herrscher nicht nur sein persönliches Prestige, sondern in Form reicher Beute auch seine Schätze. Die Annalen der hethitischen und assyrischen Könige liefern viele Belege dafür. Besonders interessant aus unserer Perspektive ist aber eine Textstelle aus den sogenannten “Annalen Hattusilis I”. In diesem Text zählt der König ausführlich die vielen Schätze (vor allem Götterstatuen und Kultobjekte aus wertvollen Materialien) auf, die er während seiner syrischen Feldzüge geraubt und den Tempeln seiner Götter übergeben hat. An einer Stelle findet sich jedoch der interessante Vermerk, daß er sein eigenes “Haus” (É) mit den während des Feldzuges gegen Alalaḫ und Uršu geraubten Gütern “gefüllt” hat (heth. KBo 10.2 Vs. I 15–21; akkad. KBo 10.1 Vs. 6–10)²⁸. Hattusili gibt damit zu erkennen, daß er Teile der Beute für sich selbst behalten hat.

1.2.4. Private Vermögen und Schätze konnten ferner auch ungesetzlich erworben werden. Dafür existieren mehrere Beispiele in den altorientalischen schriftlichen Quellen. Aus dem hethitischen Bereich kann man etwa zwei gut bekannte Episoden zitieren. Zunächst der Fall der Königin Tawannanna, die der Anklage ihres Stiefsohnes Mursilis II. zufolge Silber aus dem Land Aštata für sich genommen hätte (CTH 70).²⁹ Dann der Fall des hohen Würdenträgers Uratarhunta, der nach dem Gerichtsprotokoll KUB 13.35+ angeklagt wird, Güter aus dem “Siegelhaus” der Stadt Partiya für sich genommen zu haben.³⁰

Daß die unerlaubte Anhäufung von Gütern durch Amtsträger eine weitverbreitete Gewohnheit war, zeigen am besten einige Passagen aus älteren Texten der hethitischen Traditionsliteratur wie etwa der sogenannten “Palastchronik”³¹ oder

27. Siehe RS 17.227 Z. 42 *ana šulmānī-šu*; RS 17.382+ Z. 47 *šulmānāti annūti*.

28. Siehe de Martino 2003: 34–37 (heth.) bzw. Devecchi 2005: 36–37 (akkad.). Vgl. Gilan 2007: 298–299.

29. Siehe dazu de Martino 1998: 45–46 und zuletzt Singer 2002: 74.

30. Werner 1967: 3–15.

31. Siehe etwa die Episode des Nunnu (Dardano 1997: 32–33).

dem zweisprachigen hurritisch-hethitischen Weisheitstext KBo 32.14. Hier wird das negative Beispiel eines Verwalters erzählt, der Pflichtgeschenke für sich selbst vereinnahmt hatte und dann gezwungen wurde, sie zurückzugeben.³²

2.1. In den meisten Königreichen des alten Vorderasien war das staatliche Verwaltungssystem bekanntlich stark zentralisiert und übte eine strenge Kontrolle über Einnahmen und Ausgaben der Güter aus. An der Spitze dieses Systems wirkte der König, der – um einen auf den König von Mari bezogenen, prägnanten Ausdruck von O. Rouault zu verwenden – als “*pièce essentielle*” des Systems betrachtet war.³³ Die Textzeugnisse aus Mari zeigen zum Beispiel, wie der König selbst die Öffnung und die Siegelung der Speicher, die die Güter enthielten, persönlich beaufsichtigte.³⁴

Im hethitischen Bereich während der späteren Phase der Großreichszeit zeichnete sich eine besondere Tendenz zur Verstärkung der zentralen Rolle des Herrschers ab, als im Rahmen der Königsideologie Bestrebungen zur Theokratie und Megalomanie auftraten, die auch bei anderen zeitgenössischen Großkönigen zu beobachten sind.³⁵ In diesem Zusammenhang soll ein wichtiger Aspekt hervorgehoben werden, der die hethitische Politik des 13. Jahrhunderts bestimmte: Die engen Beziehungen zwischen dem König Hattusili III. und einigen wichtigen Familien von hohen Würdenträgern, die seinen “*coup d’état*” unterstützten. Dieses Bündnis hatte, wie mehrere Gelehrte bereits beobachtet haben,³⁶ wichtige Wirkungen auch auf sozialer und ökonomischer Ebene, wie es einerseits die Zuweisung von Vergünstigungen und Befreiungen, die Hattusili seinen Verbündeten gewährte, andererseits die Konfiskationen der Vermögen seiner Feinde erkennen lassen.

2.2. Eine sehr interessante hethitische Textsorte, die uns erlaubt, einen Blick auf die Mechanismen und Organisationsprinzipien des hethitischen Systems von Einnahmen, Ausgaben und Zuweisungen der beweglichen Güter zu werfen, sind die sogenannten “*Inventare*”.³⁷ Obwohl diese Urkunden meistens sehr knapp formuliert wurden, so daß ihr Inhalt nicht immer einfach zu verstehen ist, können aber die Daten, die die Inventare liefern, gegebenenfalls mit Angaben kombiniert werden, die anderen Textgattungen, wie etwa Briefen, Dienstanweisungen, Gerichtsprotokollen oder Staatsverträgen abzugewinnen sind, wie wir sie im ersten Teil unseres Beitrags behandelt haben. Daneben kann auch die prosopographische Untersuchung zu einem besserem Verständnis der aus den Inventartexten zu gewinnenden Informationen beitragen: Die in diesen Urkunden zitierten Namen von Beamten und Würdenträgern, die an den Verwaltungstätigkeiten beteiligt sind, sind manchmal mit jenen von höheren Würdenträgern des hethitischen Reiches zu identifizieren, die auch in anderen Texten aus der zweiten Hälfte des 13. Jhs. bezeugt sind.

32. Siehe Neu 1996: 84–85.

33. Rouault 1974: 272 (“*Les divers principes que nous avons essayé de mettre en évidence montrent que cette machine administrative, fortement centralisée par des moyens parfois très subtils, était conçue pour ne pouvoir être manœuvrée que par le roi, qui en était la pièce essentielle*”).

34. Vgl. Rouault 1974; Thomason 2004: 88–93; Sasson 1972; vgl. auch Charpin 1983, zum Stand der Schätze im Palast von Mari zur Zeit der Machtergreifung von Samsi-Addu.

35. Vgl. Giorgieri & Mora 1996 (insbes. 74–79).

36. Archi 1971, 1984; Ünal 1974; Imparati 1974, 1983, 1988, 1999; Mora 2008.

37. Zu diesen Urkunden, die manchmal als “*Palastinventare*” bezeichnet werden, um sie von den sogenannten “*Kultinventaren*” zu unterscheiden, existieren zwei ausgezeichnete Bearbeitungen durch S. Kořak (1982) und J. Siegelová (1986). Es handelt sich dabei um sehr nützliche Werke, die sich gewissermaßen gegenseitig ergänzen. Die Texte werden von Kořak, der den *CTH*-Nummern folgt, nach den verschiedenen Materialien angeordnet, wobei Siegelová die Dokumente gemäß Zweck und Funktion klassifiziert (vgl. Siegelová 1986: 11–12).

Insbesondere, die Inventare geben in einer sehr knappen, notizartigen Formulierung Auskunft über:

- die Materialien, die eingenommen oder ausgegeben werden; darunter sind häufiger erwähnt: Metalle (Kupfer, Zinn, Silber, Gold, Eisen), entweder als Barren oder als verarbeitete Objekte wie Becher, Waffen und Schmuckstücke; Wolle und Textilien; beachtenswerterweise werden in diesen Dokumenten niemals Lieferungen von Nahrungsmitteln erwähnt;
- die Behälter (meistens Kisten und Körbe), in denen die betreffenden Materialien enthalten waren;
- die Formen der Einnahmen, Abgaben bzw. Lieferungen;³⁸
- die Herkunft der Güter;
- die Personen, die an den verschiedenen Handlungen von Registrierung und Kontrolle der aufgelisteten Güter beteiligt sind;
- die Lieferungsempfänger, die waren: a) Aufbewahrungseinrichtungen, darunter etwa das sogenannte "Siegelhaus" (É^{NA4}KIŠIB), das vielleicht in einigen Fällen als "Schatzkammer" gedeutet werden dürfte³⁹; b) Tempel und religiöse Stiftungen; c) spezialisierte Werkstätten; d) Einzelpersonen bzw. Personengruppen.

Meistens handelt es sich bei diesen Urkunden um echte Inventare, d. h. bloße Liste und Registrierungen von mehr oder weniger wertvollen Materialien, die in bestimmten Depoten gelagert bzw. zu lagern waren.⁴⁰ Für einige Texte sind aber zwei unterschiedliche, sich widersprechende Interpretationen möglich. Dabei handelt es sich um Texte, die unter *CTH* 242 gesammelt sind und die Siegelová im 6. Kapitel ihres Buches behandelt hat (z. B. KBo 16.83 + = Siegelová 6.1 = *CTH* 242.8; KUB 40.95 = Siegelová 6.2 = *CTH* 242.4; KUB 40.96+ = Siegelová 6.5 = *CTH* 242.5). In diesen Dokumenten stehen verschiedene Sorten von Gütern mit den Namen von lokalen Gemeinschaften (LÚ^{MES} URU^{URU}ON "Leute von ON") und mit den Namen von hohen Würdenträgern, die offenbar eine durch die akkadische Verbform *ĪDE* ausgedrückte Aufsichtstätigkeit über die in dem Text verzeichneten Vorgänge ausüben, in Zusammenhang.

Zunächst Mascheroni 1979 und dann auch Siegelová 1986 schlagen vor, daß diese Urkunden eine redistributive Aktivität registrieren, wobei ihrer Meinung nach die Lieferungen nicht eingenommen, sondern ausgegeben werden. Dieser Auffassung zufolge werden die Materialien, über die die Würdenträger ihre Kontrolle führen, den in den Texten erwähnten Gemeinden gegeben, die daher die Empfänger der Güter wären.⁴¹

Eine verschiedene Meinung vertreten Kempinski & Košak 1977 und Košak 1982, nach denen die in diesen Inventaren zitierten Gemeinde nicht die Empfänger der Güter, sondern diejenigen sind, die die Güter liefern; vgl. z. B. *CTH* 242.5 III 15 ss.: "8 copper spears, 9 copper cups, 3 []: the people of Zagapura (brought them),

38. Die hereinkommenden Güter werden normalerweise als *MANDATTU* ("Abgabe, Tribut, Steuer") bzw. *IGI.DU_g.A* ("(Pflicht-)Geschenk, Abgabe, Tribut, Spende(?)") verbucht; vgl. dazu vor allem Siegelová 1986: 208–256, 559–561 und Košak 1982: 8; Archi 1984; Zaccagnini 1989–90; Wilhelm 1992; Mora 2006.

39. Vgl. Siegelová 1986: 284.

40. Vgl. insbes. den Text IBoT 1.31, der als eine Art "Handbuch" der verschiedenen Verwaltungstätigkeiten in Bezug auf die Kontrolle über die einkommenden Güter gilt (Erstedition bei Goetze 1956; s. auch Košak 1982: 4–10; Siegelová 1986: § 2.2.1.1; Mora 2007: 537, mit weiterer Literatur).

41. In einem Teil von *CTH* 242.8 werden auch Weihgaben für die Göttin Ištar erwähnt.

Wal[waziti checked it. 3 copper cups, 1 copper pipe, 1 copper sickle [: Tutti the store-master [checked it].”⁴²

Theoretisch sind beide Deutungsvorschläge möglich, da es in den knapp formulierten Urkunden das Verbum fehlt, das die Rolle der Gemeinde bezeichnet. Aber die Natur dieser Dokumente und einige Hinweise auf die Zuweisungen der Güter (siehe unten) legen unserer Meinung nach die Vermutung nahe, daß zumindest ein Teil der aufgelisteten Güter nicht zur Redistribution bestimmt,⁴³ sondern innerhalb des engeren Kreises der Königsfamilie und der damit verbundenen Hof-Elite aufgeteilt war. Diese Güter waren daher thesauriert und dienten zum persönlichen Gebrauch. In diesem Zusammenhang sei auch auf Kempinsky & Kořak 1977: 92 verwiesen:

Our documents do not show large quantities of materials; the fact that they were all found outside the main archives would suggest that we are not dealing with taxation lists of the imperial system which recorded the annual tributes of the entire empire, but rather with private and somewhat peculiar lists of presents and personal tributes to high-ranking officials and members of the royal family.

Einige Indizien, die zu dieser These führen, sind die folgenden:

a) Wie oben gesagt, könnten einige unter *CTH* 242 gebuchten Texte als Aufzählungen von Gegenständen interpretiert werden, die verschiedene Gemeinschaften ablieferten und zahlreiche Hochbeamten kontrollierten. Nach Mora 2007 wäre es möglich, daß die sogenannte “*IDE*-Formel” (wörtl. “er weiß”) als “er hat gesiegelt” gedeutet werden kann; sie wäre daher ein idiomatischer Ausdruck für eine der verbreitesten Verwaltungstätigkeiten, nämlich die Versiegelung. Falls diese Deutung richtig ist, so ist es möglich anzunehmen, daß diese Hochbeamten nicht nur Aufsichtsfunktion hatten, sondern auch Empfänger eines Teils der in den Inventaren verzeichneten Luxusgüter waren.⁴⁴ Darüber hinaus sind in den Inventartexten Lieferungen von Gütern zu Mitgliedern der Königsfamilie und zu einigen wichtigen Würdenträgern oder hohen Hofbeamten belegt: z.B. in dem Text KBo 18.153 (mit dem Duplikat KUB 26.66) sind 10 Schekel Silber dem *tuhkanti* zugewiesen; in einem anderen Text, KUB 52.51, treten der *tuhkanti*, die Königin und ein Nerikkaili,

42. Übersetzung von Kořak 1982: 82.

43. Daß die Inventare Hinweise auf das sogenannte redistributive System enthalten, wurde es von verschiedenen Gelehrten angenommen; darunter vor allem Siegelová 1986 und dann Hazenbos 2003: 7–9 (“palace inventories reflect an earlier stage of the redistribution procedure (income of revenues) than cult inventories (redistribution to temples)”) sowie Gilan 2007: 308 (“[. . .] in den Palastinventaren, Texten also, die Buch über die Ausgaben und Lieferungen des Palastes führen [. . .] Hier zeigt sich deutlich das redistributive Muster der Palastwirtschaft.”). Obwohl wir einverstanden sind, daß die Inventartexte zum Teil die Aktivität des redistributiven Prozesses registrierten, möchten wir aber an dieser Stelle die These vertreten, daß sie auch zu anderen Zwecken dienten, wofür siehe bereits Kempinski & Kořak 1977. Auf die Frage der wichtigen Beziehungen zwischen Palastinventaren und Kultinventaren, in denen verschiedenartige Güter und Nahrungsmittel gesammelt und weiter verteilt waren, können wir hier nicht eingehen; zu den sogenannten “*MELQËTU*-Listen” siehe zuletzt Marazzi 2006 (mit einschlägiger Literatur, insbes. Archi 1973 und Singer 1983, 1984); zu den redistributiven Tätigkeiten während der hethitischen Festen siehe Gilan 2007.

44. Es ist beachtenswert, daß diese “Beaufsichtiger” in den hethitischen Texten anscheinend zahlreich sind: z. B. in den oben zitierten Texten zumindest 13 Beaufsichtiger auftreten und der fragmentarische Erhaltungszustand der Texte nicht erlaubt, ob noch mehrere davon beteiligt waren. Nur in seltenen Fällen wird derselbe Name wiederholt. Dieser Umstand stellt einen großen Unterschied zwischen den hethitischen Inventaren und Verwaltungsurkunden dar, die aus anderen Gebieten des Vorderen Orients stammen: z. B. treten die Beaufsichtiger in den Mari-Texten (vgl. Rouault 1974) in begrenzter Zahl auf und ihre Namen werden oft in derselben Urkunde wiederholt.

der wohl mit dem Sohn Hattusilis III. zu identifizieren ist, als Empfänger von Kleidungen auf;

b) einigen Textzeugnissen kann man die Existenz von großen, privaten Vermögen entnehmen. Zum Beispiel, der Inventartext KBo 18.181 (*CTH* 243.6, Siegelová 1986, § 9.1) verzeichnet Gegenstände, vor allem Textilien und Gewänder neben einigen Gefäßen, die aus dem Besitz von Einzelpersonen stammen; nach Siegelová könnte es sich dabei um ein Konfiskationsverzeichnis. Insbesondere zu erwähnen sind dann die Texte, die Siegelová im Kapitel 11 unter dem Titel "Inventarverzeichnisse" gesammelt hat, darunter vor allem der sogenannte "Inventar des Manninni" (KUB 12.1 = *CTH* 504). Dabei handelt es sich nach Siegelová um Inventare "in ursprünglichem Sinne des Wortes", in denen vorwiegend Gegenstände aus wertvollen Materialien – Edelmetallen wie Silber und sogar Gold, Edelsteinen, feinen Textilien – aufgelistet sind und die ein treues Abbild der betreffenden Schatzkammern wohl darstellen;

c) Zeugnisse der Existenz von solchen "privaten" Vermögen liefern auch andere Textgattungen, die wir im ersten Teil unseres Aufsatzes berücksichtigt haben und deren Daten mit jenen aus den Textinventaren kombiniert werden können. Wie schon dort erwähnt, gibt es Textstellen in diplomatischen Dokumenten wie den Tributlisten aus Ugarit und einigen Briefen aus Ägypten, denen zufolge neben dem König und der Königin auch hohe Würdenträger Empfänger von Luxusgütern sind. Es ist durchaus möglich, daß ein Teil dieser Güter für redistributive Zwecke benutzt wurde, aber die exakte, analytische Reihenfolge der Empfänger besonders in den Tributlisten aus Ugarit läßt die Vermutung zu, daß solche Güter vielmehr zu Thesaurierung und persönlichem Gebrauch der Empfänger bestimmt waren;

d) als weiterer Beweis für die Existenz von privaten Schätzen sind in diesem Zusammenhang auch zwei Beispiele von namentlichen Eigentumskennzeichnungen zu erwähnen. Dabei handelt es sich um zwei Metallgegenstände, die den Namen ihres Besitzers in Hieroglyphenschrift tragen, nämlich die silberne Schale des Taprammi und die Lanzenspitze des Walwaziti.⁴⁵ Beide, Taprammi und Walwaziti, waren hohe Würdenträger, die auch in den Inventartexten zitiert sind.⁴⁶ Übrigens wissen wir gerade aus den Inventaren, daß die höchsten Würdenträger und Beamten des hethitischen Staates, die in enger Verbindung mit der Königsfamilie standen, an der Registrierung und Kontrolle der Einnahmen und Ausgaben beteiligt waren;

e) nicht zuletzt hat in diesem Zusammenhang die Tatsache eine besondere Bedeutung, daß in den großen Tonbullendepots in Hattusa auch Landschenkungsurkunden aus alt- und mittelhethitischer Zeit gefunden wurden. Auf dieses Thema werden wir später kurz zurückkommen.

3. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß in einigen Inventartexten die höchsten Würdenträger und Beamten des hethitischen Staates als Aufseher bei den Verwaltungsaktivitäten von Kontrolle, Eintragung, Einlagerung und Thesaurierung der eingenommenen Güter begegnen und daß vielleicht in einigen Fällen die hohen Würdenträger selbst als Empfänger der Güter gelten.

Durch die Namen dieser Würdenträger scheint es möglich zu sein, einen Zusammenhang zwischen den in einigen Inventartexten erwähnten Aufbewahrungsorten von Gütern und den großen Archiven von *cretulae* von Nişantepe und Büyü-

45. Dazu vgl. Mora 2006 (mit Literatur).

46. Für "Taparami", der wohl mit Taprammi zu identifizieren ist, siehe Siegelová 1986, Text 4.1.5, Rs 17–18, wo Luxusgüter erwähnt werden.

kale herzustellen. Der Prozentsatz der Entsprechung zwischen den Namen einiger Würdenträger, die in der besonderen, oben diskutierten, von der “*IDE*-Formel”⁴⁷ charakterisierten Kategorie von Inventardokumenten auftreten, und den Namen der Prinzen und Beamten auf den gesiegelten *cretulae* (d.h. Tonbullen und Tonverschlüssen) aus dem Westbau von Nišantepe in Hattusa ist beachtenswert. Unter den 16 Beamten, die die Materialien in den Inventaren überprüft haben, sind zumindest 6 (Ehlišarruma, Pihamuwa, Takišarruma, Tarhuntapija, Walwaziti, Zuzzu) auch auf den gesiegelten *cretulae* aus Nišantepe belegt. Darüber hinaus kommt ein weiterer Beamte, der nach den Inventaren Güter überprüft hat, nämlich Saggana, auf einem Siegel aus dem Depotfund von Büyükkale vor.⁴⁸ Auch Alalimi, der häufig in den Siegeln aus dem Westbau begegnet, ist zweimal in den Inventardokumenten erwähnt. Ferner wird ein Pihatarhunta, der vielleicht mit einer der in dem Tonbullenarchiv vom Westbau belegten gleichnamigen Personen zu identifizieren ist, in den Inventaren als EN *UNÜTI* bezeichnet.⁴⁹ Auch die Tatsache ist bemerkenswert, daß einige Kategorien von Würdenträgern, die neben König und Königin als Empfänger von Gütern in den schon mehrmals zitierten Tributlisten aus Ugarit auftreten, auch in den Inventaren begegnen. Es handelt sich dabei um den “Kronprinz” (*tuh-kanti* in den Inventaren und *tarden(n)u* in den Listen aus Ugarit; s. oben § 1.2.2), den “Großen der Schreiber” (GAL^(LÜ)DUB.SAR^{MEŠ} in den Inventaren und vielleicht ^{LÜ}*tuppa(la/t)nuri* in den Ugarit-Listen; s. oben § 1.2.2) und den Magazinverwalter (*bēl bīt abūsi*).

Nach der herkömmlichen Auffassung fungierten die Räume des Westbaus und der Südburg, wo die *cretulae* aufbewahrt waren und gefunden wurden, als Archive für Urkunden aus vergänglichem Material, vermutlich Holztafeln.⁵⁰ Es wird angenommen, daß die meisten gesiegelten Tonbullen wohl an Tafeln aus vergänglichem Material durch Schnüre hingen. Nach den schriftlichen Quellen verwendeten die Hethiter Holztafeln als Reiseurkunden oder als Schriftträger für Kladden und Notizen. Außerdem tragen einige *cretulae* aus Nišantepe auf der Rückseite den Abdruck von Leder und – in einem einzelnen Fall – von Stoff. Es ist möglich, daß sie wohl als Verschlüsse von Ledersäcken dienten, in denen Wertgegenständen aufbewahrt waren.⁵¹ Dieser Sachverhalt legt unserer Meinung nach die Vermutung nahe, daß der Westbau von Nišantepe, wie auch andere Gebäude in Hattusa (zum Beispiel der Große Tempel und das Untergeschoss von Gebäude D auf Büyükkale, wo der sogenannte “Depotfund” von gesiegelten *cretulae* gemacht wurde) als offenbar vorläufiges Depot für die eingenommenen Güter diente. Die *cretulae* siegelten daher die Begleiturkunden, die Behälter der Güter und vielleicht die dazugehörigen Memoranda auf Holztafeln, die neben den jeweiligen Behältern aufgestellt waren, so daß man deren Inhalt lesen konnten, ohne sie zu öffnen.⁵² Im Inventartext IBoT 1.31 heißt es Vs. 13–15: “Kleider, auf einer Holztafel notiert. Folgendermaßen (spricht)

47. Die akkadisch geschriebene Formel *IDE* (wörtlich: “er weiß”) wird von Košak als “he checked it”, von Siegelová als “er hat überprüft” übersetzt. Wie schon gesagt (s. oben § 2.2), könnte die Formel hier im Sinne von “er hat gesiegelt” verstanden werden.

48. Güterbock 1942: Nr. 76.

49. Nach Košak 1982: 90, “storeman”, nach Siegelová 1986: 265, “Verwalter des Inventars”.

50. Vgl. Herboldt 2005: 36–39, mit Abb. 17–18; vgl. auch Marazzi 2007.

51. Herboldt (2005) nimmt dagegen an, daß Leder zum Schutz von Holztafel-Dossiers verwendet wurde.

52. Zu diesen Problemen vgl. auch van den Hout 2007.

die Königin: ‚Wenn ich es im Schatzhaus (É^{NA4}KIŠIB) deponiere, wird man es auf einer (definitiven) Tafel festlegen‘.⁵³

Es stellt sich die Frage: Wem gehörten diese Güter? Die oben erwähnten Personennamen auf den gesiegelten Bullen liefern unserer Meinung nach einen möglichen Schlüssel zur Lösung des Problems, wenn man die Entsprechung dieser Namen mit jenen aus den Inventaren in Betracht zieht. Die Räume, in denen die *cretulae* gefunden wurden, waren wohl, wie gesagt, zur Aufbewahrung der Luxusgüter und zu ihrer Eintragung in besondere Urkunden bestimmt. Ein wichtiger Teil dieser Güter gehörte daher wohl den Mitgliedern der Königsfamilie und den mit ihnen eng verbundenen hohen Würdenträgern, deren Namen sowohl in den Inventartexten als auch auf den gesiegelten *cretulae* begegnen.

Diese Gebäude hatten zwar die Funktion von Vorratsräumen, in denen man besonders wertvolle Güter aufbewahren und verwalten konnte;⁵⁴ es ist aber nicht einfach zu rekonstruieren, wie die Güter im Westbau von Nišantepe und im Gebäude D von Büyükkale aufbewahrt und gelagert waren. Die Inventare bezeugen, daß die gelagerten Güter meistens Metallgefäße und -schalen, Edelsteine sowie Textilien waren und daß als Behälter Körbe, Kästen oder Ledersäcke verwendet wurden. Diese Speicher galten wohl als sichere Aufbewahrungsorte von persönlichen Gütern, wobei besondere Sicherheits- und Kontrollmaßnahmen ermöglichten, zwischen den verschiedenen Besitzen zu unterscheiden.

Andere waren dagegen u. E. die Orte, die für die Zurschaustellung einiger Luxusgüter bestimmt waren: Wie noch heute oder vor allem in den vergangenen Jahrhunderten üblich, gab es offensichtlich besondere zeremonielle Gelegenheiten, bei denen Könige und Königinnen, Prinzen und hohe Würdenträger ihre Luxusgüter aus den Speichern holen ließen, um sie öffentlich vorzuführen und dadurch ihre Macht und ihren Reichtum augenfällig zu machen.⁵⁵

Was die sogenannten Landschenkungsurkunden aus alt- und mitelhethitischer Zeit betrifft, wurden diese Dokumente vor allem an drei Orten der Hauptstadt Hattusa gefunden: im Gebäude D von Büyükkale, im Westbau (Nišantepe) und im Tempel 8 der Oberstadt.⁵⁶ In diesen Gebäuden kamen daneben größere Archive von gesiegelten *cretulae*, die überwiegend in die zweite Hälfte des 13. Jhs. zu datieren sind, ans Tagelicht. Eine sichere Erklärung eines solchen Nebeneinanders von Dokumenten, die aus ganz verschiedenen Phasen der hethitischen Geschichte stammen, steht noch aus. Eine detaillierte Analyse der archäologischen Kontexte der Funde, insbesondere im Westbau, könnte diesbezüglich zu neuen Arbeitshypothesen führen.⁵⁷

53. Übersetzung nach Siegelová 1986: 83. Siehe auch Goetze 1956, Košak 1982: 4–10.

54. Vgl. Mora 2007: 545–546, für die detaillierte Abhandlung der Hypothese.

55. Zur ökonomischen und diplomatischen Funktion dieser Objekte vgl. Thomason 2004: 88–93, die vor allem die Zeugnisse aus Mari berücksichtigt. Es sei in diesem Zusammenhang beobachtet, daß ein Blick auf die Situation in Mari bei der Lösung eines Problems von Nutzen sein kann, auf das Kozal & Novák 2007: 340 hingewiesen haben, nämlich daß „in der hethitischen Hauptstadt Hattuša ein erstaunlich geringer Anteil von Fremdgütern vorliegt“. Es ist möglich, daß die Plünderungen, die am Ende der Geschichte beider Städte stattfanden, sowohl in Mari als auch in Hattusa den Verlust an zahlreichen, wertvollen Luxusgütern fremder Herkunft wohl verursachten (oder konnten doch die Mitglieder der hethitischen Hofelite bei dem von Seeher 2001 postulierten Verlassen der Hauptstadt gerade die kostbaren, fremden Luxusgüter mit sich nehmen und retten?).

56. Vgl. Mora 2000; van den Hout 2002: 870–871; Marazzi 2007 (alle mit weiterer Literatur).

57. Zu einigen Hypothesen darüber siehe Mora, demnächst.

Zum Schluß eine kurze Beobachtung zu den sogenannten “Labarna-Siegeln”. Einige Hunderte von Siegelabdrücken auf den Nišantepe-*cretulae* werden als “Labarna-Siegel” klassifiziert,⁵⁸ d.h. anonyme Königssiegelungen, die nur die Titulatur des Großkönigs, nicht aber seinen Namen nennen. Diese Siegel treten erstmals in der Regierungszeit Tuthalijas IV. auf und werden als Verwaltungssiegel des Palastes gedeutet. Unserer Meinung nach könnte man annehmen, daß die durch diese Siegel gesiegelten Güter vielleicht “staatliche Güter” waren, die weder der Königsfamilie noch den Familien der höheren Würdenträger persönlich gehörten⁵⁹.

58. Herboldt 2005: 32; Herboldt 2006.

59. So nach Herboldt 2005: 35 (“Diese ‚anonymen Königssiegelungen‘ [. . .] sind als Verwaltungssiegel des Palastes zu deuten.”).

Bibliographie

About, J.

- 1994 *Die Rolle des Königs und seiner Familie nach den Texten von Ugarit*. Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 27. Münster: Ugarit-Verlag.

Archi, A.

- 1971 The propaganda of Hattušili III. *SMEA* 14: 185–215.
 1973 L'organizzazione amministrativa ittita e il regime delle offerte culturali. *OA* 12: 209–226.
 1984 Anatolia in the Second Millennium B.C. Pp. 195–206 in *Circulation of Goods in non-Palatial Context in the Ancient Near East*, ed. A. Archi. Roma: Edizioni dell'Ateneo.

Arnaud, D.

- 1996 Études sur Alalah et Ougarit à l'âge du Bronze Récent. *SMEA* 37: 47–65.

Balza, M. E.

- 2008 I trattati ittiti. Sigillatura, testimoni, collocazione. Pp. 387–418 in *I diritti del mondo cuneiforme (Mesopotamia e regioni adiacenti, ca. 2500–500 a.C.)*, ed. M. Liverani & C. Mora. Pavia: IUSS Press.

Charpin, D.

- 1983 Un inventaire général des trésors du palais de Mari. *MARI* 2: 211–214.

Cochavi-Rainey, Z.

- 1999 *Royal Gifts in the Late Bronze Age Fourteenth to Thirteenth Centuries B.C. Selected Texts Recording Gifts to Royal Personages*. Beer-Sheva Studies by the Department of Bible and Ancient Near East 13. Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press.

Dardano, P.

- 1997 *L'aneddoto e il racconto in età antico-ittita: la cosiddetta “Cronaca di palazzo”*. Roma: Il Calamo.

de Martino, S.

- 1998 Le accuse di Muršili II alla regina Tawananna secondo il testo KUB XIV 4. Pp. 19–48 in *Studi e testi I*, ed. S. de Martino & F. Imparati. Eothen 9. Firenze: LoGisma editore.
 2003 *Annali e res gestae antico ittiti*. StudMed 12, Series Hethaea 2. Pavia: Italian University Press.

Devecchi, E.

- 2005 *Gli annali di Ḫattušili I nella versione accadica*. StudMed 16, Series Hethaea 4. Pavia: Italian University Press.

Edens, Chr.

- 2004 On the Complexity of Complex Societies: Structure, Power, and Legitimation in Kassite Babylonia. Pp. 209–223 in *Chieftdoms and Early States in the Near East: The Organizational Dynamics of Complexity*, ed. G. Stein and M. S. Rothman. Monographs in World Archaeology 18. Madison, Wisconsin: Prehistory Press.

Fales, F. M.

- 2001 *L'impero assiro. Storia e amministrazione (IX-VII secolo a.C.)*. Roma/Bari: Laterza.

Feldman

- 2006 *Diplomacy by Design: Luxury Arts and an "International Style" in the Ancient Near East, 1400–1200 BCE*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gilan, A.

- 2007 Formen der Transaktion im hethitischen "Staatskult" – Idee und Wirklichkeit. Pp. 293–322 in *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit*, ed. H. Klinkott et al. CHANE 29. Leiden: Brill.

Giorgieri, M. & Mora, C.

- 1996 *Aspetti della regalità ittita nel XIII sec. a.C.* Biblioteca di Athenaeum 32. Como: Edizioni New Press.

Goetze, A.

- 1952 Hittite Courtiers and Their Titles. *RHA* 54: 1–14.
1956 The Inventory IBoT I 31. *JCS* 10: 32–38.

Guichard, M.

- 2005 *La vaisselle de luxe des rois de Mari*. Matériaux pour le dictionnaire de Babylonien de Paris, Tome II. ARM 31. Paris: ERC.

Güterbock, H. G.

- 1942 *Siegel aus Boğazköy. Zweiter Teil*. AfO Bh. 7. Berlin: Im Selbstverlage des Herausgebers (E. F. Weidner).
1975 The Hittite Tempel According to Written Sources. Pp. 125–132 in *Le temple et le culte*, ed. E. van Denzel. Leiden: Nederlands Historisch Archeologisch Instituut te Istanbul.

Hazenbos J.

- 2003 *The Organization of the Anatolian Local Cults during the Thirteenth Century B.C. An Appraisal of the Hittite Cult Inventories*. CM 21. Leiden: Brill and Styx.

Herbordt, S.

- 2005 *Die Prinzen- und Beamtsiegel der hethitischen Grossreichszeit auf Tonbullien aus dem Nişantepe Archiv in Hattusa*. BoHa 19. Mainz: von Zabern.
2006 Hittite Glyptic: a Reassessment in the Light of Recent Discoveries. Pp. 95–108 in *Strukturierung und Datierung in der hethitischen Archäologie: Voraussetzungen – Probleme – Neue Ansätze. Internationaler Workshop Istanbul, 16.-27. November 2004*, ed. D. P. Mielke, U.-D. Schoop & J. Seeher. Byzas 4. Istanbul: Ege Yayınları.

Hoffner, H. A. & Melchert, H. C.

- 2008 *A Grammar of the Hittite Language. Part I: Reference Grammar*. Languages of the Ancient Near East 1. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

van den Hout, Th. P. J.

- 1994 Träume einer hethitischen Königin: KUB LX 97 +? XXXI 71. *AoF* 21: 305–27.
2002 Another View of Hittite Literature. Pp. 857–878 in *Anatolia antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati*, ed. S. de Martino and F. Pecchioli Daddi. Eothen 11. Firenze: LoGisma editore.
2007 Seals and Sealing Practices in Hatti-Land: Remarks à propos the Seals Impressions from the Westbau in Hattusa. *JAOS* 127: 339–48.

Imparati F.

- 1974 Una concessione di terre da parte di Tuthaliya IV. *RHA* 32: 1–208
1983 Aspects de l'organisation de l'Etat hittite dans les documents juridiques et administratifs. *JESHO* 25: 225–67.

- 1988 Interventi di politica economica dei sovrani ittiti e stabilità del potere. Pp. 225–239 in *Stato, economia e lavoro nel Vicino Oriente antico*. Istituto Gramsci Toscano. Scritti del Seminario di Orientalistica antica. Milano: Franco Angeli Editore.
- 1999 Die Organisation des hethitischen Staates. Pp. 320–387 in H. Klengel, *Geschichte des hethitischen Reiches*. HdO I 34. Leiden: Brill.
- Kempinski, A. & Kořak, S.
 1977 Hittite Metal “Inventories” (CTH 262) and their Economic Implications. *Tel Aviv* 4: 87–93.
- Kořak, S.
 1982 *Hittite Inventory Texts (CTH 241–250)*. THeth 10. Heidelberg: Carl Winter.
- Kozal, E. & Novák, M.
 2007 Geschenke, Tribute und Handelswaren im Hethiterreich. Pp. 323–346 in *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit*, ed. H. Klinkott et al. CHANE 29. Leiden: Brill.
- Lackenbacher, S.
 2002 *Textes akkadiens d’Ugarit. Textes provenant des vingt-cinq premières campagnes*. LAPO 20. Paris: Éditions du Cerf.
- Lafont, B.
 2001 Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites. Essai de synthèse. Pp. 213–328 in *Mari, Ébla et les Hourrites: dix ans de travaux. Deuxième partie*. Amurru 2, ed. J.-M. Durand & D. Charpin. Paris: ERC.
- Laroche, E.
 1956 Noms de Dignitaires. *RHA* 58: 26–32.
- Lippolis, C.
 2008 Lusso e ostentazione alla corte assira. Pp. 91–116 in *La ricchezza nel Vicino Oriente antico. Atti del convegno Internazionale, Milano, 20 gennaio 2007*. Milano: Edizioni Ares.
- Liverani, M.
 1990 *Prestige and Interest. International Relations in the Ancient Near East ca. 1600–1100 B. C.* HANE/M 1. Padova: Sargon srl.
- Marazzi, M.
 2006 Il cosiddetto “regime delle offerte culturali”: mondo hittita e miceneo a confronto. Pp. 109–121 in *Fiscality in Mycenaean and Near Eastern Archives. Proceedings of the Conference held at Soprintendenza Archivistica per la Campania, Naples, 21–23 October 2004*, ed. M. Perna. Studi Egei e Vicinorientali 3. Paris: De Boccard.
- 2007 Sigilli, sigillature e tavolette di legno: alcune considerazioni alla luce di nuovi dati. Pp. 465–474 in *Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol’a Armağan VITA / Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol*, ed. M. Alparslan, M. Doğan-Alparslan & H. Peker. İstanbul: Ege Yayınları.
- Mascheroni, L.
 1979 Un’interpretazione dell’inventario KBo XVI 83 + XXIII 26 e i processi di malversazione alla corte di Ḫattuša. Pp. 353–371 in *Studia mediterranea Piero Meriggi dicata*, ed. O. Carruba. [StudMed 1]. Pavia: Aurora edizioni.
- Mora, C.
 2000 Archivi periferici nell’Anatolia ittita: l’evidenza delle cretule. Pp. 63–78 in *Administrative Documents in the Aegean and their Near Eastern Counterparts. Proceedings of the International Colloquium (Naples, February 29–March 2, 1996)*, ed. M. Perna. Torino: Paravia Scriptorium.
- 2006 Riscossione dei tributi e accumulo dei beni nell’impero ittita. Pp. 133–46 in *Fiscality in Mycenaean and Near Eastern Archives. Proceedings of the Conference held at Soprintendenza Archivistica per la Campania, Naples, 21–23 October 2004*, ed. M. Perna. Studi Egei e Vicinorientali 3. Paris: De Boccard.

- 2007 I testi ittiti di inventario e gli archivi di *cretulae*. Alcune osservazioni e riflessioni. Pp. 535–550 in *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge S. Košak zum 65. Geburtstag*, ed. D. Groddek & M. Zorman. DBH 25. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2008 La “Parola del Re”. Testi ittiti a carattere politico-giuridico e politico-amministrativo: editti e istruzioni. Pp. 293–323 in *I diritti del mondo cuneiforme (Mesopotamia e regioni adiacenti, ca. 2500–500 a.C.)*, ed. M. Liverani & C. Mora. Pavia: IUSS Press.
- demnächst The enigma of the “Westbau” depot in Hattusa’s Upper City. In print in *Archives, Depots and Storehouses. Goods Storage and Data Recording in the Hittite World: New Evidence and New Research. International Conference, Pavia June 2009*, ed. M. E. Balza, M. Giorgieri & C. Mora.
- Neu, E.
- 1996 *Das hurritische Epos der Freilassung I – Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša*. StBoT 32. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Niehr, H.
- 2005 Vertrag zwischen Šuppiluliuma von Ḫatti und Niqmaddu von Ugarit (KTU 3.1). Pp. 178–179 in *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte.*, ed. B. Janowski & G. Wilhelm. TUAT NF 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pecchioli Daddi, F.
- 1997 Review of *Der Ulmitešub-Vertrag. Eine prosopographische Untersuchung*, by Th. van den Hout. *OLZ* 92: 169–181.
- Pruzsinszky, R.
- 2003 *Die Personennamen der Texte aus Emar*. SCCNH 13. Bethesda, Maryland: CDL Press.
- Radner, K.
- 2007 Abgaben an den König von Assyrien aus dem In- und Ausland. Pp. 215–30 in *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit*, ed. H. Klinkott et al. CHANE 29. Leiden: Brill.
- Roth, S.
- 2005 “In schönem Frieden befriedet und in schöner Bruderschaft verbrüderet”. Zu Motivation und Mechanismen der ägyptisch-hethitischen diplomatischen Kontakte in der Zeit Ramses’ II. Pp. 179–226 in *Motivation und Mechanismen des Kulturkontaktes in der Späten Bronzezeit*, ed. D. Prechel. Eothen 13. Firenze: LoGisma editore.
- Rouault, O.
- 1974 Quelques remarques sur le système administratif de Mari à l’époque de Zimri-Lim. Pp. 263–272 in *Le palais et la royauté (archéologie et civilisation). Compte rendu de la XIX^{ème} Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 29 juin–2 juillet 1971)*, ed. P. Garelli. Paris: Paul Geuthner.
- Sasson, J. M.
- 1972 Some Comments on Archive Keeping at Mari. *Iraq* 34: 55–68.
- Seeher, J.
- 2001 Die Zerstörung der Stadt Ḫattuša. Pp. 623–634 in *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie (Würzburg, 4.-8. Oktober 1999)*, ed. G. Wilhelm. StBoT 45. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Siegelová, J.
- 1986 *Hethitische Verwaltungspraxis im Lichte der Wirtschafts- und Inventardokumente*. Prag: Národní Muzeum v Praze.
- Singer, I.
- 1983 *The Hittite KILAM Festival* (vol. I). StBoT 27. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 1984 The AGRIG in the Hittite Texts. *AnSt* 34: 97–127.
- 1999 A Political History of Ugarit. Pp. 603–733 in *Handbook of Ugaritic Studies*, ed. W. G.E. Watson & N. Wyatt. HdO I 39. Leiden: Brill.
- 2002 *Hittite Prayers*. WAW 11. Atlanta, GA: SBL.

- 2003 The Great Scribe Taki-Šarruma. Pp. 341–48 in *Hittite Studies in Honor of H. A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. G. Beckman, R. Beal & G. McMahon. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
 - 2006 Ships Bound for Lukka: A New Interpretation of the Companion Letters RS 94.2530 and RS 94.2523. *AoF* 33: 242–262.
 - 2008 Purple-Dyers in Lazpa. Pp. 21–43 in *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and their Neighbours: Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17–19, 2004*, ed. B. J. Collins, M. R. Bachvarova & I. C. Rutherford. Oxford: Oxbow Books.
- van Soldt, W.
- 1990 Fabrics and Dyes at Ugarit. *UF* 22: 321–357.
- Thomason, A. K.
- 2004 *Luxury and Legitimation: Royal Collecting in Ancient Mesopotamia*. Aldershot/Burlington: Ashgate.
- Ünal, A.
- 1974 *Ḫattušili III*. THeth 3–4. Heidelberg: Carl Winter.
- Vita, J.-P.
- 2002 Warfare and the Army in Emar. *AoF* 29: 113–127.
- Werner, R.
- 1967 *Hethitische Gerichtsprotokolle*. StBoT 4. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wilhelm, G.
- 1970 *TA/ERDENNU, TA/URTANNU, TA/URTĀNU*. *UF* 2: 277–282.
 - 1992 Hurritisch *e/irana/i* “Geschenk”. Pp. 501–506 in *Hittite and other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of S. Alp*, ed. H. Otten, E. Akurgal, H. Ertem & A. Süel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
 - 2005 *firadi* “auswärtiger Gast”, *firadošhe* “Gästehaus”. *SCCNH* 15: 175–184.
- Yon, M. & Arnaud, D.
- 2001 *Études ougaritiques I. Travaux 1985–1995*. RSOu 14. Paris: ERC.
- Zaccagnini, C.
- 1973 *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII*. Oriens Antiqui Collectio 11. Roma: Centro per le antichità e la storia dell’arte del Vicino Oriente.
 - 1989–90 Dono e tributo come modelli istituzionali di scambio: echi e persistenze nella documentazione amministrativa vicino-orientale del Tardo-Bronzo, *Scienze dell’Antichità* 3–4: 105–110.

Autobiographisches, Historiographisches und Erzählelemente in hethitischen “Gebeten” Arnuwandas und Mursilis

Manfred Hutter

BONN

Gebete, die einem “königlichen” Beter zugeschrieben werden, sind manchmal weniger Zeugnisse religionsgeschichtlicher Vorstellungen als vielmehr Quellen für die religionspolitische Interpretation von Ereignissen, die der Repräsentation, Stärkung oder Bewahrung von politischer Macht dienen. Diese Beobachtung konnte schon früh in der Erschließung hethitischer Gebete gemacht werden, und Hubert Cancik (1976: 45) formulierte daher zu Recht vor etwas mehr als drei Jahrzehnten, dass dadurch “bedeutende theologische Reflexion im Zusammenhang mit Geschichtsdenken . . . bekannt” wurde. Mit zwei Gebetstexten – demjenigen König Arnuwandas I. und seiner Gattin Asmunikkal sowie dem “zweiten Pestgebet” Mursilis II. – möchte ich diese Beobachtung verdeutlichen. In beiden Texten werden historische Ereignisse der mittelhethitischen bzw. der junghethitischen Geschichte thematisiert und zugleich theologisch gedeutet, wobei dieser relativ konkret benannte historische Bezug sie auch inhaltlich von einigen anderen Gebeten unterscheidet. Um dies herauszuarbeiten, ist dabei besonders auf autobiographische Erzählelemente zu achten.

Überlieferung und Gattung von CTH 375 und CTH 378 II

Vom Gebet Arnuwandas und Asmunikal (CTH 375) sind 38 Textstücke bekannt, die sich wie folgt auf die wichtigsten Versionen verteilen:

- A. KUB 17.21 + 545/u + 577/u + 1619/u + 768/v
- B. KBo 53.10 (+) KUB 31.124 (+) KUB 48.28 (+) Bo 8617
398/u (+) 1241/u + 1945/u (+) 766/v (+) KUB 23.115 (+) KUB 31.117 (+)
- C. KUB 23.17 (+) Bo 69/484
- D. KUB 48.107 (+) KUB 48.110 (+) KUB 31.72

Während Version A und B mittelhethitisch sind und aus dem Grabungsschutt aus L/19 stammen, d.h. ursprünglich in Tempel I aufbewahrt waren, was auch für die beiden junghethitischen Versionen C und D gelten dürfte, wurde eine weitere Version des Textes, KBo 12.132, beim sog. “Haus am Hang” gefunden (vgl. van den Hout 2007: 403–405). Diese junghethitische Version dürfte eine Abschrift eines älteren Textes sein, was die Erwähnung des Gottes Tewašail vermuten lässt, der in junghethitischer Zeit nicht mehr nachgewiesen werden kann (KBo 12.132,4’).

Dadurch muss unsicher bleiben, ob KBo 12.132 überhaupt zum Gebet von *CTH* 375 gehört (van den Hout 2007: 404).

Der Beginn des Textes ist in keiner Version erhalten, eventuell haben wir einen Hinweis im Kolophon in KUB 48.107 iv 3–5 (vgl. Klinger 2005: 354; van den Hout 2007: 408):

“2. Tafel: Wenn man vor den Göttern [] dabei spricht (?). Für die Sonnengöttin von Arinna. Fertig”.

DUB 2^{KAM} PA-NI [DINGIR]^{MEŠ}-kán GIM-an [] an-da me-mi-iš-kán-zi ŠA dUTU
URU A-ri-in-na QA-TI

Von einem “Gebet” (*arkuwar*) ist — trotz einer Textlücke — im Kolophon nicht unmittelbar die Rede, d.h. für die Gattungsbestimmung kann der genannte Text nicht mit letzter Sicherheit herangezogen werden. Obwohl KUB 48.107 in der Regel als Version D des Textes gesehen wird, muss — wegen der Erwähnung der “2. Tafel” — unsicher bleiben, ob man KUB 48.107 überhaupt der durch KUB 17.21 (Version A) am besten bezeugten Textgruppe zuweisen kann. Wo die zu Version D gehörigen Texte – soweit der Erhaltungszustand gut ist – mit Version A übereinstimmen, laufen sie jedoch parallel (vgl. Klinger 2005: 350), so dass diese Zwei-Tafel-Fassung eventuell eine Sammeltafel sein könnte. Jedenfalls weicht *CTH* 375 formal von anderen Gebeten ab, so dass die Bezeichnung Gebet zwar beibehalten werden soll, allerdings ist Skepsis gegenüber dieser Charakterisierung nicht unangebracht. Zwar entspricht der erste Eindruck durchaus einem Gebet an alle Götter, die in der zweiten Person Plural angesprochen werden, und nicht nur an die Sonnengöttin von Arinna (KUB 17.21 ii 14–17; vgl. van den Hout 2007: 408). Allerdings fällt v.a. die vierte Kolumne des Textes aus dem Rahmen, wenn mit den Kaskäern Vereinbarungen als Gegenmaßnahmen gegen deren kultische Vergehen getroffen werden (KUB 17.21 iv 11ff.)—ein Vorgehen, das besser zur aufkommenden *išhiul*-Gattung passt als zu einer Anrufung der Götter; dementsprechend hat bereits Einar von Schuler (1965: 164; vgl. Klinger 2005: 354f.) in seiner Edition des Textes darauf hingewiesen, dass einige unveröffentlichte Zusatzstücke an Verträge anklingen, während Horst Klengel (1999: 117) den Text als “Anklageschrift” des Arnuwanda und der Asmunikal hinsichtlich der Freveltaten der Kaskäer bzgl. des Kultes von Nerik charakterisiert.

Zu den Pestgebeten Mursilis (*CTH* 378; *CTH* 379) gehören 34 Tontafeln bzw. Bruchstücke. Das gemeinsame Thema ist die Seuche im Hatti-Land, was zumindest zwei längere und zwei kürzere Gebete behandeln. Die zwei kürzeren Gebete beschränken sich auf die Situationsbeschreibung und die Bitte um ein Ende der Seuche, ohne dass die Ursachenforschung ausgeführt würde (Haas 2006: 256). Das so genannte “Zweite Pestgebet” – der umfangreichste Text – liegt in folgenden Versionen vor:

- A. KUB 14.8 (dazu das Duplikat KBo 57.21 = 14.8 Rs. 23–28; vgl. auch KBo 54.7 zu 14.8 Vs. 21ff.)
- B. KUB 14.11 + 650/u
- C. KUB 14.10 + KUB 26.86

Die Datierung von KUB 14.11 ist spätjunghethitisch, die anderen Exemplare sind junghethitisch. Alle Versionen stammen – soweit feststellbar – wiederum aus dem Areal von Tempel I. Nach Hans G. Güterbock (1960: 61f.) ist das Zweite Pestgebet die letzte Behandlung des Themas.

Der schlecht erhaltene Kolophon (KUB 14.10+ iv 23–25) charakterisiert den Text – so kann wohl ergänzt werden – als *arkuwar*; denn auch andere Stellen des Textes verwenden ausdrücklich diesen Begriff:

“Ich richtete wegen der Seuche an alle Götter ein Gebet, . . . so erhört mich, ihr Götter, meine Herren und jagt die Seuche aus dem Lande Hatti hinaus.”

nu-za ḫi-in-ga-ni še-er A-NA DINGIR^{MES} ḫu-u-ma-an-da-a-aš a-ar-ku-u-wa-ar [e-e]š-ša-aḫ-ḫu-un . . . [nu-wa-mu DINGIR^{MES} BE-LU^{ME}]š-YA [iš]-ta-ma-aš-[ten nu-wa IŠ-TU KUR^{URU} Ḫa-at-]ti [ḫi]-in-kán [ar-ḫa u-i-ya-at-ten] (KUB 14.10 i 22–27; vgl. Singer 2002: 58, §2).

“Siehe, an den Wettergott richte ich wegen der Seuche ein Gebet; erhöre mich, Wettergott von Hatti, mein Herr, und errette mich.”

nu-za ka-a-ša A-NA^dIM EN-YA ḫi-in-ga-ni še-er ar-ku-wa-ar e-eš-ša-aḫ-ḫi nu-mu^dU^{URU} Ḫa-at-ti EN-YA iš-ta-ma-aš nu-mu ḫu-iš-nu-ut (KUB 14.8 ii 20f.; vgl. Singer 2002: 60, § 9).

Im Gebet sind Gattung und Ursache klar miteinander verknüpft, da die Gattung als *arkuwar* es ermöglicht, dass der Beter seine “Argumentation” und seine Sicht der Dinge vorlegt, um sich selbst zu rechtfertigen. Daher kann man das zweite Pestgebet als eine Art “Gerichtsverfahren” betrachten, in dessen Verlauf der Beter und die Götter aneinander gebunden werden, so dass deren gegenseitiges Verhalten formal bezeugt und “vertraglich” geregelt wird. Dementsprechend werden im ersten Pestgebet die Götter als Zeugen gerufen und eidlich verpflichtet:

“Ihr Götter, seid nun wegen jener [Angelegenheit] zur Götterversammlung gerufen, um bei der Eidesleistung Zeugen zu sein. . . . Wegen welcher Angelegenheit ich mein Gebet an euch richten werde, erhört meine Worte, o Götter, meine Herren.”

a-pé-da-[ni INIM ku]-i-e-eš DINGIR^{MES} tu-li-[ya] li-in-ki-i-ya ku-ut-ru-wa-an-ni ḫal-zi-a[n-te-eš] e-eš-ten . . . nu-za nu-uš-ma-aš-za ar-ku-wa-ar ku-e-da-ni me-mi-ya-an-ni še-er e-eš-ša-aḫ-ḫi nu-mu DINGIR^{MES} EN^{MES}-YA me-mi-ya-an-mi-i[i iš-ta-ma-aš-ten] (KUB 14.4+ i 4–7; vgl. Singer 2002: 61 §1).

Dass die rechtliche Komponente auch im zweiten Pestgebet Sinn macht, zeigt der Inhalt des Gebets: Da ein Vertragsbruch mit Ägypten (Haas 2006: 259; Singer 2004: 596f.) als Ursache der Seuche ermittelt wird, bezieht sich nicht nur der zentrale historische Inhalt, sondern auch die Form des Gebets auf die Rechtssphäre. Die Gattung als *arkuwar* trägt dabei einer kausalen Betrachtungsweise Rechnung, dass historische Ereignisse nach religiös-rechtlichen Grundsätzen miteinander verknüpft werden. Der Bogen spannt sich dabei vom Vertragsschluss über den Vertragsbruch hin zur “nationalen” Katastrophe.

Die autobiographische Beteiligung des Königs:

Die Betrachtung beider Gebete zeigt, dass die königlichen Beter – als Vertreter des Staates – eine autobiographische Involviertheit aufweisen. Bei der Berücksichtigung der verschiedenen Quellen für die jeweilige historische Epoche und die damit verbundenen Ereignisse (vgl. Klengel 1999: 122f., 188, 196–200) geht es auch darum, die Gebete mit zeitgleichen Texten bzw. Texten, die auf diese Zeit Bezug nehmen, zu vergleichen, um die Absichten der historisch-narrativen Abschnitte der

Gebete besser sichtbar machen zu können. Im Gebet Arnuwandas und Asmunikkals kann man dies u.a. an folgenden Stellen erkennen: Der Beter tritt mit Argumenten vor seine Gottheit, wodurch er nicht nur selbst involviert ist, sondern zugleich die Götter zur Reaktion herausfordert: Dementsprechend beginnt KUB 17.21 i 1–8 wie folgt:

“Nur das Land Hatti (ist) euch, den Göttern, ein wahrlich reines Land. Reine, großzügige (und) wohlschmeckende Opfer pflegen wir euch nur im Hatti-Land zu geben. Euch den Göttern, Ehrfurcht erweisen wir nur im Hatti-Land. Ihr Götter wisst wohl durch (euren) göttlichen Sinn, (dass) zuvor niemand sich um eure Tempel gekümmert hat wie wir.”

nu šu-ma-a-aš DINGIR^{MEŠ}-aš URU^{URU}Ha-at-tu-ša-aš-pát ha-an-da-a-an pár-ku-i KUR-e SISKUR.SISKUR^{HLA}-aš-ma-aš pár-ku-i šal-li ša-ne-ez-zi URU^{URU}Ha-at-tu-ša-aš-pát KUR-ya pí-iš-ga-u-e-ni nu-uš-ša-an šu-ma-a-aš DINGIR^{MEŠ}-aš na-aḥ-ša-ra-at-ta-an URU^{URU}Ha-at-tu-ša-aš-pát KUR-ya zi-ik-ki-u-wa-ni nu šu-me-eš-pát DINGIR^{MEŠ} DINGIR^{MEŠ}-aš iš-ta-an-z[a-n]i-it še-ek-te-ni k[a-r]u-ú-za šu-me-en-za-an É.DINGIR^{MEŠ}-K[U-N]U EGIR-an an-ze-el [i-wa-a]r Ú-UL ku-iš-ki kap-pu-u-wa-an ḥar-ta (vgl. Singer 2002: 41 § 2–3).

Die Argumentation setzt sich im Gebet weiter fort, indem Arnuwanda auf seine kultischen Leistungen verwiesen hat, weshalb das Vergehen der Feinde dem göttlichen Gericht zur Entscheidung vorgelegt werden soll.

“Wie die Feinde das Hatti-Land [schlugen und es verwüsteten?], das Land plünderten und es in Besitz nahmen u[nd e]s for[t]trugen?], eben das wollen wir euch, den Göttern erzählen und es eurem Gericht vorlegen. (Es handelte sich um diese verwüsteten) Länder, die euch, den himmlischen Göttern, Opferbrote, Weinrationen und Tribute lieferten, von denen (eure) Priester, “Göttermütter”, heiligen Priester, Gesalbten, Musikanten (und Sänger) gestellt wurden, aus denen die Tribute und Ritualzurüstungen der Götter entrichtet wurden.”

LÚ^{LÚ}KUR^{MEŠ}-ma ma-a-aḥ-ha-an KUR URU^{URU}Ha-at-ti [GUL-aḥ-ḥi-ir nu] KUR-e ša-ru-u-e-er na-at-za da-a-ir n[a-a]t xx xx [] šu-ma-a-aš A-NA DINGIR^{MEŠ} me-mi-iš-ki-wa-ni-pát nu-uš-ma-aš-sa-[a]n DI-NAM ar-nu-uš-ki-u-wa-ni šu-me-en-za-an ne-pí-ša-aš DINGIR^{MEŠ}-aš ku-e KUR.KUR^{HLA} NINDA^{NINDA}ḥar-ša-ya-aš DUG^{DUG}iš-pa-an-tu-uz-zi-ya-aš ar-ga-ma-na-aš-ša e-eš-ta ar-ḥa-kán LÚ^{LÚ}.MEŠ^{MEŠ}SANGA MUNUS^{MUNUS}.MEŠ^{MEŠ}AMA. DINGIR^{LIM} šu-up-pa-e-eš LÚ^{LÚ}.MEŠ^{MEŠ}SAN[GA] LÚ^{LÚ}.MEŠ^{MEŠ}GUDU LÚ^{LÚ}.MEŠ^{MEŠ}NAR LÚ^{LÚ}.MEŠ^{MEŠ}iš-ḥa-ma-tal-le-eš ku-e-ez i-ya-an-ta-at DINGIR^{MEŠ}-ša-kán ar-ga-ma-nu-uš ḥ[a-a]z-zi-ú-ya ku-e-ez ar-ḥa pát-da-a-ir (KUB 17.21 ii 4–13; Singer 2002: 41 § 12f.).

Die Gegenüberstellung des “falschen” Verhaltens der Kaskäer und des eigenen “richtigen” Verhaltens, das innerhalb des Gebets “erzählt” wird, bindet Arnuwanda als Beter unmittelbar ins Geschehen ein; allerdings ergreift er auch im weiteren Erzählverlauf eine andere Initiative, indem das Problem mit den Kaskäern durch eine vertragliche Vereinbarung behoben werden soll (vgl. KUB 17.21 iv 11ff.).

In ähnlicher Weise autobiographisch involviert ist Mursili im Zweiten Pestgebet, was bereits zu Beginn des Textes sprachlich ausgedrückt wird. Das Gebet beginnt mit dem Zitat einer direkten Rede, indem der “Gebetsvermittler” die Worte und den Auftrag Mursilis an ihn wiedergibt. Das Gebet ist in Ich-Form abgefasst, wobei Mursili sich an die Götter, “meine” Herren, wendet. Die Vergehen Suppiluliumas I. werden ebenfalls insofern konkretisiert, als dieser Herrscher zu Recht und exakt als “mein” Vater angeführt wird. Die Eingangszeilen lauten wie folgt:

“Wettergott von Hatti, mein Herr, und ihr Götter von Hatti, meine Herren. König Mursili, euer Diener, hat mich gesandt: Geh, zum Wettergott von Hatti, meinem Herrn, und zu den Göttern, meinen Herren, sprich folgendes: Was ist dieses, was ihr getan habt! Ins Land Hatti habt ihr eine Seuche hereingelassen. Nun wurde das Land Hatti von der Seuche ganz außerordentlich bedrückt.”

[^d]IM ^{URU}Ha-at-ti BE-LÍ-YA [Û DINGIR^{MES} ^{URU}Ha-at-ti BE]-LU^{MES}-YA u-i-ya-at-mu
^mMu-ur-[ši-li-iš šu]-me-e-el IR-KU-NU i-it-wa A-NA “[IM] ^{URU}Ha-at-ti BE-LÍ-YA Û
 A-NA DINGIR^{MES} BE-LU^{MES}-YA ki-iš-ša-an me-mi ki-i-wa ku-it i-ya-at-ten nu-wa-
 kán I-NA ŠÀ^{BI} KUR ^{URU}Ha-at-ti hi-in-kán tar-na-at-ten nu-wa KUR ^{URU}Ha-at-ti
 hi-in-ga-na-az a-ru-um-ma me-ek-ki ta-ma-aš-ta-at (KUB 14.10 i 1–8; vgl. Singer
 2002: 57, § 1).

Der Beginn des Gebetes ist dreifach gegliedert und abgestuft: (a) Der Bericht eines “Gebetsvermittlers” in der 3. Person (*u-i-ya-at-mu*); (b) das Zitat des Auftrags in der Imperativform (*i-it-wa . . . me-mi*); (c) das eigentliche Gebet mit der Anrede der Götter in der 2.Ps.Pl. (*i-ya-at-ten . . .*). D.h. wir sehen hier eine Erzählabfolge – jeweils als direkte Rede wiedergeben – zu Beginn des Textes mit einer kurzen “berichtenden Rede”, mit einer Wiedergabe des Gebetsauftrags und der direkten “Redewiedergabe”. Trotz dieser Abstufung kann man wohl von einer unmittelbaren Kommunikation zwischen dem königlichen Beter und der Gottheit ausgehen, so dass auch hier wiederum die autobiographische Involviertheit klar erkennbar ist. In den autobiographischen Abschnitten ist aber nicht nur der König individuell betroffen, sondern immer auch als Vertreter und Repräsentant des Staates.

Die Verpflichtung auf Historische Wahrheit

Die Einbeziehung “autobiographischer” Elemente führt dazu, dass in den Gebeten mehrfach betont wird, dass der (königliche) Beter bzw. der beauftragte “Gebetsvermittler” das Berichtete selbst miterlebt bzw. manches, was ihm als “Augenzeuge” verborgen ist, durch übernatürliche Mittel und Orakel festgestellt hat. Ausdrücklich ist dies im Ersten Pestgebet formuliert:

“Ihr Götter, meine Herren! Im Hatti-Land entstand eine Pest. . . Als Ursache dafür ist mir der Skandal um Tuthaliya den Jüngeren, den Sohn des Tuthaliya, aufs Gewissen gefallen. So habe ich bei der Gottheit eine Orakelanfrage veranstaltet, und tatsächlich wurde der Skandal um Tuthaliya den Jüngeren von der Gottheit festgestellt.”

DINGIR^{MES} E[N^{MES}-YA Š]À KUR ^{URU}Ha-at-ti-kán ÚŠ-an ki-ša-at . . . [. . . nu am-
 mu-u]k še-er A-WA-AT ^mDu-ud-ḫa-[li-ya] DUMU^{RI} ŠA DUMU ^mDu-ud-ḫa-li-ya na-
 [a]k-ke-e-eš-ta IŠ-TU DINGIR^{LIM}-ya a-ri-ya-[nu-un nu A]-WA-AT ^mDu-du-ḫa-li-ya
 DUMU^{RI} IŠ-TU DINGIR^{LIM}-ya ḫa-an-da-a-id-da-at (KUB 14.14+ Vs. 8–12; vgl.
 Singer 2002: 61, § 2).

Insofern kann man — wie Hubert Cancik (1970: 85–87) es anhand von Mursilis Pestgebeten getan hat — von einem “dokumentarischen Wahrheitsbegriff” sprechen. Damit ist gemeint, dass nicht nur die “autobiographischen” Aussagen durch “externe” Evidenz bestätigt werden sollen, sondern dass auch durch die Bezugnahme auf andere (Rechts-)Texte die Übereinstimmung der “Wahrheit” solcher Texte im Gebet den Göttern gegenüber gestützt wird. Dadurch erhalten Gebete eine Rechtskomponente, die den Beter stärker auf eine “historische Wahrheit” verpflichtet, als

dies in manchen historiographischen Texten der Hethiter der Fall ist, die der Verherrlichung und Präsentation der „Großtaten“ des Herrschers dienen. Itamar Singer formuliert dies zutreffend folgendermaßen: „Hittite prayers . . . contain important, sometimes even singular historical information. . . . In that respect, a confession in a prayer is a more reliable source than the usual genres of historiographic writing, in which emphasis is laid on success rather than failure, on praiseworthy deeds rather than contemptible transgressions.” (Singer 2002: 16; vgl. bereits Houwink ten Cate 1969: 82). – Wer ein *arkuwar*-Rechtfertigungsgebet an seinen Gott richtet, tritt dabei zugleich in ein „autobiographisches“ Gerichts- und Prozessverfahren ein, indem dem Beter die Rolle des Beklagten, der erzürnten Gottheit die Rolle des Klägers zukommt (Haas 2006: 254). Der Beistand anderer Götter soll dabei den „Kläger“ beschwichtigen, ein Thema das keineswegs nur auf das Gebet Mursilis beschränkt ist, sondern z.B. auch in Gebeten Hattusilis III. mehrfach anklingt (vgl. Haas 2006: 264, 268).

Diese rechtliche Komponente wird im Gebet Arnuwandas durch eine „intertextuelle“ Verbindung zu dem Ritualtext KUB 4.1 deutlich: Im Ritual geht es ebenfalls um den Konflikt mit den Kaskäern, der als Rechtsstreit vor dem Gott Zithariya dargelegt wird (vgl. Klinger 2005: 352f.). Im Ritualtext heißt es, dass die Götter versammelt werden, damit sie die Klage, die vorgebracht wird, anhören, da die Kaskäer die Städte der Hethiter weggenommen haben (vgl. KUB 4.1 ii 1ff.). Auch im Gebet wird Klage gegen die Götter erhoben (vgl. KUB 17.21 ii 6’f.: *nu-uš-ma-aš-ša-[a]n DI-NAM ar-nu-uš-ki-u-wa-ni*) und schließlich der Schaden, den die Kaskäer angerichtet haben, im Detail beschrieben. Dabei ist – in einer geschachtelten Berichtstruktur – eine klare Gegenüberstellung von „früher“ und „jetzt“ gegeben. Die Gegenüberstellung legt quasi die Fakten in der Gerichtsverhandlung vor den Göttern auf den Tisch; dass dabei auch eine Gegenüberstellung zwischen dem „Wir“ der Hethiter und dem „sie“ der Kaskäer zu sehen ist, gibt dem Text seine strukturelle Dynamik. Die rechtliche Seite, die in dem Gebet zur Sprache kommt, zeigt sich auch in der Vereidigung der Kaskäer durch Arnuwanda, wenn es heißt:

„Die Kaskäer rufen wir (zu uns) und geben ihnen Geschenke. Dann vereidigen wir sie (folgendermaßen): Die Opfergaben, die wir dem Wettergott von Nerik senden werden, die werdet ihr unbehelligt lassen, und niemand soll sie auf dem Weg überfallen!”

LÚ^{MES} UR[U^G]a-aš-ga-ma ḫal-zi-wa-ni nu-uš-ma-aš NÍG.BA^{HA} pí-ú-e-ni nam-ma-aš li-in-ga-nu-ma-ni A-NA ^dIM URU^UNe-ri-ik-wa [ku]-it SISKUR.SISKUR up-pí-ú-e-ni nu-wa-az ḫa-la-za-an šu-me-eš ḫar-te-en nu-[w]a-ra-at KASKAL-ši le-e ku-iš-ki wa-al-aḫ-zi (KUB 17.21 iv 11–14; vgl. Singer 2002: 43, 3 29; Klinger 2005: 354).

Der genannte Ritualtext könnte mit dieser „Vereidigung“ im Zusammenhang stehen, da auch dort vom Streit der Kaskäer die Rede ist, die die Götter gering achten (KUB 4.1. i 16ff.; vgl. Klinger 2005: 352). Aufgrund der erzählenden Passage des Gebets ist es allerdings auch möglich, dass im Gebet nicht auf ein reales Ritual Bezug genommen wird, sondern dass der Abschnitt lediglich eine Redewiedergabe aus der Vereidigungsterminologie aufgreift, ohne dass ein Vereidigungsritual durchgeführt worden ist. Am Ende des Textes ist lediglich ein Bericht über das Verhalten der Kaskäer an die Götter formuliert:

“Sie kommen, nehmen (unsere) Geschenke an und leisten den Eid. Sobald sie jedoch zurück (nach Hause) kommen, brechen sie die Eide, und eure, der Götter, Worte schmähen sie. Das Eidessiegel des Wettergottes zerbrechen sie.”

nu-za ú-wa-an-zi NÍG.B[A]^{MEŠ} da-an-zi nam-ma li-in-kán-zi ma-a-aḫ-ḫa-an-ma-at E[GI]R-pa a-ra-an-zi na-aš-ta li-in-ga-a-uš šar-ra-an-zi nu-za šu-me-en-za-an ŠA DINGIR^{MEŠ} me-mi-ya-nu-uš te-ep-nu-wa-an-zi nu ŠA ^dIM li-in-ki-ya-aš ^{NA4}KIŠIB ar-ḫa ḫu-ul-la-an-zi (KUB 17.21 iv 15–19; vgl. Singer 2002: 43, § 30).

Insofern hat die Vereinbarung zum gegenseitigen Nutzen wenig gebracht. Das gegelte Miteinander, das das Zusammenleben der Hethiter mit den Kaskäern leisten soll, ist dadurch nicht geschafft worden. Im Text folgt abschließend noch eine Liste von Befehlshabern und anderen Würdenträgern, durchaus vergleichbar der Aufzählungen von Repräsentanten des “Staates” in Vertragsschlüssen.

Blickt man wiederum vergleichend auf das Zweite Pestgebet, so geht es dort als “Hauptsünde” um die Übertretung des “göttlichen Wortes”, d.h. konkret den Vertragsbruch mit Ägypten. Diese Thematik nimmt großen Raum im Gebet ein. Dass der Vertragsbruch als so schweres Vergehen im Gebet gewertet wird, versteht sich von daher, dass Vertragsschlüsse nicht nur Angelegenheit zwischen den irdischen Partnern, sondern eben auch zwischen dem Menschen und den Göttern angesehen werden. Wenn man sich in Erinnerung ruft, dass auch in historiographischen Texten politische Vergehen (z.B. Aufruhr, Bruch eines Vertrages) von Vasallenstaaten als “Sünde” (*waštul*) umschrieben werden (Hutter 1992: 224–226), so trifft sich das Zweite Pestgebet mit dieser “politischen” Nuance wiederum mit historiographischen Texten und fügt sich in den Rechtskontext ein. Dabei steht neben der Vorstellung der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen aber auch die “politische” Sünde:

“Wettergott von Hatti, mein Herr, und ihr Götter, meine Herren: So ist es: (Die Menschen) sündigen immer wieder. Und mein Vater hat gesündigt, da er das Wort des Wettergottes, meines Herrn, übertrat. Ich aber habe nicht irgendwie gesündigt, aber so ist es: Des Vaters Sünde kommt auf seinen Sohn. Nun ist meines Vaters Sünde auf mich gekommen.”

^dU ^{URU}Ḫa-at-ti BE-LÍ-YA DINGIR^{MEŠ} BE-LU-[YA] ki-ik-ki-iš-ta-ri QA-TAM-MA wa-aš-te-eš-kán-[zi] nu A-BU-YA wa-aš-ta-aš nu-kán ŠA [^dU ^{URU}Ḫa-at-ti EN-YA] me-mi-an za-a-iš am-mu-uk-ma Ú-UL [ku-it-ki] wa-aš-ta-aḫ-ḫu-un nu ki-ik-ki-iš-ta-ri [QA-TAM-MA] ŠA A-BU-ŠU-kán wa-aš-túl A-NA DUMU-ŠU [a-ri] nu-kán am-mu-uq-qa ŠA A-BI-YA wa-aš-[túl a-ar-aš] (KUB 14.11+650/u iii 25–31; vgl. Singer 2002: 59, § 8).

Im konkreten Falle ist hier von Mursili die “politische” Sünde des Vertragsbruchs Suppiluliumas gemeint. Das zweite Pestgebet thematisiert v.a. die Seuche und den Vertragsbruch, was sich formal auch in einer gewissen Zweiteiligkeit des Textes beobachten lässt: Der weitaus größere Teil hat die Form einer wiedergegebenen Mursilis, die auf den Vertragsbruch Bezug nimmt, aber auch auf die kultische Unterlassungen bzgl. des Opfers für den Fluss Mala (vgl. Arkan 2007:44f., 47). In § 9 setzt erneut ein “Gebet” ein, das allgemeiner auf die ethischen Werte Bezug nimmt und anhand von einzelnen Beispielen und Sprichwörtern (KUB 14.8 ii 21f.); ein solches Sprichwort findet sich schon in einem Gebet Muwattallis (KUB 6.45+ iii 40; vgl. Haas 2006: 309f.) nochmals das Verhältnis zwischen den Göttern und den Menschen formuliert; dabei zeigen solche Sprichwörter zugleich die Aufnahme von Formen der Alltagssprache in eine literarische Form.

Vorläufige Ergebnisse

Der kurze Überblick über zwei hethitische Gebete zeigte einerseits hinsichtlich der literarischen Form, dass die “autobiographischen Elemente” den Zweck haben, den König nicht nur als individuelle, sondern auch als “institutionelle” Größe darzustellen. Dadurch bleiben solche Gebete keine “Privatangelegenheit”, sondern das darin Berichtete hat Konsequenzen für die gesamte hethitische Gesellschaft, deren Repräsentant der Herrscher ist. Ferner illustrieren sie ein Verständnis des Beters von “historischer Wahrheit” und die “Verpflichtung” auf diese Wahrheit. Die Feststellung der unterschiedlichen Ursachen, die den Anlass des Angriffs der Kaškaer oder der Seuche Pest (und somit indirekt des Zornes der Götter) erkennen lassen, sind nicht nur auf ein einmaliges Ereignis bezogen. Vielmehr können solche Vorkommnisse prinzipiell – in analoger Weise – jederzeit wieder vorkommen. Dadurch gewinnen die Gebete mit ihrer historischen Seite zugleich den Charakter von “normativen” Exempla, so dass man es über den konkreten Anlassfall hinaus überliefern kann, wie die relativ große Zahl der erhaltenen Exemplare zeigt. Beide hier kurz behandelten Texte geben Geschichte und Geschichtsdeutung teilweise in rechtlicher Sprache wieder (vgl. Houwink ten Cate 1969: 94), indem sie sich auf Vertragsschluss bzw. Vertragsbruch in der Erklärung bzw. Bewältigung historischer Ereignisse beziehen. Damit werden Gebete nicht nur historische Quellen für die Deutung der Geschichte und für die Repräsentation von Macht in Kleinasien, sondern als literarische Texte auch ein interessantes Textkorpus, das Elemente der berichtenden Erzählung genauso einbettet wie Sprichwörter als Formen der Alltagssprache.

Literatur

Arkan, Y.

- 2007 The Mala River and its importance according to Hittite documents. Pp. 39–48 in *VI Congresso Internazionale di Ittitologia, Roma, 5–9 settembre 2005*, ed. Alfonso Archi & Rita Francia. *SMEA* 49. Roma: Istituto di Studi sulla Civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente.

Cancik, H.

- 1970 *Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
1976 *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Güterbock, H. G.

- 1960 Mursilis's accounts of Suppiluliuma's dealings with Egypt. *RHA* 16/66: 57–63.

Haas, V.

- 2006 *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*. Berlin: de Gruyter.

Houwink ten Cate, P. H. J.

- 1969 Hittite Royal Prayers. *Numen* 16: 81–98.

Hutter, M.

- 1992 Die Verwendung von hethitisch *waštu* in historischen Texten im Vergleich mit akkadisch *ḫītu*. S. 221–226 in *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale*, hg. Dominique Charpin & Francis Joannès. Paris: ERC.

Klengel, H.

- 1999 *Geschichte des hethitischen Reiches*. HdO I 34. Leiden: Brill.

Klinger, Jörg

- 2005 Das Korpus der Kaškaer-Texte. *AoF* 32: 347–359.

Singer, I.

2002 *Hittite Prayers*. WAW 11. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.

2004 The Kuruštama Treaty Revisited. S. 591–607 in Šarnikzel. *Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894 – 10.01.1986)*, hg. Detlev Groddek & Sylvester Rößle. DBH 10. Dresden: Technische Universität.

van den Hout, T.

2007 The Prayers in the Haus am Hang. S. 401–409 in: *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge. Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, hg. Detlev Groddek & Marina Zorman. DBH 25. Wiesbaden: Harrassowitz.

von Schuler, E.

1965 *Die Kaškäer*. UAVA 3. Berlin: de Gruyter.

The (City-)Gate and the Projection of Royal Power in Hatti

J. L. Miller

MÜNCHEN

Recently, while preparing the entry ‘Stadtter bei den Hethitern’ for the *Reallexikon der Assyriologie*, I was struck by the fact that the Hittite texts mention the city-gate only rarely in connection with what modern researchers would consider to be its primary function, military defence, but rather much more often in connection with rituals, festivals and above all with what one might term the projection of royal authority and power. In fact, even many of the attestations in the ritual and especially the festival texts introduce the city-gate in this connection. This paper aims to do no more than to present the relevant material concerning the gate or city-gate and the projection of royal power from the Hittite sources, and will propose new readings and interpretations for a couple of key passages.

Contexts mentioning the city-gate in its defensive function are surprisingly rare, and even in these the emphasis is on the subjugation of the city by the Hittite king, either due to the inhabitants’ opening the gates or to the attacker’s waging a successful battle in or at the gates. In Ḫattusili I’s Annals, e.g., we read,¹ “I marched into the city of Parmanna. . . . And when they saw me before them, they opened the gates. In that affair the sun-deity of heaven took me by the hand.” And further,² “Then I marched into the city of Ḫaḫḫa, and at Ḫaḫḫa I waged battle within the gates three times, and I destroyed Ḫaḫḫa.” In similarly cursory fashion Mursili II in approximately the 27th year of his annals relates, in Götze’s translation,³ “Weiter zog ich nach Lakku, und Lakku war eine befestigte Stadt. Und er (Aparru) brachte (seine) Truppen aus der Stadt herab, und es entstand ein Kampf ums Tor.”

Probably the most widely known function of the gate, in this case most likely the gate to the royal palace complex rather than a city-gate, is as the royal court. In §§197–198 of the Laws, e.g., we read,⁴

If a man seizes a woman in the mountain(s), it is the man’s offence, and he shall be put to death, but if he seizes her at home, it is the woman’s offence: the woman shall be put to death. If the man finds them and kills them, he has committed no offence. If he brings them to the palace gate and says: “Let my wife not be put to death,” and spares his wife, he must also spare the lover. Then he may veil her.

1. KBo 10.2 ii 2, 6–8; see most recent translation by Beckman (2006: 220).

2. KBo 10.2 iii 6–8; see *ibid.* 221.

3. KBo 2.5 iii 53–56; Götze (1933: 190–1).

4. Based on Hoffner (1997: 155–7).

But if he says, “Let both of them be put to death”, and they “roll the wheel”, the king may have them killed or he may spare them.

In §187 one finds,⁵ “If a man sins with a cow, it is a sexual sin, and he shall die. They shall conduct him to the king’s gate. Whether the king orders him killed or spares his life, he shall not approach the king.” Paragraph 199 is essentially the same law, but dealing with a pig or a dog.

Also from the Old Hittite Period comes the passage from the so-called Edict of Hattusili I, in which speaking the name of the banished queen mother or the names of her descendents is forbidden:⁶ “If anyone among my servants speaks their names, he is not my servant. They shall slit his throat and hang him at his gate.” The gate here would appear to be not the palace gate or a city-gate, but rather the gate of the estate of the executed servant, but still it fits into the pattern of the gate being chosen by the king for the display of his authority, which again is also to serve as a deterrent.

Similarly, from the last paragraph of Telipinu’s Edict we read,⁷ “(Regarding cases) of sorcery in Hattusa: you must keep cleaning up (all) instances (thereof). Whoever among the members of the royal family is proficient in sorcery, you seize him from the family, and bring him to the palace gate. But [who]ever does not bring him, for that man a frightful end will come.”

By the Middle Hittite period at the latest one’s status at the king’s gate could be understood as a blessing, or a curse, symbolic of one’s standing in the community, as seen in Kantuzzili’s Prayer to the Sun-Deity:⁸ “Now I cry for mercy in the presence of my god. Hear me, my god! Do not make me one who is unwelcome at the king’s gate. Do not denigrate my reputation in the presence of other humans.”

A further Middle Hittite reference to the king’s gate is found in Tudḫaliya I/II’s Edict or Instructions Concerning Legal Reform, where we read,⁹ “But he who does open it (i.e. the king’s granary), you, the men of the city, shall seize him and bring him to the king’s gate. But if you do not bring [him], the men of the city shall make reparation for the granary, and they will track down the one who forced it open.”

The projection of royal power as exercised in the king’s role as chief justice, to use our modern terms, is thus seen to have been carried out at the gate. Curiously, all attestations of this usage for the king’s gate, as far as my search through the texts has revealed, come from Old and Middle Hittite texts.¹⁰ The only seeming exception to this rule is found in two snake oracles, both Late Hittite creations, where KÁ.LUGAL, “the king’s gate” appears.¹¹ Its precise meaning, however, is obscured by the fact that it functions there merely as one symbol or token among many. Whether this symbol refers to the king’s gate as a contemporary law court may be

5. Ibid. 148.

6. KBo 3.27 obv. 10’-12’; based on de Martino (1991: 55–6).

7. §50; Goedegebuure (2006: 234).

8. KUB 30.10 rev. 22–24; Singer (2002: 33).

9. KUB 13.9+40.62 iii 8–11; based on Westbrook & Woodard (1990: 643). For discussion of the dating of the text, see de Martino & Imparati 1998: 395–400 and n. 19.

10. The only other attestations of the “king’s gate” that I’m aware of are in the Laws, “If anyone finds a (stray) ox, a horse, a mule (or) a donkey, he shall drive it to the king’s gate” (§71; Hoffner 1997: 79–80), and in Zuwi’s ritual, “Catch^(pl.) a wolf by the paw, catch^(pl.) a lion by the knee, [. . .] a river, *zuwal-wala*-(^{pl.}) a snake, and bring^(pl.) it to the king’s gate” (KUB 12.63 obv. 26–27; see Giorgieri 1988/89: 131, 136; Puhvel 1986: 151).

11. IBoT 1.33, 18, 52, 66, 70, 82, 93, 104, 113 and KUB 49.1 obv.?’ i 24’.

doubted. It therefore seems quite possible that the king's gate ceased to function as a judicial institution as such with the outgoing Middle Hittite Period, the reference from Tudḫaliya I/II's Edict or Instructions Concerning Legal Reform being the last attestation.

It is probably this judicial aspect of the projection of royal power at the gate which led to the use of this space in ritual, for not only did the king pass judgment on those cases brought to him in the gate, those persons condemned to death were also executed at the gate, mentioned in passing in Iriya's ritual, which reads as follows:¹² "Then they bring the ram and the *surasura*-bird out from within the city, and you bring them to the city-gate next to which they bring people to execute (them); you bring them to the spot where the people died." In this fascinating passage is revealed not only that the doomed were executed at the city-gate, but also, as might be expected, that the populace – i.e. in this case those responsible for the composition at hand – took careful note of the fact, which obviously would have been a principal reason for such a public display, that is, as a deterrent to further crimes. The gate area's significance as a place of death was presumably also what lent it its mystical relevance as a place where the efficacy of ritual might be enhanced.

Before leaving the religious sphere, I would like to read just one passage from the *nuntarriyasha*-festival, the Festival of Haste, which may be viewed as representative of dozens of such passages in the vast corpus of festival texts: The passage reads, in Nakamura's translation:¹³ "Der König fährt mit der Kutsche nach Taḫurpa hinein. Wenn er in der Stadt zum Tor gelangt, ruft der "Spaßmacher" vor dem Tor *aḫā*. Auch der *kīta*-Mann ruft. Dann fährt er (der König) mit der Kutsche zum Torbau hinauf. Die Leute der Kulthandlung laufen voran. Der König geht ins *ḫalentuwa*-Haus hinein." Here we see how the king's entry through the gate into the town in which he is to fulfil his cultic duties is made a focal point of the ceremonies, again emphasizing royal presence and gravity. This observation should not obscure, of course, the other symbolic elements in the passage, such as the transition from the wild to the civilized or from the foreign to the familiar, another theme repeatedly associated with the city-gate, an interesting topic which must be left for another time.¹⁴

Before discussing two further passages somewhat more extensively, I would like to raise the possibility that there may have existed in Hatti a tradition of exchanging or consigning prisoners of war at the gate as well. This supposition is based on two passages that are either somewhat obscure or so fragmentary that any conclusion based upon them must be very tentative indeed. The first is found in the Annals of Tudḫaliya I, in which one finds,¹⁵ "[Als] ich in Hattusa ankam, gab ich den Piya-Kuruntija und den Ma-[...] im Torge[bäude] dem Wettergott des Torgebäudes, den Kukkuḫli [aber...] (seinen Sohn), nahm ich in [Untertanen]schaft und entliess ihn." In this passage Tudḫaliya seems to consign Piya-Kuruntiya, who he had taken captive in his western campaign, to the service of the Storm-god at the gate of the temple. The second passage, from the Deeds of Suppiluliuma I, is unfortunately so

12. KUB 30.34 iv 19–24.

13. KBo 11.73+44.128 // KUB 58.22++ ii 1'ff.; Nakamura (2002: 153).

14. It is presumably these aspects of the gate that make its use in the form of hastily constructed models such a popular element in so many rituals, concerning which see Del Monte (1973) and Miller 2011.

15. KUB 23.27 iii 1ff.; Carruba (1977: 160f.).

poorly preserved that only isolated words can be recovered:¹⁶ “[. . . of Ḫa]tti he took away and [. . .] their father(s), their mother(s) (and) their brothers [. . .] to his own father, mother and gatehouse/in the gatehouse [. . .] who [had gone] over to [. . .] (he) led (away) the population, cattle and sheep, [and] brought [them to. . .]”.

Curiously enough, the only example, to my knowledge, from the Hittite texts of a proclamation being made at the gate comes from the so-called Anitta text, which stems from a ruler who reigned not in Ḫattusa, but in Kaneš, and perhaps also Ankuwa, if Kryszat’s (2004; 2008: 196–200) recent attractive suggestion is to be followed; and the text, largely annalistic or narrative in nature, reflects a time many decades before the beginnings of the Hittite Old Kingdom period as it is normally understood.¹⁷ I indeed assume that the text passage is to be interpreted as such, rather than how this damaged passage is sometimes understood, i.e. as Anitta transferring his message from a tablet onto the stones of the gate or copying onto a tablet an inscription found on the stones of the gate. The key verb is mostly broken away, only traces of its first sign remaining, traces which allow, according to Neu’s collation of the original, *a[r-* or *š[i-* (1974: 25–6). This led Neu to suggest *a[rtari*, *a[rtaru* or *a[rnunun*, “diese Worte stehen/werden stehen/sollen stehen auf einer Tafel in meinem Tor”, or *š[iyanun* or *š[iyenun*, “diese Worte habe ich auf einer Tafel in meinem Tor eingedrückt/gesiegelt.” The difficulties with these suggestions are numerous, including the unlikely translation of the ablative *tuppiyaz* as “auf einer Tafel” and the fact that, to my knowledge, apart from graffiti such as Luwian hieroglyphic graffito on the neck of the lion of the Lion’s Gate at Ḫattusa (Neve 1976) and the Phrygian graffito on that of the lion at Alaca (Brixhe and Lejeune 1984: 240–1), no gate inscriptions are known from Anatolia.

Carruba more recently opted for *w[atarnah̄ten*, translating “Diese Worte sollt ihr aus der Tafel an meinem Tor verkünden” (2003: 30–1), which, though perhaps preferable to Neu’s options, also must be rejected. First, one might have expected to be able to see something of a second wedge of WA. Second, the usage of *tuppi*-together with *watarnah̄h-*, “befehlen, beauftragen”, is, as far as I have been able to ascertain, not attested; the usage “read (out)” or “read from something” does not occur. Carruba (2003: 112) does mention in his commentary that *watarnah̄h-* can also mean “mitteilen (mit Dat. der Pers.)”, adding that “hier wird es offensichtlich allgemein ohne Objekt verwendet,” thereby recognizing a primary difficulty with his suggestion.

More convincing, though often ignored in the secondary literature, is Steiner’s (1984: 67–68) suggestion of reading an Akkadogram from *šasû*, that is, the Gtn imperative sg. or pl. *Š[I-TA-AS-SI/SA]*, which allows him to translate, “Diese Worte von der/einer Tontafel [lies]/[est] in meinem Tor [immer wieder vor]!” The passage would thus read,¹⁸ “These w[or]ds [you shall] r[ead out] from a [(tablet)] at my city-gate: In the future let [no] one defa[ce] th[is tablet]! Whoever defac[es] it [shall b]e an enemy of [. . .]!” The Gtn stem of *šasû* would be a rather exact translation of the normal Hittite locution for reading from a tablet, *peran ḫalzai-*, which is also attested several times in the iterative, *ḫalzessa-*. One must admit, however, that the

16. KUB 34.23 i 8’; Güterbock (1956: 83).

17. I am unaware of any Old Assyrian attestation from Kültepe for a proclamation being made at a city-gate.

18. KBo 3.22 obv. 33–35 // KUB 36.98a++ obv. 4’-5’; see Hoffner (2003: 183); Klinger (2005: 140).

Akkadian verb *šasû* is otherwise unattested as a logogram in the Hittite texts, so that Steiner's attractive suggestion must also be viewed with caution.

Despite these difficulties, it is certain that Anitta chose the city-gate as the forum in which to convey his authority to his people on this occasion, most likely by reading out an edict or pseudo-annalistic composition for all to hear, or, if one wishes to follow Neu's interpretation, by engraving his message in his city-gate.

In light of the fact that Anitta was king at Kaneš, and that the tradition of the king's gate at Ḫattusa seems to have been current only in the Old and Middle Hittite periods, it is intriguing to refer to a comment by Veenhof concerning Kaneš:¹⁹ "...there are references to ... a 'gate entrance', as a public meeting place, where people were 'taken hold of' ... in order to ask for payments or public statements, where witnesses were appointed ... , merchandise was consigned ... and people could be put to shame. It may have been the gate of the *k(ārum)*." These observations might initially cause one to wonder if some elements in the Hittite tradition with respect to the city-gate, namely the city-gate as a place for public meeting and perhaps also for the royal court, might possibly be indebted to Mesopotamian precursors that might have been taken over from Kaneš. On the other hand, the meaning 'market' and 'market price' for the Sumerogram KI.LAM, which the Hittites chose to represent their word for gatehouse, *ḫilammar*,²⁰ is nowhere attested in the Hittite texts, which could be taken to suggest exactly the opposite, i.e. that Hittite traditions remained free from Mesopotamian influence. Caution thus seems to be called for in regard to the question of any hypothetical Mesopotamian tradition. As far as I can see, nothing in the Hittite texts would unambiguously point to Mesopotamian precursors.

Perhaps the most interesting and dramatic passage for the question of the royal projection of power at the city-gate is from one of the most well-known of the Hittite texts, the *šar tamḫari*, or King of Battle legend of Sargon of Akkad. In the section in question, Sargon's warriors encourage him to plunder the primary target of his Anatolian campaign, the city of Puruḫanda. In Güterbock's translation it reads,²¹ "Den Tamariskenbaum, der dir bei seiner Vorhalle steht, soll man dir abhauen und daraus Waffen ... machen," and so forth. Since his preliminary treatment of the text it has become clear that *ḫilammar* is to be understood as gatehouse rather than "Vorhalle, Pfeilerhalle; courtyard." And I would like to suggest that the dative-locative should be understood simply as 'in' rather than 'by,' yielding the following translation:²² "Let them! cut out the tamarisk-(beam) that stands before you in his gatehouse and make it into [wea]lpons of Ištar of Akkade. Let them cut out! the *ḫikkarza*-(beam) that *stands* in the gatehouse, and let them make it! into tables, and let our heroes feast upon it. Let! them! cut out! the *ḫalassar*-wood that *stands* before! you! in his gatehouse, but let them make (it) into a battering ram, and it shall [ra]m the walls!"

Of course, those who have read this text know that it is full of scribal errors that can be attributed for the most part to a late Hittite scribe copying from an older tablet containing forms with which a scribe of his generation would not have been familiar, as shown recently in detail by Elisabeth Rieken (2001). Moreover,

19. Veenhof (1976–80: 371a).

20. See Singer (1975: 91–5), as well as my recent entry on *ḫilammar* in HW².

21. Güterbock (1969: 23).

22. KBo 22.6 iv 14'–22'.

Sedat Alp (1983: 330) in his studies on the Hittite temple based his interpretation of *ḫilammar* as “Vorhalle” or “Pfeilerhalle” in no small part on this very passage, writing,

Dass *ḫilammar* eine “Pfeilerhalle” war, kann man auch aus einem hethitischen Bruchstück der Sargon-Erzählung “König der Schlacht”, das über den Zug dieses Königs nach Anatolien berichtet, schließen. Unter den Holzarten *paini-*, *ḫiqqarza* und *ḫalaššar*, die nach diesem Text beim *ḫilammar* in *Purušḫanda* standen, ist besonders die Holzart *ḫalaššar* von großem Interesse. Man benutzte *ḫalaššar*, das ein sehr langer und harter Balken gewesen sein muss, als Mauerbrecher. Besonders die Erwähnung des letzteren Baumes im Zusammenhang mit *ḫilammar* macht wahrscheinlich, dass dieser Baum zu den Pfeilern des *ḫilammar*, der “Vorhalle” gehörte. Denn nach den Plänen der Torbauten im hethitischen Anatolien würde man keine allzu langen harten Balken bei den massiven steinernen Torbauten erwarten. Es könnten hier kaum Holzbalken in Frage kommen, die als Holzeinlagen zur Verstärkung der Torbaumauern oder bei der Überdachung benutzt worden sind. Diese Interpretation verbietet auch das in diesem Zusammenhang benutzte Verbum *karš-* “abhauen, fällen.” Diese Erwägung lässt keinen Zweifel darüber, dass *ḫilammar* eine Pfeilerhalle war.

I would therefore like to explain why, in spite of the difficulties inherent in the text and the arguments expressed by Alp, I think my translation of these lines is defensible.

- 14' ^{GIŠ}*pāini*=w[a=t]a *kuit* ^Ḫ*ḫilamni*=sit²³ *arta*
 15' *nu*=war=ast[a]²⁴ *kar-ša*-<an>-du²⁵ *nu*=war=at ^{URU}AKKADE ^ḪIŠTAR-as
 16' [^{GIŠ}TUKUL]^Ḫes¹ *iyandu* ^{GIŠ}*ḫikkarza*=ma=wa=ta
 17' *kuit* ^Ḫ*ḫilamni* *arta* *nu*=war=as'ta²⁶ *karsandu*
 18' *n*=at'=apa²⁷ ^{GIŠ}BANŠUR^{MES} *iyandu* ta={as}=za=kan ^{LÚ.MEŠ}UR.SAG=summis
 19' *azzikkandu*
 20' [^{GI}]^Ḫ*ḫalassar*=ma=wa'=ta²⁸ *kuit* ^Ḫ*ḫilamni*=set²³ *arta*
 21' [*nu*=w]ar=asta *kar-ša*-an-<du> ta=san²⁹ ^{GIŠ}GUD.SI.AŠ *iyandu* ta BÀD-essar
 22' [wa]lḫiskeddu

In lines 15' and 21' we have *-asta* used correctly,³⁰ which surely allows us to emend the comparably constructed line 17' to the same.³¹ One would of course like to see a resumptive accusative pronoun in the enclitic chain, but this is not strictly necessary, and the two properly constructed passages do not include it either. In line 20 the scribe again had difficulty with the same local particle, introducing it here where none would be expected, and where one can only suspect none stood in the original, and this despite the fact that he had not employed *-asta* in the parallel clauses in ll. 14' and 16'. As is well known, the precise function of the local particles in Hittite, including *-asta*, have long been a stumbling block. As far as the present state

23. NH for d.l. -si.

24. Hoffner & Melchert 2008: 41 have *nu*=war=a(t)=sta.

25. Cf. l. 17'.

26. Text =wa-ra-at-ta. Hoffner & Melchert 2008: 381 have *nu*=war=at=<s>ta, apparently thinking of an assimilation.

27. Text na-aš-ša-pa. Hoffner & Melchert 2008: 381 has *n*=at'=apa.

28. Text =wa-ra-aš-ta.

29. Text *kar-ša*-an-ta-ša-an.

30. See also in ll. 27', 28' and 29' in parallel usage.

31. Note, however, that the intentions of the copying scribe would seem to be quite reasonable, if he was intending to emend to *nu*=war=at=ta, i.e. 'let them cut it (=at=) for you (=ta).'

of knowledge allows a determination, *-asta* appears rather often in clauses with a separative or divergent function and/or in connection with transitions (Hoffner & Melchert 2008: §28.110; cf. Neu 1993: 144). This would fit well with the picture of cutting or wrenching the beams out of the gatehouse, though it probably would not exclude the felling of trees.

I am also unable to agree with Alp's further claim that the verb *kars-* would exclude the interpretation of *ḫilammar* as a gatehouse. This verb, the most basic meaning of which is "to cut", is attested not only with the meanings "abhauen, fällen", as implied by Alp. It is also found in a sentence such as, "If you ever extract (*-asta . . . kar^asteni*) a selection (*karsattar*) . . .",³² also with the local particle *-asta*, just as in our case. In this passage it is a matter of "cutting out", "selecting" or "extracting" a selection of sheep or cattle from the herd, and is therefore of interest for present purposes. In both cases it is a matter of extracting a part from the whole. Also for the removal of an illness from a sick person *kars-* can be used, in this case without a local particle:³³ "Remove (*kar^as*) the illness from the child!"

Neither do Alp's considerations regarding the types of wood withstand scrutiny, and seem to perhaps over-interpret the text. Out of the three wood types, *paini-*, *ḫalassar* and *ḫikkarza*, only the first, *paini-*, is attested apart from this passage, and it can with some confidence be identified as tamarisk (CHD, sub *paini-*). This type of wood, though, is generally not used, as is the case in our text, to create weapons, and it almost certainly would not have been used for a pillar in a pillared hall, which Alp's interpretation would require. Tamarisk appears in the Hittite texts apart from this passage exclusively as a magical substance in rituals, never as a building material or even for smaller utensils. Tamarisk's (Akk. *bīnu*) usage as found in the Mesopotamian texts is similar, even if it is occasionally attested as constituting spoons, bowls or model tools such as an axe or a knife in the *namburbi*-rituals (CAD B, sub *bīnu* A). Therefore one can hardly conclude from this passage that whatever type of wood *ḫalassar* was could in fact be made into a battering ram, or that it could have functioned as a pillar in a pillared hall.

Moreover, Alp's further claim, according to which large wooden beams would not have been used in the construction of the gatehouse, cannot be considered correct. Alp refers to Rudolf Naumann's chapter on gates, but already in the 1960s the excavator at *Ḫattusa*, Peter Neve, had concluded, as succinctly summarized by Dirk Mielke (2006: 27), that, "in den Balkenlücken, d.h. dem zwischen zwei Lehmziegelblöcken vorhandenen Raum, ein Holzfachwerk aus vertikal verbauten Kanthölzern, sowie einigen Querverstrebungen konstruiert war und der verbliebene Zwischenraum mit Erde und kleineren Steinen verfüllt worden ist." Further excavations, such as those in Kuşaklı/Sarissa, have since shown even more clearly that Hittite gatehouses certainly did include large wooden beams, both as structural elements and for the ceiling and/or roof construction (Mielke 2004: 119; 2006: 27–8).

Of course, a further element in the passage in question also gives one pause, namely the usage of *ar-*, "to stand". I was unable to find any other attestations for *ar-* in similar context, i.e. in connection with parts of a structure. One possible solution for this potential difficulty might be found in the fact that at least the latter two cases of *arta* were erased by the copying scribe. It may be that no *arta* stood in the original text, which would have been constructed as nominal sentences. The copying

32. KUB 13.4 iv 56.

33. KUB 7.1 i 8 und 16.

scribe may have initially failed to understand the gist of the sentences, “correcting” the situation by adding the archaic *arta*. After finishing the passage, he seems to have realized that the clauses were actually just fine without *arta*, and proceeded to erase his “corrections”.³⁴

So, if my suggested translation turns out to be correct, despite the many difficulties, the passage would seem to be relating the following. Sargon’s warriors would seem to be demanding that he take a few trophies representing his victory over and destruction of the city of Puruṣhanda and its city-gate, a most striking display of royal power indeed. That they thought thereby precisely of taking parts of the city-gate as their trophies emphasises dramatically how the city-gate could function as a quintessential symbol of power and authority.

Incidentally, the text continues with Sargon’s warriors demanding further of him, “Let them topple the walls and the gatehouse of Puruṣhanda separately! Then you can fashion their [represent]ation’ and set them on the gatehouse. Nurdahḫi, though, shall stand before your [represent]ation’ and aggrandize you!” Although the context is not entirely clear, and although *essari*, “representation”, is only half preserved in both cases, demanding caution, I wonder if the intent here is that the conqueror is being urged to have images of the city-gates and walls of Puruṣhanda sculptured on the gate of his own city, before which the conquered ruler is to stand in awe and to recognize the power of his conqueror. If so, one might suggest a parallel with such well-known representations as the destruction of Lachish pictured on the palace walls of the neo-Assyrian king Sennacherib. As far as I am aware, however, such visual representations are not known from Anatolia, and how far back into the history of Mesopotamia the display of victory and siege on the walls of city-gates and palaces goes, is a question that I will leave to other occasions and to more qualified persons.

One must ask, in light of these observations, who would have composed this version of *šar tamḫāri*, for what purposes, and for what audience? Ilya Yakubovitch (2008: 305f.) has recently suggested that this version,

represents a creative adaptation of an earlier tale about Sargon’s expedition against the Hurrians, whose setting was transposed to central Anatolia for reasons of political expediency. I believe that the hostility of the Hittites to the kingdom of Puruṣhanda explains the innovative setting of *CTH* 310. The deeds of Sargon I described in this epic represent a mythical backward projection of the historical deeds of Anitta, whose military campaigns likewise resulted in the submission of Puruṣhanda. These conclusions, however, make sense only on the assumption that the Hittites perceived Anitta’s conquests as deeds of epic proportions long after the respective events had taken place.

He suggests that this conflict between Sargon and Hurrians located across the Tigris in the Zagros mountains was later transposed by the Hittites onto the conflict between them and Puruṣhanda in or following the late colony period. In such a scenario, this shift of power would have been portrayed in a most picturesque way in the *šar tamḫāri* text, whereby the ruling power of the time, Puruṣhanda, was destroyed, its city-gate torn down and its structural beams carted off to Ḫatti to be worked into trophies. And in fact, a similar power shift is claimed to have been evinced by Anitta

34. Rieken (2001: 579) suggests alternatively that it may have been the older form *arta* in the original that would not have been familiar to the late scribe, leading to the erasure.

in his pseudo-annalistic text, in which he claims,³⁵ “Als ich gegen Purušanda zur Kampagne trat, kam der Mann von Purušanda zu mir zur Huldigung, und er brachte mir einen Thron aus Eisen und ein Zepter aus Eisen als Geschenk. Als ich aber zurück nach Kaneš kam, brachte ich den Mann aus Purušanda mit mir.” The only difficulty I see with Yakubovitch’s otherwise enticing explanation is the so-called Ur Letter of Sargon, which is presumably to be dated to roughly the same time as, perhaps even earlier than, Anitta himself, i.e. to the early Old Babylonian Period.³⁶ Already in this fictional letter, Purušanda appears as the goal of Sargon’s campaign, and that in the writing *Pu-ru-uš-ḫa-an-da*, i.e. akin to the Anatolian and Amarna writings as opposed to the Old Assyrian writing *Purušhattum*, and similar. It thus seems that the legend of Sargon’s campaign against Purušanda, whether it was ultimately fictional or not, was no invention of the Hittites of Anitta’s age, or that of his successors, designed to explain the power shift from Purušanda to central Anatolia. At least it does not seem likely that apprentice scribes of southern Babylonia would have attributed a roughly contemporaneous capture of a western Anatolian city by another local Anatolian ruler to the legendary Sargon. Thus, if Yakubovitch’s suggestion can be considered correct, then only as far as the Hittites adapted an already existing tradition about Sargon’s campaign to Purušanda for their own ideological purposes.

35. Anitta Text §19; Carruba (2003: 50f.).

36. Wilcke (1982: 51, n. 67); Westenholz (1997: 142). I would like to thank Amir Gilan for pointing out to me the occurrence of Purušanda in this letter.

Bibliography

- Alp, S.
 1983 *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte. Neue Deutungen.* TTKY 6, 23. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Beckman, G.
 2006 Annals of Ḫattušili I. Pp. 219–22 in *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation.* ed. M. W. Chavalas. Malden, MA: Blackwell.
- Brixhe, C. & Lejeune, M.
 1984 *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes.* Paris: Recherche sur les civilisations.
- Carruba, O.
 1977 Beiträge zur mittelhethitischen Geschichte I, II. *SMEA* 18: 137–95.
 2003 *Anittae Res Gestae.* StudMed 13. Pavia: Italian University Press.
- Del Monte, G.
 1973 La porte nei rituali di Boğazköy. *OrAnt* 12: 107–29.
- de Martino, S.
 1991 Alcune osservazioni su KBo III 27. *AoF* 18: 54–66.
- de Martino, S. & Imparati, F.
 1998 Sifting through the Edicts and Proclamations. Pp. 391–400 in *Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology, Çorum, September 16–22, 1996*, ed. A. Süel. Ankara.
- Giorgieri, M.
 1988/89 *Il Rituale di Zuwi (CTH 412).* Tesi di Laurea. Università Pavia.
- Goedegebuure, P.
 2006 The Proclamation of Telipinu. Pp. 228–35 in *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation.* ed. M. W. Chavalas. Malden, MA: Blackwell.

- Götze, A.
1933 *Die Annalen des Muršiliš*. MVAeG 38. Leipzig: Hinrichs. Repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Güterbock, H. G.
1956 The Deeds of Suppiluliuma as Told by His Son Mursili II. *JCS* 10: 41–68, 75–98, 107–30.
1969 Ein neues Bruchstück der Sargon-Erzählung “König der Schlacht”. *MDOG* 101: 14–26.
- Hoffner, H. A., Jr.
1997 *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*. DMOA 23. Leiden: Brill.
2003 Proclamation of Anitta of Kuššar. Pp. 182–4 in *The Context of Scripture Vol. I: Canonical Compositions*, ed. W. W. Hallo. Leiden: Brill.
- Hoffner, H. A., Jr. & Melchert, H. C.
2008 *A Grammar of the Hittite Language*. Languages of the Ancient Near East 1. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Klinger, J.
2005 Der sogenannte Anitta-Text. Pp. 139–41 in *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*, ed. B. Janowski & G. Wilhelm. TUAT NF 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kryszat, G.
2004 Altassyrische Quellen zur frühen hethitischen Geschichte. Pp. 45–8 in *2000 v.Chr.: Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende*, ed. J.-W. Meyer & W. Sommerfeld. CDOG 3. Saarbrücken.
2008 Herrscher, Kult und Kulttradition in Anatolien nach den Quellen aus den altassyrischen Handelskolonien – Teil 3/2: Grundlagen für eine neue Rekonstruktion der Geschichte Anatoliens und der assyrischen Handelskolonien in spätaltassyrischer Zeit II. *AoF* 35: 195–219.
- Mielke, D. P.
2004 Untersuchungen in Kuşaklı 2002: Grabungen am Nordwest-Tor. *MDOG* 136: 115–20.
2006 Untersuchungen in Kuşaklı 2004 und 2005: Abschluss der Grabungen am Nordwest-Tor. *MDOG* 138: 26–33.
- Miller, J. L.
2011 Stadttor bei den Hethitern. *RLA* 13: 88–9.
- Nakamura, M.
2002 *Das hethitische nuntarriyašḫa-Fest*. PIHANS 94. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Neu, E.
1974 *Der Anitta-Text*. StBoT 18. Wiesbaden: Harrassowitz.
1993 *Zu den hethitischen Ortspartikeln*. *Linguistica* 33 (= Fs. Bojan Čop): 137–152.
- Neve, P.
1976 Eine hethitische Hieroglyphen-Inschrift am Löwentor von Boğazköy. *IstMitt* 26: 9–11.
- Puhvel, J.
1986 Who were the Hittite *hurkilas pesnes*? Pp. 150–55 in *o-o-pe-ro-si: Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, ed. A. Etter. Berlin: de Gruyter.
- Rieken, E.
2001 Die hethitische *šar-tamḫāri*-Text: archaisch oder archaisierend? Pp. 576–85 in *Akten des IV. Internationalen Kongresses der Hethitologie Würzburg 4.-8. Oktober 1999*, ed. G. Wilhelm. StBoT 45. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Singer, I.
1975 Hittite *ḫilammar* and Hieroglyphic Luwian **ḫilana*. *ZA* 65: 69–103.
2002 *Hittite Prayers*. WAW 11. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.

Steiner, G.

1984 Struktur und Bedeutung des sog. Anitta-Textes. *OrAnt* 23: 53–73.

van den Hout, Th. P. J.

2003 The Proclamation of Telipinu. Pp. 194–8 in *The Context of Scripture Vol. I: Canonical Compositions*, ed. W. W. Hallo. Leiden: Brill.

Veenhof, K.

1976–80 Kaniš, kārum. A. Philologisch. *RLA* 5: 369–78.

Westbrook, R. & Woodard, R. D.

1990 The Edict of Tudhaliya IV. *JAOS* 110: 641–59.

Westenholz, J. G.

1997 *Legends of the Kings of Akkade*. MesCiv 7. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Wilcke, C.

1982 Zum Geschichtsbewußtsein im Alten Mesopotamien. in *Archäologie und Geschichtsbewusstsein*, ed. H. Müller-Karpe. München: Beck.

Yakubovitch, I.

2008 *Sociolinguistics of the Luvian Language*. Ph.D. dissertation. University of Chicago.

Hethitische Felsreliefs als Repräsentation der Macht: Einige ikonographische Bemerkungen

Zsolt Simon

BUDAPEST

1. Die Frage der Funktion

Die Felsreliefs bilden eine charakteristische Gattung der hethitischen monumentalen Kunst, die gewöhnlich in zwei Gruppen aufgeteilt werden kann: diejenige, die Götter, und diejenige, die Sterbliche, d. h. Großkönige, Prinzen oder lokale Herrscher darstellen (Kohlmeyer 1983: 106; 1995: 2651–2652). Unter den Felsreliefs befindet sich eine ikonographisch stark zusammenhängende Gruppe mit den folgenden Vertretern: Hanyeri, Hatip, Hemite, İmamkulu, Karabel A und Karabel B. Alle diese Reliefs zeigen (ggf. unter anderen) einen Mann mit Schnabelschuhen, Kurzrock und Kurzsword, die Kopfbedeckung ist entweder die Kalotte oder die Hörnerkrone, er hält einen Speer in der Hand und trägt einen Bogen auf der Schulter (Abb. 1–5).¹

Die meisten Forscher betonen, dass diese Reliefs neben Verkehrswegen, oder zumindest neben verkehrsgeographisch wichtigen Orten, wie z. B. Pässen und/oder neben kultisch geprägten Orten, wie z. B. Flüssen oder Quellen standen (z. B. Kohlmeyer 1983: 106, 1995: 2652; Rossner 1988: 36–37; Emre 2002: 228; Ehringhaus 2005: 120). Daraus ergibt sich natürlich noch nicht die Funktion, aber eben wegen ihrer Lage bestimmen mehrere Forscher diese Reliefs als Grenzreliefs, gegenüber den Reisenden eine Art Repräsentation der Macht, deren Herrschaftsbereich sie betreten hatten (Rossner 1988: 37–38; Alexander 1998: 15; Starke 1997: 451 [über Karabel A und B]; Hawkins 1998: 21–25 [über Karabel A, B und Hatip]; Ehringhaus 2005: 87–88, 106, 108 [über Karabel A, B, Hatip und Hemite]). Zum Beweis dieser zunächst glaubhaft erscheinenden Annahme steht aber nur eine einzige Möglichkeit zur Verfügung, nämlich der Fall des Reliefs von Hatip, das eben im Land von Tarhuntašša liegt, dessen Grenzbeschreibung im Ulmi-Tešub-Vertrag (*CTH* 106,

1. Da das Relief Karabel B zu fragmentarisch erhalten ist, wird es im folgenden außer Acht gelassen (ikonographisch gesehen ist es aber vermutlich gleich mit Karabel A, deshalb sind die Karabel A betreffenden Argumente auch für Karabel B gültig).—Das in Ortaköy, Gebäude D, gefundene, fragmentarisch erhaltene, ohne Diskussion in Süel 2005: 688 erwähnte, aber zumindest abgebildete (Abb. 5) Torrelief gehört wahrscheinlich nicht zu dieser Gruppe: obwohl ein Speer und ein Bogen darauf zu sehen sind, fehlt der obere Teil (der Typ der Kopfbedeckung ist daher nicht zu bestimmen) und statt des Schwertes hat die Figur einen Köcher: es handelt sich also eher um einen Krieger, der den Eingang schützt (für den Hinweis auf Süel 2005 bedanke ich mich bei Sanna Aro).



Abb. 1. Hanyeri (Ehringhaus 2005: 77).



Abb. 2. Hatip (Ehringhaus 2005: 104).

van den Hout 1995b) und in ihrer ausführlicheren Version auf der Bronzetafel (Otten 1988) zu lesen ist. Man braucht „nur“ diese Beschreibung auf eine Karte zu projizieren, um zu erfahren, ob das Relief von Hatip tatsächlich auf der Grenze stand oder nicht.

Die bisherigen Untersuchungen über den nördlichen Lauf der Grenze von Tarhuntašša können folgendermaßen zusammengefasst werden (Dinçol et al. 2000, 2001; Yakar et al. 2001):

Die Basis der Bestimmung ist die unbestreitbare Identifizierung der Stadt Parha und des Flusses Kaštaraya mit Perge und Kestros / Aksu Çay (s. zuerst Otten 1988: 37), der die westliche Grenze von Tarhuntašša bildet. Auf diese Angabe folgt in der Grenzbeschreibung nur Walma (Vs. I 64–67), das logischerweise das Quellgebiet dieses Flusses, d. h. die Gegend des Eğridir-Sees, ist. Daraus folgt, dass der Anfang der Grenzbeschreibung bei dem gemeinsamen Abschnitt mit Pitašša (Vs. I 18) in diesem Gebiet zu lokalisieren ist. (Der östliche Eckpunkt ist der schon früher mit den Bolkar Dağları identifizierte „Hohe Berg“, der als der „Berg der Stadt Zabar(a)šna“ im Šunaššura-Vertrag als Grenze zwischen Kizzuwatna und dem hethitischen Reich genannt ist.) Die nördliche Grenze selbst sollte südlich der Linie Yalburt – Köylütoluyayla – Emirgazi verlaufen, d. h. südlich von den Denkmälern Tudhaliyas IV. Die im Vertrag genannten Siedlungen sind nach heutiger Kenntnis natürlich unbekannt bzw. unidentifizierbar, jedoch werden mehrere Quellen genannt, mit deren Hilfe die Grenze ungefähr bestimmt werden kann. Zuerst das Quellheiligtum von Arimmatta (⁴KASKAL.KUR), das man ausgehend von seiner Lage am wahrscheinlichsten mit Eflatun Pınar identifizieren darf. Das andere Quellheiligtum dürfte der vulkanische See des Mek(k)e Dağı sein. Diese ergeben zwei Fixpunkte der nördlichen Grenze, deren Eigenheit jene acht Gebirge sind, die von Pitašša an die Grenze bilden (Hauwa, Huwatnuwanta, Kuwakuwalyatta, Arlanta, Lula, der Berg der *Damnaššaras*, Šarlaimmi und der Hohe Berg). Diese wurden von den türkischen Forschern mit den inaktiven vulkanischen Bergen identifiziert, die auch heute die Landschaft beherrschen. Der störende Faktor in dieser Grenzbeschreibung ist die völlige Abwesenheit der auffälligsten Formation des Gebietes zwischen den Eckpunkten, d. h. die Abwesenheit der reichen Verzweigung bzw. der Quellen des Flusses Çaršamba Suyu auf der Konya-Ebene. Da diese in der Grenzbeschreibung gar nicht erwähnt wird, ist die Grenze diesem Gebiet offenbar ausgewichen, entweder in nördliche oder in südliche Richtung; nimmt man die konstanten Hinweise auf die Gebirge, dann eher in die südliche Richtung. Wie

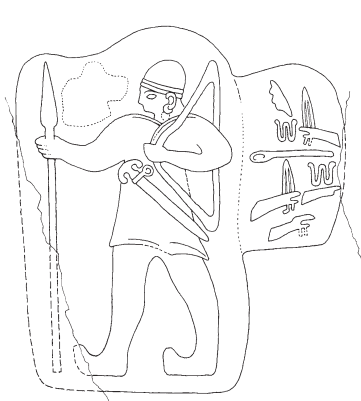


Abb. 3. Hemite (Ehringhaus 2005: 110).

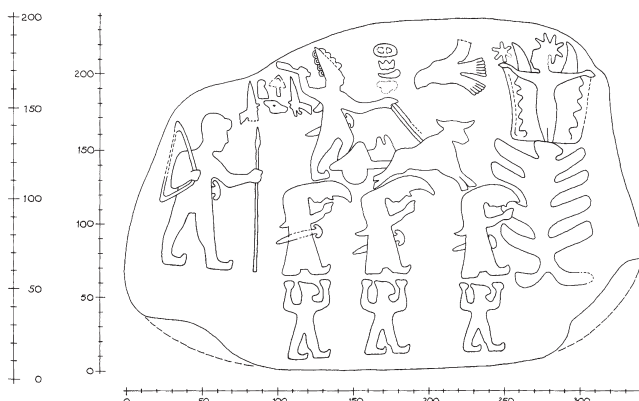


Abb. 4. İmamkulu (Ehringhaus 2005: 72).

auch immer, das Relief von Hatip steht eben an jenem Punkt, wo die Grenzlinie aus Arimmatta abknickt, weil sie dem Quellgebiet des Çarşamba Suyu ausweichen muss.

Anhand dieser Überlegungen kann man mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, dass das Felsrelief von Hatip die Grenze markierte, es hat den Reisenden darauf aufmerksam gemacht, dass er schon Tarhuntašša betreten hatte. Das Problem ist, dass, obwohl die Gestalt etwa lebensgroß ist, das Relief (zumindest heute) kaum zu erkennen ist. Falls aber das Relief von Hatip als Grenzrelief zu bestimmen ist, kann man diese Bestimmung auf die mit ihm ikonographisch gleichen Reliefs von Karabel ausdehnen, deren Sichtbarkeit einwandfrei ist. Die geographisch-physischen Eigenschaften der Reliefs von Karabel entsprechen vollkommen einer solchen Identifizierung, da sie, wie bereits erwähnt, schon allein durch ihre Lage als Grenzreliefs bestimmt wurden: sie stehen auf einem Pass, das etwas mehr als lebensgroße Relief A befindet sich an einer nach Süden gewandten Felswand in Höhe von 35–40 m, so dass der aus südlicher Richtung kommende Reisende es unbedingt sehen musste; das Relief B steht nach dem nördlichen Ausgang hin, wiederum in einer solchen Position, dass es jedem Reisenden auffallen musste (Kohlmeyer 1983: 20–21; Rossner 1988: 46; Ehringhaus 2005: 87–88). Die Frage, ob diese Bestimmung der Funktion auch im Falle des Südburg-Reliefs und der ikonographisch ähnlichen, aber nicht gleichen Reliefs (Hanyeri, Hemite, İmamkulu) stichhaltig ist, wird unten erörtert.

2. Wer wurde dargestellt?

Die nächste, logische Frage nach der ungefähren Bestimmung der Funktion ist: Wen stellen diese Reliefs dar? Nach allgemeiner Auffassung wurden jene Personen abgebildet, die durch die Beischriften genannt werden, d. h. Könige und Prinzen (Kohlmeyer 1983: 83, 90, 95; Rossner 1988: 50, 174, 184; Emre 2002: 226; Ehringhaus 2005: 72, 80, 90, 106). Neben dieser naheliegenden Lösung muss man aber auch die andere, ebenso naheliegende Erklärung in Betracht ziehen, nämlich dass die Beischriften den Namen des Stifters oder Erbauers angeben und mit der

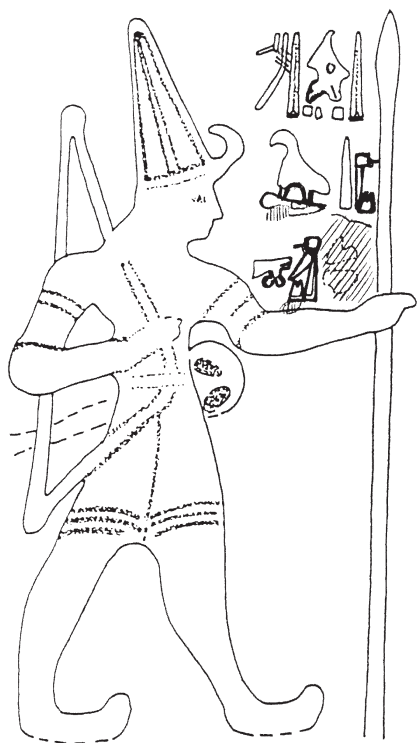


Abb. 5. Karabel A (nach Hawkins 1998: 6).



Abb. 6. Teil des Siegelabdruckes von Muršili III. (nach Neve 1996: Titelbild).

abgebildeten Person nichts zu tun haben.² Das eigentliche Problem bei der Bestimmung dieser Personen als Könige und Prinzen ist ikonographisch. Den Ausgangspunkt aller Diskussionen soll die von van den Hout (1995a: Sp. 548–554) aufgestellte Typologie der Ikonographie der hethitischen Könige bilden:

Im ersten Typ (Typ A) steht der Herrscher im langen Mantel, die Kopfbedeckung ist die Kalotte, er hält den *kalmuš* in seiner Hand (des weiteren hat er Ohring, Schnabelschuhe und Schwert). Diese Bekleidung ist vollkommen identisch mit der Bekleidung des Sonnengottes in Yazılıkaya Nr. 34, da der hethitische König (^dUTU^{ši} „meine Sonne“) den Sonnengott auf der Erde repräsentiert, und dies wurde durch seine Kleidung zum Ausdruck gebracht.

Im zweiten Typ (Typ B) erscheint der Herrscher im Kurzrock, die Kopfbedeckung ist die Hörnerkrone, er hält entweder Bogen und/oder Speer in seiner Hand (des weiteren hat er Ohring, Schnabelschuhe und Schwert). Es ist bemerkenswert, dass der Herrscher die für ausschließlich göttlich gehaltene Hörnerkrone trägt

2. Diese Möglichkeit würde den Vorschlag von Dinçol (1998: 162–163) ermöglichen; seiner Meinung nach ist die Gestalt von Hatip eine apotropäische Gottheit, da einerseits ein lebendiger Herrscher nicht als Gottheit abgebildet wurde (dagegen s. aber unten), andererseits Kurunta keinen Nachfolger hatte, der ein solches Denkmal erstellen lassen konnte. Immer mehr Forscher (Singer 1996: 68–71, Jasink 2001, Bryce 2007: 123–128) nehmen aber die einfachste (und den epigraphischen und historischen Angaben am besten passende) Lösung an, dass Hartapu als Großkönig der Nachfolger von Kurunta war.

(Boehmer 1969, 1975). Diese zwei Typen können durch die folgenden Abbildungen beschrieben werden:³

<i>Herrscher</i>	<i>Typ A</i>	<i>Typ B</i>
Muwatalli II.	Sirkeli 1 (Felsrelief)	—
	SBo I 38 (Siegel)	
	SBo I 39 (Siegel)	
	SBo I 40 (Siegel)	
Muršili III.	Bo 90/266 (= 90/492 und 90/852) (Siegelabdruck)	Siegelabdruck (Neve 1996: Titelbild)
Hattušili III.	—	Fıraktın (Felsrelief)
Tudhaliya IV.	Yazılıkaya Nr. 64 (Felsrelief)	Boğazköy 19 (Stele)
	Yazılıkaya Nr. 81 (Felsrelief)	RS 17.159 (Siegelabdruck)
		Siegelabdruck (Neve 1992: 315. Abb. 7d)
Šuppiluliuma II.	—	Boğazköy-Südburg Kammer Nr. 2.
ungewiss	Alaca Höyük (Relief)	—
	das sog. Boston Fist	
	Sirkeli 2 (Felsrelief)	

Van den Hout hat aber unter Typ B zwei verschiedene, gut unterscheidbare Gruppen zusammengezogen:⁴

<i>B/I.</i>			
Boğazköy 19	Hörnerkrone	Speer (schräg)	Tudhaliya IV.
RS 17.159 (Siegel)	Hörnerkrone	Speer (schräg)	Tudhaliya IV.
Siegelabdruck (Neve 1992: 315. Abb. 7d)	Hörnerkrone	Speer (schräg)	Tudhaliya IV.

<i>B/II.</i>			
Siegelabdruck (Neve 1996: Titelbild)	Hörnerkrone	Speer, Bogen	Muršili III. (Abb. 6)
Südburg Kammer Nr. 2.	Hörnerkrone	Speer, Bogen	Šuppiluliuma II. (Abb. 7)

3. Dies ist die Zusammenstellung von van den Hout 1995a: Sp. 549, ohne die von ihm für „Mischformen“ gehaltenen Denkmäler (Sp. 550–551), weil deren Erklärung m. E. anders ist:

1. Die Gestalten der Zeremonialaxt von Şarkışla sind Götter, vgl. Bittel 1976: 19–27.
2. Die sitzenden Figuren des Quellheiligtums von Eflatun Pınar sind Götter, und nicht der Herrscher und seine Gattin, vgl. Bachmann & Özenir 2004.
3. Der hethitische König trägt auf den ägyptischen Darstellungen eine Spitzkrone (einen Helm?), die van den Hout selbst der königlichen Tracht zuweist (Sp. 553, vgl. Bittel 1986), vgl. mit dem hieroglyphischen Zeichen REX = *17 = %. Die Tracht von Hattušili III. auf dem Relief von Fıraktın gehört zu dem gleichen Darstellungstyp.

4. Für Fıraktın s. Anm. 3.

Die von mir untersuchten Felsreliefs sind mit dem letzteren Typ (B/II) teils identisch (B/II/a), teils sehr ähnlich (B/II/b). Es befinden sich aber auf diesen Reliefs keine „passenden“ Personen und sie haben keine „passende“ Ikonographie:

B/II/a.			
Karabel A	Hörnerkrone	Speer, Bogen	Tarkasnawa
Karabel B	Hörnerkrone	Speer, Bogen	N. N. (König)
Hatip	Hörnerkrone	Speer, Bogen	Kurunta

B/II/b.			
Hemite	Kalotte	Speer, Bogen	X-TONITRUS REX. FILIUS
Hanyeri	Kalotte mit Hörner	Speer, Bogen	Kuwalanamuwa REX. FILIUS
İmamkulu	Kalotte mit Hörner	Speer, Bogen	Kuwalanamuwa REX. FILIUS

Diese Reliefs sind in mehrerer Hinsicht unregelmäßig. Die erste Gruppe (B/II/a) bildet keine hethitische Großkönige ab, obwohl sie den Darstellungen hethitischer Großkönige vollkommen entspricht. Zwar können wir anhand seiner Siegelabdrücke vermuten, dass Kurunta zeitweilig, unter wirren Umständen, als Usurpator hethitischer Großkönig (Bryce 2005: 319–321 mit Lit.; vgl. Klengel 1999: 296) oder – eher – ein Gegengroßkönig in Tarhuntašša (Bryce 2007) wurde, und dies würde die Ikonographie erklären; Tarkasnawa, König von Mira, war aber nie ein Großkönig, als der er in unseren Quellen (die KARABEL A Inschrift und sein Siegel) erschien (vgl. Hawkins 1998: 26 mit Lit.).⁵ Hier muss man wieder auf das Problem aufmerksam machen, dass der Typ B hethitische Großkönige mit Hörnerkrone darstellt, obwohl die Hörnerkrone ausschließlich ein göttliches Attribut war, und von Muršili III., Tudhaliya IV. und Šuppiluliuma II. war nur Tudhaliya IV., der zu seiner Lebenszeit sicherlich als Gott verehrt wurde.⁶

Meiner Meinung nach bietet die Lösung dieser Fragen eine bisher unbeachtete Gruppe der Darstellungen, nämlich die Ikonographie des auch als Hirschgott bekannten Schutzgottes, In(n)ara / Kuruntiya (zu seiner Ikonographie s. Hawkins 2006: 50–51 und Aro 2003: 322; zu seinem Namen Hawkins 2006: 51–52 und *apud* Herboldt 2005: 290). Die Darstellung dieser Gottheit hat mehrere Typen, die gemeinsamen Elemente sind die Schnabelschuhe, der Kurzrock, der Schwert und die Hörnerkrone, und dass er auf seinem Tier, dem Hirsch steht (dadurch wurde er identifizierbar). Es gibt auch Darstellungen, auf denen er einen *kalmuš* in seiner Hand (Schimmel-Rhyton) oder auf seiner Schulter hält (Stele von Çorum). In einer anderen Gruppe hält er einen Bogen auf der Schulter (d. h. fast identisch mit dem

5. Das Problem wurde schon von van den Hout 1995a: Sp. 549²¹ wahrgenommen.

6. Van den Hout 1995a: Sp. 555–559 hat dies folgendermaßen erklärt: Muršili III. war der erste, der sich in den Darstellungen nicht nur dem Sonnengott, sondern auch einem anderen Gott angeglichen hat, was aber noch nicht zwingend bedeutete, dass der Herrscher schon in seinem Leben vergöttlicht oder als Gott verehrt wurde. Dieser nächste Schritt wurde von Tudhaliya IV. getan, der Anspruch darauf erhob, dass man ihm wie einem Gott Opfer darbringt. Auch angenommen, dass diese Hypothese zutreffend ist, bleibt der Typ B/II/a (Tarkasnawa und Kurunta) ungeklärt.



Abb. 7. Boğazköy-Südburg, Kammer Nr. 2 (van den Hout 1995a: Sp. 550).



Abb. 8. Karasu (nach Hellenkemper und Wagner 1977: Pl. XXXIIa).

von mir hier untersuchten Typ), wie auf der Stele von Altınyayla und der von Malatya. Der dritte Typ ist identisch mit dem Typ B/II/a: Speer in der Hand, Bogen auf der Schulter, wie z. B. das Relief von Karasu (Abb. 8; Hellenkemper und Wagner 1977: 167–173 und Taf. XXXI–XXXIV), das 7. Relief in Aleppo (Abb. 9; Kohlmeyer 2000: 31 und Taf. 15). In letzterem Fall steht er nicht auf einem Hirsch, so dass die Übereinstimmung vollkommen ist. Hier, auf dem Relief von Aleppo, steht aber die Beischrift (DEUS)CERVUS-*ti*, d.h. Kuruntiya.

Wie hilft uns diese Beobachtung? Setzt man dies in die obige Gruppierung ein, kann man feststellen, dass der Typ B/II/a nicht einen Herrscher, sondern den Gott Kuruntiya darstellt:⁷ diese Annahme löst die obigen Widersprüche, und dass er die Schutzgottheit darstellt, passt gut zu der angenommenen grenzmarkierenden Funktion im Falle von Karabel und Hatip.⁸ Die Anwesenheit der Schutzgottheit am Eingang der Südburg-Kammer 2 bzw. auf dem Siegel eines hethitischen Großkönigs (neben dem Wettergott) ist wiederum nicht besonders überraschend. Es bedeutet andererseits, dass die Beischriften nicht zu der dargestellten Person, sondern dem Erbauer bzw. Stifter gehören (im Falle von Kammer 2 wissen wir definitiv, dass sie von Šuppiluliuma II. erbaut worden ist).

Man könnte natürlich auch annehmen, dass es sich hier um den vergöttlichten bzw. um den als Gott verehrten Herrscher handelt, dies löst aber unsere Probleme

7. Hawkins (2006: 50) hat unlängst das gleiche über das Siegel von Muršili III. angenommen, ist er aber leider nicht weitergeschritten.

8. Damit stellte sich die Mutmaßung von Dinçol (1998, s. Anm. 2) als richtig heraus.



Abb. 9. Aleppo 7 (nach Kohlmeyer 2000: Taf. 15).

nicht: Es stehen nämlich keine Beweise zur Verfügung, dass hethitische Großkönige außer Tudhaliya IV. schon zu ihren Lebzeiten als Gott verehrt wurden. Wir wissen gar nichts über diese Frage im Falle der anatolischen Vasallenkönige, und wir wissen nicht, ob diese Könige nach ihrem Tod als Gott verehrt wurden oder nicht. Andererseits, warum wäre der vergöttlichte hethitische König, die Sonne, mit einer anderen Gottheit, mit Kuruntiya, gleich dargestellt? Es lohnt sich auch zu beobachten, dass die Darstellungen des einzigen Herrschers, dessen Vergöttlichung zu Lebzeiten als bewiesen gilt, nämlich Tudhaliyas IV., in einen anderen ikonographischen Typ (B/I) gehören. Ohne diesen Typ ausführlich zu besprechen, möchte ich darauf aufmerksam machen, dass dieser Typ mit dem Relief des Wettergottes aus der Umgebung von Gaziantep vollkommen identisch ist (Özgüç 2002: 349. Kat. Nr. 127).

Weitere Probleme treten im Typ B/II/b auf. Diese Gestalten, obwohl sie fast identisch mit dem Hirschgott zu sein scheinen, tragen eine Kalotte (wie im Typ A). Nun sind aber diese Kalotten

mit Hörnern geschmückt, was auf eine Gottheit hinweisen würde (vgl. schon Kohlmeyer 1983: 93 und van den Hout 1995a: Sp. 567–568 Anm. 115). Man kennt noch vier weitere Beispiele, wo diese Kalotte auftritt und der Inhaber keine Gottheit ist: das sog. Tarkondemos-Siegel von Tarkasnawa, König von Mira (Hawkins 1998: Titelbild), die in schlechtem Zustand verbliebenen zwei Männergestalten von Taşçı A und das Relief von Taşçı B (Ehringhaus 2005: 66–68).

Die Inschrift von Taşçı B ist bis heute ungeklärt, falls aber die neue Interpretation von J. D. Hawkins über die Beischrift der drei Gestalten von Taşçı A stichhaltig ist, kann sie eine Lösung bieten: „Manazi, Tochter von Lupakki, dem Heeresschreiber, Diener von Hattušili, Sohn von Zida, Befehlshaber der Leibgardisten^(?)“ (Hawkins *apud* Herbordt 2005: 292–293). Das bedeutet, dass die Gestalten mit Kalotte zu der Königsfamilie gehören, da Zida der Bruder von Suppiluliuma I. war. D. h., dass die identifizierbaren Fälle des Types B/II/b königliche Prinzen bzw. Vasallenkönige darstellen – dies dürfte die Abweichung von der Abbildung von Kuruntiya erklären. Es erklärt aber nicht die Hörner und die Funktion der Reliefs von Hanyeri, Hemite und İmamkulu. Trotz ihrer Ähnlichkeit zu der Ikonographie der angenommenen Grenzreliefs sind sie nicht gleich, deshalb ist es nicht wahrscheinlich, dass sie Grenzen markierten, insbesondere weil keine Beweise zur Verfügung stehen, dass einmal Grenzen an jenen Punkten, wo sie stehen, verlaufen sind (*contra* Ehring-

haus 2005: 107–108). In diesem Zusammenhang ist es offenbar nicht zufällig, dass Hanyeri und İmamkulu nicht nur einen Prinzen, sondern auch eine kultische bzw. mythische Handlung darstellen (vgl. neuestens Hazenbos 2002 und Stokkel 2005).

Zusammenfassend kann man das Folgende feststellen: der Typ B der von van den Hout aufgestellten Typologie der hethitischen Königsikonographie ist nicht einheitlich, und sein Zusammenhang mit der Königsikonographie ist fraglich. Die erste Gruppe (B/I) bedarf noch weiterer Untersuchungen, aber die Ähnlichkeit mit einigen Abbildungen des Wettergottes ist auffällig. Die zweite Gruppe (B/II/a) stellt nicht den Herrscher dar, sondern die Gottheit Kuruntiya als Schutzgott (Südburg Kammer 2 und der Siegelabdruck von Muršili III.), und als solcher kann er gegebenenfalls auch auf Grenzreliefs erscheinen, von denen mit Hilfe der Bronzetafel die Reliefs von Karabel und Hatip identifiziert werden können. Die dritte Gruppe (B/II/b) stellt vermutlich tatsächlich königliche Prinzen bzw. Vasallenkönige dar, ihre Funktion muss aber den Gegenstand zukünftiger Forschungen bilden.

Korrekturnachtrag. Der Aufsatz wurde Februar 2009 eingereicht, spätere Literatur konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

Bibliographie

Alexander, R. L.

- 1998 Contributions to the Interpretation of the Fıraktın Reliefs. Pp. 15–20 in *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 16–22 Eylül 1996. Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology, Çorum, September 16–22, 1996*, ed. S. Alp & A. Süel. Ankara: Uyum Ajans.

Aro, S.

- 2003 Art and Architecture. Pp. 281–337 in *The Luwians*, ed. H. C. Melchert. HdO I 68. Leiden: Brill.

Bachmann, M. & Özenir, S.

- 2004 Das Quellheiligtum Eflatun Pınar. AA 2004: 85–122.

Bittel, K.

- 1976 *Beitrag zur Kenntnis hethitischer Bildkunst*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1976/4. Heidelberg: Winter.
1986 Bildliche Darstellungen Hattušili's III. in Ägypten. Pp. 39–48 in *Kaniššuwār. A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday May 27, 1983*, ed. H. A. Hoffner, Jr. & G. M. Beckman. AS 23. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

Boehmer, R. M.

- 1969 Götterdarstellungen in der Bildkunst. Pp. 466–479 in *RIA* 3. Berlin: de Gruyter.
1975 Hörnerkrone. Pp. 431–434 in *RIA* 4. Berlin: de Gruyter.

Bryce, T.

- 2005² *The Kingdom of the Hittites*. Oxford: Oxford University Press.
2007 The Secession of Tarḫuntašša. Pp. 119–129 in *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge. Silvín Košák zum 65. Geburtstag* ed. D. Groddek & M. Zorman. DBH 25. Wiesbaden: Harrassowitz.

Dinçol, A.

- 1998 The Rock Monument of the Great King Kurunta and its Hieroglyphic Inscription. Pp. 159–166 in *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 16–22 Eylül 1996 / Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology, Çorum, September 16–22, 1996*, ed. S. Alp & A. Süel. Ankara: Uyum Ajans.

- Dinçol, A., Yakar, J., Dinçol, B., Taffet, A.
 2000 The Borders of the Appanage Kingdom of Tarhuntašša. A Geographical and Archaeological Assessment. *Anatolica* 26: 1–29.
- 2001 Die Grenzen von Tarhuntašša im Lichte geographischer Beobachtungen. Pp. 79–86 in *La Cilicie: Espaces et pouvoirs locaux (2^e millénaire av. J.-C. – 4^e siècle ap. J.C.)*. Actes de la table ronde internationale d'Istanbul, 2–5 novembre 1999 / Kilikia: Mekânlar ve yerel güçler (M.Ö. 2. binyıl – M. S. 4. yüzyıl). Uluslararası yuvarlak masa toplantısı bildirileri, İstanbul, 2–5 Kasım 1999, ed. É. Jean, A. Dinçol & S. Durugönül. Varia anatolica 13. Istanbul: Institut Français d'Études Anatoliennes Georges Dumézil / Paris: De Boccard.
- Ehringhaus, H.
 2005 *Götter, Herrscher, Inschriften. Die Felsreliefs der hethitischen Großreichszeit in der Türkei*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Emre, K.
 2002 Felsreliefs, Stelen, Orthostaten. Großplastik als monumentale Form staatlicher und religiöser Repräsentation. Pp. 218–233 in *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, ed. T. Özgüç. Stuttgart: Theiss.
- Hawkins, J. D.
 1998 Tarkasnawa, King of Mira. »Tarkondemos«, Boğazköy Sealings and Karabel. *AnSt* 48: 1–31.
- 2006 Tudhaliya the Hunter. Pp. 49–76 in *The Life and Times of Hattušili III and Tuthaliya IV. Proceedings of a Symposium Held in Honour of J. de Roos, 12–13 December 2003*, Leiden., ed. Th. P. J. van den Hout. PIHANS 103. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Hazenbos, J.
 2002 Zum İmamkulu-Relief. Pp. 147–161 in *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. P. Taracha. Warsaw: Agade.
- Hellenkemper, H. & Wagner, J.
 1977 The God on the Stag. A Late Hittite Rock-Relief on the River Karasu. *AnSt* 27: 167–173.
- Herbordt, S.
 2005 *Die Prinzen- und Beamtsiegel der hethitischen Grossreichszeit auf Tonbullen aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa mit Kommentaren zu den Siegelinschriften und Hieroglyphen von J. D. Hawkins*. BoHa 19. Mainz: Philipp von Zabern.
- van den Hout, T.
 1995a Tuthaliya IV. und die Ikonographie hethitischer Großkönige des 13. Jhs. *BiOr* 52: Sp. 545–573.
- 1995b Der *Ulmitešub*-Vertrag. Eine prosopographische Untersuchung. *StBoT* 38. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jasink, A. M.
 2001 Šuppiluliuma and Hartapu: two „Great Kings“ in Conflict? Pp. 235–240 in *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie. Würzburg, 4.–8. Oktober 1999*, ed. G. Wilhelm. *StBoT* 45. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Klengel, H.
 1999 *Geschichte des Hethitischen Reiches*. HdO I 34. Leiden: Brill.
- Kohlmeyer, K.
 1983 Felsbilder der hethitischen Großreichszeit. *APA* 15: 7–153.
- 1995 Anatolian Architectural Decorations, Statuary and Stelae. Pp. 2639–2660 in *Civilizations of the Ancient Near East 4*, ed. J. M. Sasson. New York: Scribner's.
- 2000 *Der Tempel des Wettergottes von Aleppo*. Gerda Henkel Vorlesung. Münster: Rhema.
- Neve, P.
 1992 Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1991. *AA* 1992: 307–338.

- 1996² *Hattuša. Stadt der Götter und Tempel. Neue Ausgrabungen in der Hauptstadt der Hethiter*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Özgüç, T., ed.
2002 *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*. Stuttgart: Theiss.
- Otten, H.
1988 *Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuthalijas IV*. StBoT Beiheft 1. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rossner, P. P.
1988² *Die hethitischen Felsreliefs in der Türkei. Ein archäologischer Führer*. München: Rossner.
- Singer, I.
1996 Great Kings of Tarhuntašša. *SMEA* 38: 63–71.
- Starke, F.
1997 Troia im Kontext des historisch-politischen und sprachlichen Umfeldes Kleinasiens im 2. Jahrtausend. *Studia Troica* 7: 447–487.
- Stokkel, P. J. A.
2005 A New Perspective on Hittite Rock Reliefs. *Anatolica* 31: 171–188.
- Süel, M.
2005 Ortaköy-Şapinuva ‘D’ yapısı hitit dini mimarisinde değişik bir yorum. Pp. 687–700 in *V. Uluslararası hititoloji kongresi bildirileri. Çorum 02–08 Eylül 2002*, ed. A. Süel. Ankara: Nokta Ofset.
- Wilhelm, G., ed.
2001 *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie. Würzburg, 4.–8. Oktober 1999*. StBoT 45. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Yakar, J. et al.
2001 The Territory of the Appanage Kingdom of Tarhuntašša. An Archaeological Appraisal. Pp. 711–720 in *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie. Würzburg, 4.–8. Oktober 1999*, ed. G. Wilhelm. StBoT 45. Wiesbaden: Harrassowitz.

“... *Ich bin bei meinem Vater nicht beliebt.* ...”:
*Einige Bemerkungen zur Historizität
des Zalpa-Textes*

Béla Stipich

BUDAPEST / PÉCS

1. Einleitende Gedanken

Die “historischen” Texte, die sich auf die althethitische Zeit beziehen, erfreuen sich in letzter Zeit eines großen Interesses in wissenschaftlichen Kreisen: es entstehen nicht nur neue, moderne Texteditionen, die bisher nicht entdeckte Textzusammenschlüsse einführen, sondern es werden radikal neuartige Interpretationsvorschläge vorgetragen, die die früher geltenden Deutungen bezüglich der historischen Interpretation dieser Texte grundlegend ändern.

Ein Paradebeispiel für diese Tendenz ist der sogenannte Zalpa-Text (*CTH* 3.1), der in der nicht allzu fernen Vergangenheit von mehreren Forschern (neu) aufgegriffen worden ist. Diese Tatsache ist auch deshalb bemerkenswert, weil der Text schon in den frühesten Zeiten der Hethitologie zugänglich war: Im Jahre 1922 legte Emil Forrer eine Transkription der ersten beiden Fragmente (Bo 4820+3015) vor,¹ 1923 folgte die Autographie von Hugo Figulla.² Hans Gustav Güterbock nahm den Text in seiner Dissertation über die hethitische historische Tradition als einer der ersten genauer unter die Lupe und kam zu dem Schluss, dass er “... zwar im einzelnen anekdotenhaft ausgeschmückt ist, im ganzen aber von Dingen handelt, die durchaus einer realen historischen Sphäre angehören. ...”³

Ein reges Interesse an dem Text entstand, als im Jahre 1970 ein neuer Textvertreter gefunden wurde, welcher den Anfang der Komposition enthielt und im mittelhethitischen Duktus geschrieben war.⁴ Die bis dahin identifizierten Fragmente wurden 1973 von Heinrich Otten ediert und mit Kommentaren versehen.⁵ Der Text ist seitdem Gegenstand zahlreicher Diskussionen geworden und hat viele Interpretationsvorschläge erfahren. Die bisherigen Annäherungen haben eines gemeinsam: Sie haben die Komposition—wahrscheinlich zu unrecht—in zwei Teile geteilt: eine märchenhafte, mit vielen bekannten literarischen Motiven durchsetzte “Einleitung” und eine historisch (anmutende) Narrative, die den Konflikt zwischen der

1. BoTU 2.13.

2. KBo 3.38.

3. Güterbock 1938: 102.

4. KBo 22.2, vgl. Otten 1974.

5. Otten 1973.

Stadt Zalpa und den Hethitern erzählt und mit der Zerstörung Zalpas endet. Was die Interpretationen betrifft, bewegen sich die Forscher in einem sehr weiten Spektrum: von Ein-, Hin- und Rückwanderungen der Hethiter über ethisch-moralische Regeln bezüglich Inzest bis hin zur historischen Quelle zur althethitischen Periode.

Wie bereits angedeutet, haben die letzten Jahre auch in der Rezeptionsgeschichte des Zalpa-Textes bahnbrechende Neuerungen gebracht – dieser bescheidene Beitrag möchte zeigen, wie diese neuen Deutungen sich auf die Gesamtinterpretation des Textes im Hinblick auf die Verwaltungsordnung des hethitischen Reiches auswirken, und eine neue Interpretation vorschlagen.

2. Der Inhalt des Zalpa-Textes

Der Text beginnt mit einem wohlbekannten literarischen Topos: die Königin von Kaniš gebiert 30 Söhne auf einmal, aber sie will sie nicht behalten, sondern setzt sie auf dem Fluss aus.⁶ Der Fluss bringt die Kinder zum Meer des Landes Zalpuwa, wo sie von den Göttern aufgezogen werden. Die Königin bringt kurze Zeit später 30 Töchter auf die Welt, die sie aber selber aufzieht. Als die Söhne erwachsen wurden, machten sie sich auf den Weg, ihre Mutter zu finden. Zwar gelang ihnen dies, doch durch göttlichen Eingriff⁷ erkannte die Mutter ihre eigenen Söhne nicht und wollte sie mit ihren Töchtern verheiraten. Nur der jüngste Sohn schöpfte Verdacht, da aber der Text an dieser Stelle leider sehr bruchstückhaft wird, erfahren wir den Fortgang des Geschehenes nicht.⁸

¹⁸[*ḫa-an-te-e*]z-zi-aš DUMU^{MEŠ} *né-ku-uš-mu-uš na-at-ʿta ga¹-né-eš-šir ap-pé-iz-zi-ia-aš-ša-an* ¹⁹[x x x]x-uš-za *né-e-ku-šum-mu-uš da-aš-ke-e-u-ʿe-ni¹* [n]u *le-e ša-li-ik-tu-ma-ri* ²⁰[x x x x x x] ʿa-a-ra¹ nu *k[at-t]i-ʿiš-mi¹* š[e-

Die älte]ren Söhne erkannten ihre Schwester nicht, der letzte aber [sprach:] “... unsere Schwestern wollen wir (zur Frau) nehmen! Nicht sollt ihr euch an ihnen vergreifen! [...] es ist nicht] recht! Und mit ihnen schl[iefen] ...

In der Fortsetzung⁹ ist keine Rede mehr von der Königin und ihren Kindern, vielmehr lesen wir (nach einer kurzen Opferszene) von einem langen Konflikt zwischen der Stadt Zalpa und dem hethitischen Hof. Zuerst erfolgt ein Friedensschluss zwischen den beiden Mächten, aber der Frieden wird von einem Aufstand beendet – es wurde sogar die Ehefrau des Königs von Zalpa, eine hethitische Prinzessin, ermordet. Auf diese Rebellion folgte wieder ein Friedensschluss, und der hethitische König sandte seinen Sohn als Statthalter nach Zalpa. Der Sohn, ein gewisser Ḫakkarpili, geriet in Konflikt mit der Zentralmacht, es kam erneut zu Kämpfen.¹⁰

²⁶*ma-a-an* ^m*Ḫa-ak-kar-pi-li-iš* ^{URU}*Za-al-pa pa-x*[...] ²⁷*nu-uš-ma-aš me-mi-iš-ta ki-i-mu* LUGAL-uš *pa-i[š-t]a* [...] ²⁸*ḪUL-lu ḫar-zi nu ku-ru-ur e-ep-ten nu-za x*[...] ²⁹*šu-ú-ni-iz-zi nu kat-ta ḫa-aš-ša ḫa-an-za-aš-š[a* ...] ³⁰*GIR-an-za kar-*

6. Lewis 1980 mit literarischen und ethnologischen Parallelen aus der ganzen Welt. Im hethitischen Schrifttum ist das Aussetzungsmotiv noch einmal belegt (KBo 12.3 I 13–21), steht aber nicht mit der Anum-Hirwe-Geschichte in Zusammenhang (vgl. Ünal 1986: 132–4, Miller 2001: 97–8).

7. Die Götter veränderten das “Innere” der Söhne: *nu*]uš-ma-aš DINGIR^{DIDL} *eš ta-ma-i-in ka-ra-a-ta-an da-i-ir nu AMA-ŠU-NU* / [*x-u*]š *na-at-ta ga-ni-eš-zi* ... (KBo 22.2 Vs. 16–17).

8. KBo 22.2 Vs. 18–20. Übersetzung in Anlehnung an Otten 1973: 7; Zur Transkription s. Holland-Zorman 2007: 31.

9. KBo 3.38 Vs.

10. 3.38 Vs. 26–37, vgl. Holland-Zorman 2007: 33–5.

aš-du ^mKi-iš-wa-aš-ša *te-et iš-* [. . .] ³¹A-NA ^{HUR.SAG}Ta-pa-az-zi-li *ḥu-ul-li-it x* [. . .] ³²*ḥu-ul-li-ir* ^{GIŠ}TUKUL ^{GÍD}.DA *ú-e-ek-mi* [. . .] ³³*pa-a-ú nu-wa me-ek-ki UM-MA* ^m*Ḥa-ak-[kar-pí-li-MA* ³⁴ [LUGA] *L-i ú-e-ek-mi UM-MA ŠU-MA ki-x* [. . .] ³⁵ [x] *-u-e-ni nu-wa-an-na-aš* ^{GIŠ}TUKUL *šu-* [. . .] ³⁶ [^mKi-i]š-wa-aš-ša *ú-it nu-* [. . .] ³⁷ [x x x x x] *ḥa-at-r* [i . . . (Abbruch des Textes auf der Vs.)

Als Ḥakkarpili nach Zalpa g[ing . . .] sprach er zu ihnen: “Das hat mir der König geg[ebe]n [. . .] Böses hält/hat, (so) ergreift/ergriffst ihr Feindschaft, und [. . .] füllt. Und seine Söhne und Enkel soll das Schwert abschneiden!” Und Kišwa sagte: “[. . .] zum Tapazzili-Gebirge schlug er (nieder) [. . .] sie schlugen. Langes Werkzeug¹¹ fordere ich [. . .], soll er geben und (zwar) viel!” Folgendermaßen Ḥak[karpili]: “Vom [Köni]g fordere ich!” Folgendermaßen [. . .] “wir [. . .] und uns Waffen [. . .]” Ki]šwa kam [. . .] schreib[t

Aus dem Text geht nicht klar hervor, ob Ḥakkarpili sich gegen seinen Vater auflehnt¹² oder die Zalpäer unter der Führung von Kišwa mit der Feindschaft beginnen und sogar das Leben des loyalen Ḥakkarpili bedrohen.¹³ Nach einer Lücke von etwa 25 Zeilen sind nicht mehr Ḥakkarpili und Kišwa, sondern Ḥappi, Tabarna und Tamnaššu die Hauptakteure der Handlung. Auch unter Ḥappi stehen Zalpa und die Hethiter im Kampf.¹⁴

⁴ [(^m*Ḥa-ap-pí-i*)]š A-NA LÚ^{MEŠ} URU *Za-al-pa tar-ši^a-ki-iz-^rzi¹ ú-^ruk-wa¹ a[(t-ti)]-m[(i)]* ⁵[*na-at-ta^b*] a-aš-^ršu¹-uš *šu-wa* URU *Ḥa-at-tu-ša^c* *ḥé-en^d-ga-ni pa-a-un* ⁶“*Ú* DUMU^{MEŠ} URU *Za-al-pa kat-tim^e-mi* I ME ÉRIN^{MEŠ}(-)**za(-)e-a na-at-ta^f* *šu-wa^g* *ku-it na-at-ta^h*” a-ki-ir (§) ⁷LUGAL-ša *IŠ-ME* ša-aš *i-ia-an-ni-išⁱ* URU *Ḥa-ra-aḥ-šuⁱ*-aš a-ar-ša^k *Ú* ÉRIN^{MEŠ} URU *Za-al-pa* ⁸*me-na-aḥ-ḥa-an-da ú-it ša-an* LUGAL-uš *ḥu-ul-li-it^l* ^m*Ḥa-a-^rap¹-pí-iš-ša* *iš-pár-za-aš-ta* ⁹*Ta-am-na-aš-šu-na ḥu-šu^m*-wa-an-ta-an *IŠ-BA-TU* ša-an URU *Ḥa-at-tu-ša* ⁿ*ú-wa^o-te-e*[t]

KBo 3.38: a) *aš* b) *Ú-UL* c) *ši* d) *ḥi-in* e) *te* f) *. . *. om. g) *ŠU-ŠI* h) *Ú-UL* i) *eš* j) add. *wa* k) *aš* l) *iš* m) *u-i-iš* n) add. EGIR-pa o) *pé-e-ḥu*

Ḥappi spricht zu den Leuten von Zalpa: “Ich bin bei meinem Vater nicht beliebt. Nach Ḥattuša ging ich zu meinem Verderben, die Söhne von Zalpa mit mir, 100 Kämpfer, die doch nicht umgekommen sind?!” Der König hörte (davon) und marschierte los. Er gelangte nach Ḥaraḥšu. Das Heer von Zalpa kam ihm entgegen, (aber) der König schlug sie. Ḥappi jedoch entkam, Tamnaššu aber fing man lebend. Ihn brachte man nach Ḥattuša.

Der Konflikt endete mit einer zwei Jahre lang dauernden Belagerung von Zalpa; die Hethiter nahmen die Stadt ein und zerstörten sie.

3. Der Schauplatz

Die einfache Frage, wo die oben kurz dargestellten Ereignisse zu lokalisieren sind, lässt sich nicht einfach beantworten. Schon der Name der Stadt konfrontiert uns mit einem nahezu unlösbaren Problem. Aus der Zeitperiode, die der hethitischen Zeit vorausgeht, sind mehrere Städte mit dem Namen Zalpa bekannt: die Texte aus Kārum Kaniš Schicht II nennen sowohl eine *KĀRUM* Zalpa als auch eine

11. ^{GIŠ}TUKUL ^{GÍD}.DA bedeutet wörtlich “langes Werkzeug”, aber in diesem Zusammenhang wohl eine Art Waffe, vgl. Soysal 1989: 144, Sommer & Falkenstein 1938: 123, 131.

12. Güterbock 1938: 102–3, Klinger 1996: 121, Beal 2003: 21.

13. Helck 1983: 277–8, ähnlich Soysal 1989: 142.

14. KBo 22.2 Rs. 4'-9' (Dupl. KBo 3.38 Rs. 20–25), vgl. Holland-Zorman 35–37.

WABARTUM Zalpa.¹⁵ In den zeitgenössischen Texten aus Mari und Tuttul ist auch die Schreibweise Zalwar/Zarwar/Zalbar,¹⁶ bzw. Zalpaḥ anzutreffen; nach Forlaninis Meinung sind diese getrennt zu behandeln.¹⁷ Relativ sicher scheint zu sein, dass *KĀRUM* Zalpa, ein wichtiges Handelszentrum, in Nordsyrien zu lokalisieren ist,¹⁸ während *WABARTUM* Zalpa in Anatolien zu suchen ist.

Interessant ist in unserem Text die Differenzierung Zalpa/Zalpuwa, was auch für die Lokalisierung von Belang ist. Am Anfang heißt es:¹⁹

ÍD-ša A-NA A.AB.BA KUR ^{URU}*Za-al-pu-wa pé-e-da-a*[š . . .

Der Fluss brachte sie zum Meer des Landes Zalpuwa.

Im weiteren Verlauf tritt nur die Form “Zalpa” auf.

Auch im Anitta-Text (*CTH* 1) finden wir Angaben bezüglich Zalpa, aber leider bringen uns auch diese Informationen keine Klärung der Lokalisationsfrage:

ut-ne-e ḫu-u-ma-an-da ^{URU}*Za-al-pu-az* (Var.:²⁰ *Za*]-*al-pu-wa-za*) *an-da a-ru-na-az*
[*IS-BAT*]²¹ oder *a-ru-na-aš* *EL*¹[-*QE*]₂²²

Alle Länder von Zalpa/Zalpuwa hin vom Meer ergriff ich; oder: Alle Länder von Zalpa/Zalpuwa hin(ein) bis zum Meer nahm ich (ein).

Im ersten Fall könnten Zalpa und das Meer auf Grund der gemeinsamen Ablativendung zusammengehören, was dann heißen könnte, dass Zalpa in/am Meer liegt.²³ Beim zweiten Fall ist eine räumliche Verbindung zwischen (dem Land von) Zalpa und dem Meer nicht zwingend.²⁴

Interessant ist zu bemerken, dass KUB 36.98a, eine junghethitische Abschrift des Anitta-Textes, die Form “Zalpuwa” benutzt, während der ältere Textvertreter KBo 3.22 die Form “Zalpa” führt. Der Unterschied zwischen den zwei Schreibweisen kann vielleicht darin liegen, dass die Form “Zalpa” die Stadt, während “Zalpuwa” das Land bezeichnet.²⁵

Das anatolische Zalpa wird meistens im Schwarzmeergebiet lokalisiert, an der Mündung des Halys, bei Bafra. Der frühere Ausgräber von İkitzepe hat eine Gleichsetzung mit seiner Grabungsstelle vorgeschlagen.²⁶ Einige Forscher vertreten die Ansicht, dass diese Lokalisierung grundsätzlich falsch ist, da die Pontischen Gebirgsketten ein für die Hethiter unüberwindbares Hindernis darstellen und die beiden Regionen voneinander trennen.²⁷ Leider sind die Grabungsergebnisse am İkitzepe, besonders was die althethitischen Funde betrifft, eher spärlich, daher ist eine Identifizierung mit Zalpa unwahrscheinlich.²⁸ Vielversprechend sind hingegen die Grabungen am Oymaağaç Höyük, die auch hethitische Textfunde erbringen,

15. Nashef 1991: 138.

16. Zu den Belegstellen aus Mari s. Guichard 1993.

17. Forlanini 2008: 75. Vg. Barjamovic 2011: 113 H.

18. Röllig 1978, Miller 2001: 75f.

19. KBo 22.2 Vs. 3–4.

20. KUB 36.98a Vs. 8.

21. Neu 1974: 12, Steiner 1993: 590.

22. Carruba 2003: 32, 112.

23. Steiner 1993: 590 (mit n. 151).

24. Carruba 2003: 32, 112.

25. Otten 1973: 58, ähnlich Hajnal 2003: 31 n. 36, 39.

26. Alkm 1988: 196.

27. Ünal 1984: 90 n. 16; Dönmez-Beyazit 2008: 106.

28. Dönmez-Beyazit 2008: 106.

allerdings (vorerst) nur solche aus der Großreichszeit.²⁹ Das deutet darauf, dass zumindest im 13. Jahrhundert diese Gegend für die Hethiter sehr wohl zugänglich war; es bleibt abzuwarten, ob die weiteren Grabungen tatsächlich althethitische (oder sogar ältere) Schichten aufdecken. Der Grabungsphilologe hält nicht für ausgeschlossen, das Oymaağaç Höyük sogar mit Zalpa identisch sein könnte.³⁰

Möglicherweise ist aber gar nicht der Halys, sondern ein anderer Fluss, beispielsweise Zamantı bzw. Seyhan, der Aussetzungsfluss – Zalpa muss daher nicht zwangsläufig in Nordanatolien gesucht werden. Wie bereits angedeutet, geht aus den hethitischen Texten nicht eindeutig hervor, ob Zalpa selbst im/am Meer liegt oder ob im Land Zalpa ein größeres Gewässer anzunehmen ist. Einige Forscher halten ein zentralanatolisches Zalpa am ehesten für vorstellbar, was nach der heutigen Quellenlage ebenfalls nicht unproblematisch ist.³¹

4. Rezeptionsgeschichte des Textes

Die Rezeptionsgeschichte des Textes, wie oben erwähnt, geht auf die 1930er Jahre zurück—diese lange Geschichte kann nicht in allen Details geschildert werden, weshalb hier nur einige interessante Momente aufgegriffen werden.

Am Anfang, als nur KBo 3.38 zur Verfügung stand, stufte man den Text als historisch ein. Forrer hat z.B. Ḫattušili I. als Autor benannt.³² Güterbock kam nach eingehender Befassung mit dem Text ebenfalls zu dem Schluss, dass er der “realen historischen Sphäre” angehört.³³ Als Hauptthema sah Güterbock die Vergehen von Zalpa gegen Ḫatti an.

Ottens berücksichtigte in seiner Textedition von 1973 schon das von ihm im darauffolgenden Jahr als KBo 22.2 publizierte neue Fragment und gab der Forschung neue, entscheidende Impulse, indem er vermutete, dass die Zerstörung Zalpas mit der Inzestgeschichte begründet wird.³⁴ Bayun und Cohen haben ebenfalls den Inzest (oder im weiteren Sinne: die fremden Sitten) bzw. dessen moralische Verurteilung als Hauptmotiv der Komposition aufgefasst, ohne dabei die weiteren Teile des Textes zu berücksichtigen.³⁵

Otten hat auch die Interpretatoren inspiriert, die Wanderungs- und Gründungstheorien entwickelt hatten. Otten äußerte nämlich auch die Meinung, dass der Text (bzw. der Anfang des Textes) die Einwanderung der Hethiter aus dem Norden literarisch darstellt.³⁶ Oettinger führte Ottens Gedanken weiter und versuchte anhand des Textes inneranatolische Hin- und Rückwanderungen zu rekonstruieren: seiner Meinung nach lebten die Hethiter nach ihrem Ausscheiden aus dem Verbund der

29. Czichon-Klinger 2006.

30. <http://www.nerik.de/ausgrabung/artikel/artikel.php?artikelid=15> (16. 11. 2008) Grundsätzlich aber gehen die Ausgräber davon aus, dass Oymaağaç Höyük mit Nerik zu identifizieren ist.

31. Gemeint ist vor allem das mittelhethitische Gebet von Arnuwanda und Ašmunikal (CTH 375) mit der Erwähnung Zalpas (KBo 27.21 Vs. ii. 22) unter den von den Kaškäern zerstörten Ländern. Ebenfalls in Richtung kaškäische Grenzzone weisen die Belege VBoT 68 iii 4. (CTH 231.1; Liste der ^{LU}AGRIG) und KBo 4.13 i 21. (CTH 625; Fragment des AN.TAH.SUM^{SAR}-Festes). Zur Auswertung letzterer Texte s. Götz 1930.

32. BoTU 8.

33. S. n. 3.

34. Otten 1973: 62–63.

35. Bayun 1994: 10–12; Cohen 2002: 76–77.

36. Otten 1973: 64.

Ur-Anatolier eine Weile im Schwarzmeergebiet und zogen dann nach Süden.³⁷ Auf dieser Grundlage könnte man etliche weitere Wanderbewegungen annehmen: vom Schwarzmeergebiet ins Innere Anatoliens, dann auf dem Fluss zurück nach Zalpa, dann wandern die Söhne erneut nach Neša, schließlich (wenn sie tatsächlich ihre Schwestern heiraten und in Zalpa regieren) wieder zurück nach Zalpa – diese Wanderungstheorien entbehren natürlich jeglicher historischer Beweiskraft.³⁸

Einige Forscher haben auch angenommen, dass der Text eine besondere Eigenart dieser Periode betont: die herausragende Rolle der Frauen. Als Beispiel dafür wird Kaniš genannt, wo offenbar eine Königin regiert. Ein Überblick über die altassyrischen Quellen macht deutlich, dass in einigen Städten (Amkuwa, Luḫuzadia, Timilkia, vielleicht auch Waḫšušana) tatsächlich weibliche Regenten belegt sind.³⁹ Selbst für Kaniš ist eine Fürstin bekannt,⁴⁰ was allerdings schwer mit der bisher rekonstruierten Königsliste aus Kaniš zu vereinbaren ist.⁴¹ Echevarria möchte eine von Frauen dominierte Gesellschaft hinter unserem Text sehen: die Königin zieht die Töchter groß, die Söhne aber nicht.⁴² Bin-Nun sah in der Geschichte einen Übergang vom Matriarchat ins Patriarchat: Die Königin versuche, den Thron für ihre Töchter zu sichern, die zurückkehrenden Söhne seien aber schon die (Vor)boten der (indoeuropäischen) patrilinearen Thronfolge.⁴³

Zuletzt muss man auch die Hypothesen erwähnen, die ethnische Konflikte hinter der Geschichte annehmen, und Zalpa als die Hochburg der hattischen Kultur ansehen, die geradezu zwangsläufig mit den einwandernden Hethitern in Konflikt geraten seien.⁴⁴ Diesem Gedankengang folgend könnte man auch die Entstehung des hethitischen Reiches als einen Kampf zwischen den beiden Volksgruppen auffassen: die einwandernden Hethiter (Neschiten) besiegen und unterwerfen die autochthone Bevölkerung, die Hattier (mit Zentrum Zalpa). Diese Auffassung ist als anachronistisch zu bezeichnen; Bryce weist darauf hin, dass die ethnischen, kulturellen und politischen Grenzen sich im bronzezeitlichen Anatolien nicht mit den politischen Grenzen überschneiden, statt dessen müsse man immer mit gemischten Bevölkerungsgruppen rechnen.⁴⁵ Gilan schlägt sogar vor, statt Ethnien von kulturellen, linguistischen und religiösen Gruppen zu sprechen,⁴⁶ und weist darauf hin, dass die ethnische Identität sich aus mehreren Komponenten konstituiert. In der Tat waren es wohl auch soziolinguistische Faktoren, die bestimmten, wo welche Gruppe/Sprache die Oberhand gewann, und nicht nur die Waffengewalt. Die kontaktlinguistischen Untersuchungen weisen ebenfalls in diese Richtung: Schon in ganz frühen Zeiten sind die Kontakte zwischen Hattisch und Luwisch⁴⁷ bzw. Hethitisch und Luwisch⁴⁸ nachzuweisen, wobei die Substrat-Superstrat-Situation von den jeweiligen Machtverhältnissen abhing.

37. Oettinger 2004: 363–5.

38. Vgl. Gilan 2007a: 306.

39. Orlin 1970: 76–78.

40. ATHE 62.35

41. Forlanini 1995.

42. Echevarria 1987: 98.

43. Bin-Nun 1975: 145.

44. Singer 1981: 131; Klinger 1996: 125–6.

45. Bryce 2005: 13–15.

46. Gilan 2008: 110.

47. Goedegebuure 2008 *passim*.

48. Yakubovich 2008: 258–379.

Im neuen Jahrtausend ist das Interesse für den Zalpa-Text wieder gestiegen. Es entstand eine völlig neue, vollständige und kommentierte Textausgabe, welche auch neue Textvertreter aufnimmt,⁴⁹ die Zeichnungen aller bekannten Tafeln beinhaltet, mit einem detaillierten philologischen Kommentar versehen ist, und eine moderne textlinguistische Analyse vornimmt.⁵⁰ Die Autoren wenden eine in der Hethitologie nur ganz selten (oder noch nie) verwendete Methode an: sie untersuchen die narrative Struktur des Textes und kommen zu dem Schluss, dass die beiden Teile des Textes sehr eng zusammenhängen; aus syntaktischer, rhythmischer und rhetorischer Sicht bilden sie eine Einheit.⁵¹ Ebenfalls sehr wichtig ist die Feststellung der Autoren, dass die fortlaufende Kopierung des Textes mit der propagandistischen Motivierung des Textes zusammenhängen muss;⁵² die Lehre aus der Zalpa-Geschichte ist ihrer Meinung nach, dass man die persönlichen Ambitionen aufgeben und sich den Interessen der Zentralmacht unterordnen muss.⁵³

Von grundlegender Bedeutung für die Interpretation des Zalpa-Textes sind die Bemerkungen von Gilan, der als Grundlage seiner Ausführungen den zweiten, historisch anmutenden Teil der Geschichte nimmt.⁵⁴ Er weist darauf hin, dass der Grund für die Zerstörung Zalpas darin liegt, dass die Bewohner der Stadt die Rebellen gegen die Zentralmacht unterstützt hatten – diese Rebellen waren sogar Mitglieder der königlichen Familie. Diese letztere Beobachtung liefert meiner Meinung nach den Schlüssel zur Interpretation des Textes.

5. Das politische System Anatoliens zur althethitischen Zeit: die Machtaufteilung innerhalb der Königsfamilie

Über die politischen Verhältnisse, die der hethitischen Zeit vorausgehen, besitzen wir nur spärliche Informationen. Es ist anzunehmen, dass das hethitische Königreich aus der ziemlich komplizierten Kleinstaaten-Struktur hervorgegangen ist, die damals für Anatolien typisch war: Es bestanden kürzer oder länger währende Bündnisse zwischen den einzelnen Städten und Herrscherfamilien. Das hethitische Königreich hat sich in seiner Frühphase wohl nicht wesentlich von den anderen Kleinstaaten unterschieden.⁵⁵ Es galt wohl ebenfalls nicht als ungewöhnlich, dass der Herrscher seine Familienmitglieder mit der Verwaltung einzelner Territorien betraut hatte. Im hethitischen Reich wurde diese Praxis schon in der frühesten Zeit eingeführt: In der historischen Einleitung des Telipinu-Erlasses finden wir eine detaillierte (wenngleich auch etwas schematische) Darstellung, wie die Aufteilung der Macht im hethitischen Reich begann:⁵⁶

*ka-ru-ú^m La-ba-ar-na-aš LUGAL.GAL e-eš-ta na-pa DUMU^{MEŠ}-ŠU ŠEŠ^{MEŠ}-ŠU
LÚ^{MEŠ}ga-e-na-aš-še-eš-ša LÚ^{MEŠ}ha-aš-ša-an-na-aš-ša-aš Û ÉRIN^{MEŠ}-ŠU ta-ru-up-
pa-an-te-eš e-eš-ir (§) nu ut-ne-e te-pu e-eš-ta ku-wa-at-ta-aš la-aḫ-ḫa-ma pa-iz-zi
nu LÚKUR-an ut-ne-e ku-ut-ta-ni-it tar-aḫ-ḫa-an ḫar-ta (§) nu ut-ne-e ḫar-ni-in-ki-
iṣ-ki-it nu ut-ne-e ar-ḫa tar-ra-nu-út nu-uš a-ru-na-aš ir-ḫu-uš i-e-it ma-a-na-aš*

49. KUB 23.23 und KBo 26.126 liefern leider keine zusätzliche Informationen.

50. Holland-Zorman 2007.

51. Holland-Zorman 2007: 90.

52. Holland-Zorman 2007: 92.

53. Holland-Zorman 2007: 107.

54. Gilan 2007a: 311.

55. Forlanini 2008: 80–81.

56. Komposit-Text und Übersetzung nach Hoffmann 1984: 12–14.

la-aḥ-ḥa-az-ma EGIR-pa ú-iz-zi nu DUMU^{MEŠ}-ŠU ku-iš-ša ku-wa-at-ta ut-ne pa-iz-zi (§) URU^{URU}Ḥu-u-piš-na URU^{URU}Tu-u-wa-nu-wa URU^{URU}Ne-na-aš-ša URU^{URU}La-a-an-da URU^{URU}Za-al-la-ra URU^{URU}Par-šu-ḥa-an-ta URU^{URU}Lu-u-uš-na nu ut-ne-e ma-ni-ia-aḥ-ḥi-eš-ki-ir nu URU^{DIDL.HIA}GAL.GAL^{TIM} ti-it-ti-ia-an-te-eš e-šir

Früher war Labarna Großkönig. Das waren seine Söhne, seine Brüder, seine angeheirateten Verwandten, die Männer seiner Sippe und seine Truppen, vereinigt. Und das Land war wenig. Wohin aber er ins Feld zieht, des Feindes Land mit starkem Arm hält er besiegt. Die Länder vernichtete er immer wieder, und er entmachtete die Länder. Er machte sie zu Grenzen des Meeres. Sobald er vom Feldzug zurückkommt, geht jeder seiner Söhne (irgend)wohin in ein Land. In Hupišna, Tuwanuwa, Nenašša, Landa, Zallara, Paršuhanta, Lušna verwalteten sie das Land. Den großen Städte waren versorgt.

Der Text besagt (mit dem gleichen Wortlaut), dass das nicht nur unter Labarna, sondern auch unter seinem Nachfolger Ḫattušili der Fall war. Eine leider sehr bruchstückhafte Sammeltafel berichtet wahrscheinlich ebenfalls davon.⁵⁷

Vs. I

²⁰[... (‘^mAm-mu-ú-na LUGAL)].GAL

²¹[mān=šan ANA GIŠGU.Z(A ABI-IA e)]-‘eš⁷-ḥa-ḥa-at^{a)}-ti na-pa ut-ni-e^{b)} *ḥu-‘u¹-[m] a-an^{*c)} ma-ni-ia-[aḥ-ḥa-aḥ-ḥa-ti?]

²²[n=at (?) ANA DUMU^{MEŠ}-IA ḥe-(en-ku-un)] šu-me-eš ma-ni-i[a]-‘aḥ¹-ḥa^{d)}-it-ten

...

^{a)} KUB 36.98b Rs. 8‘ om. ^{b)} add. -mi-it ^{c)} *... * om. ^{d)} -ḥe-eš-ki-

... Großkönig. Als ich mich auf den Thron meines Vaters gesetzt hatte, verteilte ich das ganze Land, meinen Söhnen habe ich es anvertraut: ‘Ihr regiert! ...

Überblickt man die Geschichte des hethitischen Reiches, so ist es nicht schwer, auf Zeiten zu stoßen, in denen Verschwörungen und blutige Konflikte innerhalb der Königsfamilie das Ansehen der Zentralgewalt deutlich geschwächt, oder gar das ganze Reich an den Rand des Zusammenbruchs gebracht hatten. Es ist daher kein Zufall, dass die hethitische historiographisch-politische Literatur dieses Problem thematisiert hat. In seinem politischen Testament (CTH 6) prangert der schwerkranke Ḫattušili I. leidenschaftlich die Schandtaten seiner Familienmitglieder an und ruft zum Zusammenhalt innerhalb der königlichen Sippe auf:⁵⁸

²ka-a-ša ar-[ma-ni-ia-aḥ-ḥa-at nu-uš-ma-aš TUR-la-an] ³La-ba-ar-na-an te-nu-un [a-pa-a-aš-wa-aš-ša-an e-ša-ru LUGAL-ša-an-za] ⁴DUMU-la-ma-an ḥal-zi-ih-hu-un [nu-uš-ši tág-ga-li-ia-nu-un pár-ga-nu-nu-na-an] ⁵nu-uš-ši a-ap-pa-an ḥu-wa-iš-ki-[nu-un a-pa-a-aš-ma TUR-aš Ú-UL u-wa-u-aš u-wa-at-ta-at ⁶Ú-UL iš-ḥa-aḥ-ru-wa-at-ta-at Ú-UL-aš gi-en-zu-wa-it] ⁷e-ku-na-aš-ša-aš na-aš Ú-UL gi-[en-zu-wa-la-aš] (§) ⁸LUGAL-ša-an e-ip-pu-un na-an-za-kán [ša-aš-ti-im-mi ar-nu-nu-un] ⁹nu ku-it na-ma-az DUMU.NIN^{TI}.ŠU [Ú-UL ku-iš-ki ša-al-la-nu-zi LUGAL-aš ut-tar] ¹⁰Ú-UL da-a-aš nu an-na-aš-ša-aš MUŠ[-aš ku-it ut-tar nu a-pa-a-at da-a-aš] ¹¹nu-uš-ši ŠEŠ^{MEŠ}-uš NIN^{MEŠ}-uš [ud-da-a-ar e-ku-na pí-e-da-eš-kir nu a-pí-en-za-an] ¹²ud-da-a-ar iš-ta-ma-aš-ki-[it ...

57. KUB 26.71, Var. KUB 36.98b – wahrscheinlich CTH 18, die Ammuna-Chronik (s. CHD sub *maniyahḥ*-). Interessanterweise bietet KUB 26.71 in den ersten 19 Zeilen eine Kopie des Anitta-Textes.

58. KUB 1.16 Vs. II 2–12, 46–47. Zitiert und übersetzt nach Sommer & Falkenstein 1938, mit geringfügigen Änderungen. Für die jüngste Übersetzung ins Englische und neuere Lit. s. Goedegebuure 2006.

[šū-me-en-za-an] ú-e-it-na-aš ma-a-an pa-an-ku-ur-še-me-it [1^{EN}] e-eš-du / [ku-u-ru-ur] nu-wa-an e-eš-du ši-i-el-el ĪR^{MES}-ŠU [IŠ-TU 1 AMA ha-aš-ša-an-te-eš . . .

Nun bin ich erkrankt, aber ich habe ich euch den jungen Tabarna genannt: „Jener soll sich (auf den Thron) setzten!“ Ich, der König, nannte ihn meinen Sohn, instruierte ihn und erhob ihn, kümmerte mich ständig um ihn, aber er zeigte sich nicht würdig. Er hat nicht geweint, keine Rücksicht genommen, feindselig und erbarmungslos (ist er). Ich, der König, habe ich ihn ergriffen, und zu meinem Bett ließ ich ihn kommen: „Was sonst noch? Niemand würde den Sohn seiner Schwester aufziehen!“ Aber des Königs Wort nahm er nicht an, sondern das Wort seiner Mutter, der Schlange, nahm er an. Die Brüder und Schwester trugen ihm immer nur böse Worte zu, auf deren Worte hörte er ständig! . . .

Wie von einem Wolf soll eure Sippe eins sein, Zwist soll es nicht geben! Seine Untertanen sollen wie von einer Mutter geboren sein!

Interessanterweise finden wir im Testament Ḫattušilis I. eine dem Zalpa-Text nicht unähnliche Geschichte:⁵⁹

⁶³[a-ut-te-en DUMU-la]-ma-an ^mḪu-uz-zi-ia-an LUGAL-ša-an A-NA ^{URU}Tap-pa-aš-ša-an-da ⁶⁴[iš-ḫa-a-an i-ia-nu]-na a-pí-e-ma-an e-ip-pir nu-uš-ši ku-uš-tu-e-eš-ki-ir ⁶⁵[nu-mu ku-u-ru-ri-i-ra]-aḫ-ḫi-ir at-ta-aš-ta-aš-wa SAG.DU-še-it wa-ag-ga-ri-ia ⁶⁶[^{URU}Tap-pa-aš-ša-an-da-aš-wa ša]-al-la É-ir ku-e-ne na-at-ta ⁶⁷[pár-ku-nu-ut-ta-ri] zi-ga pár-ku-ia-a-tar i-ya (§) ⁶⁸[LUGAL-ša ^mḪu-uz-zi-ia-an kat]-ta e-ip-pu-un . . .

Sieht meinen Sohn Ḫuzziya! Ich, der König hatte ihn über die Stadt Tappaššanda zum Herrn gemacht. Sie aber [die Stadtbewohner] haben ihn ergriffen und trieben es böse mit ihm, sie feindeten mich an: „Lehne dich gegen deines Vaters Haupt auf! Die Paläste von Tappaššanda sind nicht entschönt worden, du musst die Entschöpfung vollziehen!“ Ich, der König setzte Ḫuzziya ab. . . .

In der Fortsetzung bricht ein Aufstand aus, Morden und Plünderung beginnen; es ist vorstellbar, dass in den weggebrochenen Stellen des Zalpa-Textes⁶⁰ ähnliche Ereignisse geschildert werden.

6. Zalpa-Text: historische Quelle?

Im Zalpa-Text finden wir scheinbar etliche Informationen zur politischen Struktur der frühhethitischen Zeit: Friedensverträge, gegenseitige Hilfeleistung, diplomatische Eheschließungen – das war wohl ein Grund dafür, dass mehrere Forscher den Zalpa-Text als historische Quelle betrachten, zumindest den zweiten, historisch anmutenden Teil. Ein Beispiel für diese Attitüde ist der Aufsatz von Beal, der die Vorgänger von Ḫattušili I. zu identifizieren versucht. Beal sieht den Text als historische Quelle ersten Ranges⁶¹ und strebt eine Gleichsetzung der namentlich nicht genannten Persönlichkeiten aus dem Zalpa-Text mit aus anderen Quellen bekannten hethitischen Herrschern an. Er ist nicht der erste Forscher, der dieser Versuchung

59. KUB 1.16 63–68. Zitiert und übersetzt nach Sommer & Falkenstein 1938, mit geringfügigen Änderungen.

60. KBo 3.38 Vs. 36ff.

61. Beal 2003: 21–23.

erlag: Soysal hat in seiner Dissertation über Muršili I. als einer der ersten diesen Versuch unternommen,⁶² aber auch Klinger hat die Problematik behandelt.⁶³

Ich bin der Ansicht, dass es kein Zufall ist, dass der Text allgemein formuliert und keine konkreten Königsnamen nennt – insofern ist es auch nicht notwendig, diese zu konkretisieren.

Es gibt innerhalb des hethitischen Schrifttums ein kleines Korpus, bei dem wie im Zalpa-Text keine konkreten Benennungen vorkommen, sondern mit allgemeinen Bezeichnungen wie König, Vater des Königs usw., operiert wird.⁶⁴ Aus diesen Texten möchte ich die sog. Palastchronik (CTH 8, 9) hervorheben. Leider ist diese Textgruppe ebenfalls nur bruchstückhaft und nur in späteren Abschriften erhalten, aber die Traditionslinie führt annähernd in die gleiche Zeit wie der Zalpa-Text.⁶⁵ Die Palastchronik ist ebenfalls ein historisch-erzählender Text, der anekdotenhafte Geschichten enthält, in denen der Vater des Königs die Hauptrolle spielt. Es werden moralische Schwächen, kleinere und größere Vergehen und Verbrechen thematisiert, wobei diese meistens gerecht bestraft werden, wie z.B.:⁶⁶

UM-MA LUGAL.GAL-MA ^{URU}Ku-uš-ša-ri A-BI LUGAL [^{NINDA}tu-n]i-in-ki pa-aš-ši-la-an IŠ-BAT še pa-i-ir ḪUR.SAG-i [. . .] pa-aḫ-ḫu-ur pa-ri-ir še ^{LÚ}NINDA.DÙ.DÙ ḫu-u-up-pt-ir ku-i-da [IŠ-BAT pa-aš-ši-l]a-an šal-li-in ša-an ḫa-at-ta-an-ni-ir ša-an ša-mi-[nu-ir

So (spricht) der Großkönig: in Kuššara hat der Vater des Königs im *tunik*-Brot einen Stein gefunden. Auf den Berg sind sie gegangen [. . .] man entzündete ein Feuer und mißhandelte den Bäcker. Aber weil er (der König) einen großen Stein gefunden hatte, schlug man ihn und ließ ihn verschw[inden].

Bei der Interpretation der Palastchronik hat sich die Forschung dafür ausgesprochen, dass diese Geschichten als Warnung für die nächsten Generationen festgehalten wurden, um als Verhaltenskodex das richtige Verhalten zu demonstrieren, den königlichen Verfügungen mehr Ansehen zu verschaffen und so die Einheit im Reich zu gewährleisten.⁶⁷ Es gibt auch Forscher, die die Palastchronik in den Kontext der hethitischen Festivitäten setzten und eine inszenierte Vorführung für möglich halten⁶⁸ – die beiden Interpretationen schließen sich natürlich nicht aus, sondern verstärken sich sogar gegenseitig: wenn die Geschichten immer wieder vorgetragen wurden, wäre der didaktische Effekt umso stärker.

Meiner Meinung nach ist auch der Zalpa-Text in diesem Kontext zu interpretieren. Selbst wenn die Erzählung einen realen historischen Kern beinhaltet (und zwar einen Konflikt zwischen Zalpa und Ḫatti, wie etwa im Anitta-Text angedeutet), ist die Intention des Erzählers nicht, diese Begebenheiten um ihrer selbst willen zu erzählen, sondern um zu einer sehr konkreten Frage Stellung zu nehmen, nämlich zu den theoretischen und praktischen Fragen der Aufteilung der Macht innerhalb der königlichen Familie. Eben aus diesem Grund ist es nicht unbedingt notwendig, die „Leerstellen“ bei den Königsnamen zu füllen, weil es nicht um konkrete Könige geht, sondern um eine allgemeinere Aussage: Man muss mit äußerster

62. Soysal 1989: 139–40.

63. Klinger 1996: 118–9; S. zuletzt auch Forlanini 2007: 275–6.

64. Vgl. Pecchioli Daddi 1994.

65. Neueste Bearbeitung: Dardano 1997.

66. Komposit-Text nach Dardano 1997: 28–29.

67. Klinger 2001: 61.

68. Gilan 2007b.

Vorsicht bei der Aufteilung der Macht in der Königsfamilie vorgehen. Es braucht dabei auch nicht zu verstören, dass viele Charaktere beim Namen genannt sind und der Schauplatz real erscheint – das hilft, sich in die Erzählung besser hineinversetzen zu können.

Gilan weist mit Recht darauf hin, dass die Rebellion der hethitischen Prinzen, die sich jede Generation wiederholt, der Grund dafür ist, warum Zalpa zerstört werden musste.⁶⁹ Die Betonung liegt dabei auf den hethitischen Prinzen, also auf der Aufteilung der politischen Macht, so wie es im Telipinu-Erlass geschildert wird. Möglicherweise ist eine Stelle im Zalpa-Text als Fluch zu bewerten: Wenn jemand aus der Königsfamilie „Feindschaft ergreifen“ sollte, „... seine Söhne und Enkel soll das Schwert abschneiden!“⁷⁰

Im hethitischen Reich war dennoch gang und gäbe, den prominenten Mitgliedern der königlichen Sippe wichtige Positionen und Aufgaben anzuvertrauen. Sie waren die Großen (GAL), sie hatten die wichtigsten Posten inne: Chef der Leibgarde, Oberster der Wagenlenker, der Mundschenken usw. Daneben konnten sie auch in den verschiedenen Teilen des Reiches administrative und/oder militärische Aufgaben übernehmen.⁷¹ Wir kennen mehrere Könige, die wichtige Funktionen erfüllten, bevor sie auf den Thron kamen. Nur um einige Beispiele zu nennen: Šuppiluliuma I. eroberte als Truppenführer viele Gebiete zurück, bevor er von der Ermordung des rechtmäßigen Thronfolgers (oder Herrschers) profitierte⁷² und den Thron bestieg.⁷³ Die Karriere Ḫattušilis III. ist aus seiner Apologie (CTH 81) und anderen Dokumenten gut bekannt: In der Qadeš-Schlacht war er Befehlshaber von wichtigen Truppenkontingenten, später Chef der Leibgarde (GAL *MEŠEDI*), dann (Vize)König von Ḫakpišša, um schließlich seinen Neffen Urḫi-Tešub/Muršili III. vom Thron zu stoßen. Es ist vorstellbar, dass es für die Mitglieder der Königsfamilie eine Art *cursus honorum* gab, oder doch wenigstens für den Thronfolger, der verschiedene Stationen durchlaufen musste, um auf die Regierungsaufgaben als Großkönig vorbereitet zu sein.⁷⁴

Im Einklang mit den Untersuchungsergebnissen von Holland und Zorman verknüpft Gilan den (märchenhaften) Anfang der Geschichte mit dem zweiten (historisch anmutenden) Teil. Seiner Meinung nach sind selbst zwei Söhne zu viel für ein Reich, geschweige denn 30: „The existence of so many princes and princesses inevitably leads to no good. . . . the incest tale provides a powerful and effective allegory not only to the historical narrative that follows, but also to one of the most acute problems that occupied the Hittites throughout their history.“⁷⁵ Es verwundert, dass Gilan nach dieser wichtigen Feststellung ebenfalls versucht, die konkreten Personen zu identifizieren.⁷⁶

Gilan hat sicherlich auch damit recht, dass der Zalpa-Text ein mit klaren propagandistisch-didaktischen Zielen verfasstes historiographisches Werk ist,⁷⁷ aber ich

69. Gilan 2007a: 313–4.

70. KBo 3.38 Vs. 28ff. Zu den grammatischen Schwierigkeiten dieser Textstellen s. Holland-Zorman 2007: 63.

71. Klengel 1999: 321–3.

72. Vgl. CTH 378.I.

73. Zur Chronologie Šuppiluliumas vgl. Wilhelm-Boese 1987, Parker 2002.

74. Für Tudḫaliya IV scheint das ziemlich wahrscheinlich, s. Imparati 1995.

75. Gilan 2007a: 315.

76. Gilan 2007a: 318.

77. Gilan 2007a: 318.

halte es für unwahrscheinlich, dass die Zielgruppe in der vom Text selbst erzählten Zeit zu suchen wäre. Zum einen ist es unmöglich zu bestimmen, um welche Zeit es sich handelt. Zweitens wurde der Text bis in die Großreichszeit kopiert,⁷⁸ was für ein „zeitloses“ Interesse an der Geschichte spricht.

Alles in allem scheint es mir einleuchtender, dass der Zalpa-Text eine allgemeine, die Geschichte des hethitischen Reiches fortlaufend begleitende Problematik thematisiert, unabhängig von konkreten historischen Ereignissen: die theoretischen und praktische Fragen der Machtaufteilung. Wenn es tatsächlich eine Auseinandersetzung zwischen Zalpa und Ḫatti gegeben hat, wurde sie nunmehr zur einer fiktiven Propagandageschichte (mit Gilan: Allegorie) stilisiert, um eine wichtige Kernaussage zu tragen.

Die Hethiter haben wohl ihre eigene Warnung ernst genommen und versucht, ihr Verwaltungssystem zu verfeinern. Dies detailliert zu beschreiben würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, es soll aber mit einigen Worten angedeutet werden, um für die Bedeutung des Zalpa-Textes einen größeren Rahmen zu geben.

Um die Stabilität des Systems zu gewährleisten, wurden ab etwa der mittelhethitischen Zeit die Verfügungen, Treue-Eide bzw. Verträge eingeführt. Wie Pecchioli Daddi formuliert: „Ihre Abfassung erwuchs aus dem Bedürfnis, allumfassende und zeitlich unbegrenzt gültige offizielle Richtlinien festzusetzen.“⁷⁹ Dementsprechend wurde in der mittelhethitischen Zeit, unter der Regierungszeit von Tudhaliya I/II. und Arnuwanda I. das Verwaltungssystem grundlegend verändert – aber die Wurzeln dieser Entwicklung gehen wohl auf frühere Zeiten zurück, und der Zalpa-Text könnte möglicherweise einen Schritt in dieser Entwicklung repräsentieren.

78. Die meisten Abschriften stammen aus der jungethitischen Zeit, s. <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk>; Vgl. van den Hout 2002: 866–8.

79. Pecchioli Daddi 2005: 280.

Bibliographie

- Bayun, L.
1994 The Legend about the Queen of Kanis: A Historical Source? *JAC* 9: 1–13.
- Bahadır Alkım, U., Alkım, H., & Bilgi, O.
1988 *İkiztepe I. The First and Second Season's Excavations* (1974–1975). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Barjamovic, G.
2011 *A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Beal, R.
2003 The Predecessors of Hattušili I. Pp. 13–35 in *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. G. Beckman, & R. Beal and G. McMahon. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Bin-Nun, S.
1975 *The Tawananna in the Hittite Kingdom*. THeth 5. Heidelberg: Carl Winter.
- Bryce, T.
2005 *The Kingdom of the Hittites*. Oxford: Oxford University Press.
- Carruba, O.
2003 *Anitta Res Gestae*. StudMed 13. Pavia: Italian University Press.
- Cohen, Y.
2002 *Taboos and Prohibitions in Hittite Society. A Study of the Hittite Expression natta āra ('not permitted')*. THeth 24. Heidelberg: Carl Winter.

- Czichon, R. M. & Klinger, J.
2006 Interdisziplinäre Geländebegehung im Gebiet von Oymaağaç-Vezirköprü / Provinz Samsun. *MDOG* 138: 157–197.
- Dardano, P.
1997 *L'Aneddoto e il racconto in età antico-hittita: la cosiddetta "Cronaca di Palazzo"*. Biblioteca di Ricerche Linguistiche e Filologiche 43. Roma: Editrice "Il Calamo".
- Dercksen, J. G. (ed.)
2008 *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian Period*. OAAS 3. PIHANS 111. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Dönmez, Ş. & Beyazit, A. Y.
2008 A general look at the Central Black Sea region during the Middle Bronze Age and a new approach to the Zalpa problem in the light of new evidence. Pp. 101–135 in *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian Period*, ed. J. G. Dercksen. OAAS 3. PIHANS 111. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Echevaria, F.
1987 Déjà les Amazones. L'origine anatolienne d'un archétype constitutif des récits amazoniens. *Hethitica* 8: 95–103.
- Forlanini, M.
1995 The Kings of Kaniš. Pp. 123–132 in *Atti del II congresso internazionale di hittitologia*, ed. O. Carruba, M. Giorgieri & C. Mora. StudMed 9. Pavia: Gianni Luculano Editore.
2007 The Offering List of KBo 4.13 (I 17'-48') to the local gods of the kingdom, known as "Sacrifice List", and the history of the formation of the early Hittite state and its initial growing beyond central Anatolia. *SMEA* 49: 259–281.
2008 The historical geography of Anatolia and the transition from the *kārum*-period to the Early Hittite Empire. Pp. 57–86 in *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian Period*, ed. J. G. Dercksen. OAAS 3. PIHANS 111. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Gilan, A.
2007a How many princes can the land bear? – Some thoughts on the Zalpa text (*CTH* 3). *SMEA* 49: 305–318.
2007b Bread, Wine and Partridges – A Note on the Palace Chronicle (*CTH* 8). Pp. 299–304 in *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, ed. D. Grodek & M. Zorman. DBH 25. Wiesbaden: Harrasowitz.
2008 Hittite Ethnicity? Constructions of Identity in Hittite Literature. Pp. 107–115 in *Anatolian Interfaces. Hittites, Greeks and their Neighbours*, ed. B. J. Collins and M. R. Bacharova and I. C. Rutherford. Oxford: Oxbow Books.
- Goedegebuure, P. M.
2006 The Bilingual Testament of Hattusili I. Pp. 222–8 in *The Ancient Near East. Historical Sources in Translation*, ed. M. W. Chavalas. Malden, MA: Blackwell.
2008 Central Anatolian languages and language communities in the Colony period: A Luwian-Hittian symbiosis and the independent Hittites. Pp. 137–180 in *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian Period*. ed. J. G. Dercksen. OAAS 3. PIHANS 111. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Götze, A.
1930 Bemerkungen zu dem hethitischen Text AO 9608 des Louvre. *RHA* 1: 18–30.
- Guichard, M.
1993 La conquête de Haššum par le roi de Zarwar. *NABU* 1993/54, 46–47.
- Güterbock, H. G.
1938 Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200. Zweiter Teil: Hethiter. *ZA* 44: 45–149.

- Haas, V.
1977 *Zalpa, die Stadt am Schwarzen Meer und das althethitische Königtum. MDOG* 109: 15–26.
- Hajnal, I.
2003 *Troia aus sprachwissenschaftlicher Sicht. Die Struktur einer Argumentation. IBS* 109. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Helck, W.
1983 Zur ältesten Geschichte des Hatti-Reiches. Pp. 271–281 in *Beiträge zur Altertumskunde Vorderasiens. Festschrift für Kurt Bittel*, ed. R. M. Boehmer & H. Hauptmann. Mainz: Philipp von Zabern.
- Hoffmann, I.
1984 *Der Erlaß Telipinus. THeth* 11. Heidelberg: Carl Winter.
- Holland, G. B. & Zorman, M.
2007 *The Tale of Zalpa. Myth, Morality and Coherence in a Hittite Narrative. StMed* 19. Pavia: Italian University Press.
- van den Hout, Th.
2002 Another view of Hittite Literature. Pp. 857–878 in *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati*, ed. S. de Martino & F. Pecchioli Daddi. Firenze: LoGosima.
- Imparati, F.
1995 Apology of Ḫattušili III. or designation of his successor? Pp. 143–157 in *Studio Historiae Ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H. J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. T. P. J. van den Hout & J. de Roos. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- Klengel, H.
1999 *Geschichte des Hethitischen Reiches. HdO* I 34. Leiden: Brill.
- Klinger, J.
1996 *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht. StBoT* 37. Wiesbaden: Harrassowitz.
2001 Historische Texte. Aus der sogenannten »Palastchronik«. Pp. 61–64 in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, ed. O. Kaiser. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Lewis, B.
1980 The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who Was Exposed at Birth. ASOR Dissertation Series 4. Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research.
- Miller, J. L.
2001 Anum-Ḫirbi and His Kingdom. *AoF* 28: 65–101.
- Nashef, Kh.
1991 *Die Orts- und Gewässernamen der altassyrischen Zeit. RGTC* 4. Wiesbaden: Ludwig Reichert.
- Neu, E.
1974 *Der Anitta-Text. StBoT* 18. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Oettinger, N.
2004 Zur Einwanderung und ersten Entfaltung der Indogermanen in Anatolien. Pp. 357–369 in *2000 v.Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende*, ed. J. W. Meyer & W. Sommerfeld. CDOG 3. Saarbrücken, SDV. Orlin, L. L.
1970 *Assyrian Colonies in Cappadocia*. Paris: Mouton.
- Otten, H.
1973 *Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa. StBoT* 17. Wiesbaden: Harrassowitz.
1974 Die Königin von Kaniš. Pp. 301–303 in *Le palais et la royauté (Archéologie et Civilisation). XIX^e Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. P. Garelli. Paris: Geuthner.

- Parker, V.
2002 Zur Chronologie Šuppiluliumaš I. *AoF* 29: 31–62.
- Pecchioli Daddi, F.
1994 Il re, il padre del re, il nonno del re. *Oriens Antiqui Miscellanea* 1: 75–91.
2005 Die mittelhethitischen *išhiul*-Texte. *AoF* 32: 280–290.
- Röllig, W.
1978 Zalpa. Pp. 763–770 in *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*, ed. S. Şahin, E. Schwertheim & J. Wagner. Leiden: Brill.
- Singer, I.
1981 Hittites and Hattians in Anatolia at the Beginning of the Second Millenium BCE *JIES* 9: 119–134.
- Sommer, F. & Falkenstein, A.
1938 *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I. (Labarna II.)* München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Soysal, O.
1989 *Muršili I. – Eine historische Studie*. (Diss.) Würzburg.
- Steiner, G.
1993 Acemhöyük – Kārum Zalpa “im Meer”. Pp. 579–599 in *Aspects of Art and Iconography: Studies in Honor of Nimet Özgüç*, ed. M. J. Mellink, E. Porada & T. Özgüç. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ünal, A.
1984 Nochmals zur Geschichte und Lage der hethitischen Stadt Ankuwa. *SMEA* 24: 87–107.
1986 Das Motiv der Kindesaussetzung in den altanatolischen Literaturen. Pp. 129–136 in *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale Münster, 8.-12. 7. 1985*, ed. K. Hecker und W. Sommerfeld. BBVO 6. Berlin: Dietrich Reimer.
- Wilhelm, G. & Boese, J.
1987 Absolute Chronologie und die hethitische Geschichte des 15. und 14. Jahrhunderts v. Chr. Pp. 74–117 in *High, Middle or Low? Acts of an International Colloquium on Absolute Chronology Held at the University of Gothenburg 20th-22nd August 1987*, ed. P. Åström. Gothenburg: Paul Åströms Förlag.
- Yakubovich, I. S.
2008 *Sociolinguistics of the Luvian Language*. Diss. Chicago.

Dating of Akkad, Ur III, and Babylon I

Peter J. Huber

KLOSTERS

Abstract

Astronomical data permit a progressively firmer independent determination of absolute chronologies for the three dynasties of Akkad, Ur III and Babylon I. While the data quality is poor, there is substantial mutual corroboration. Thanks to a solar eclipse observed in the time of Sargon, the separate best solutions for all three dynasties now are unique, leading to a coherent long chronology, ranging from the reign of Sargon (2381 to 2325 BCE) to the fall of Babylon (1651 BCE). Moreover, this solar eclipse now determines the clock-time correction ΔT with a standard error of the order of 10–15 minutes back to the 24th century BCE.

1. Introduction

The three main dynasties of Akkad, of Ur III, and of Babylon I, can be dated by astronomical means independently of each other. For the dynasties of Babylon and Ur, essentially unique astronomical solutions have been available for some time. Lunar eclipse omens hitherto left two plausible choices for the dynasty of Akkad. See Huber *et al.* (1982), Huber (1999/2000), (2000). A solar eclipse from the time of Sargon of Akkad now forces a unique chronology also for that dynasty. While the reliability of every single contributing item may be doubted, the mutual corroboration is strong—I believe too strong to be shrugged off as a mere coincidence.

A central problem of historical astronomy has been our insufficient knowledge of the clock-time correction ΔT (the difference between the uniform time underlying the astronomical calculations and civil time depending on the irregular rotation of the earth). By now, it is reliably known back to 700 BCE within a standard error of approximately 5 minutes, but its behavior before 700 BCE presents problems (see Section 6). Extrapolation of ΔT from there to 2000 BCE is affected by a standard error of about 1 hour. Note that an increase of 1 hour in ΔT makes lunar eclipses happen 1 hour earlier, and it shifts the totality path of solar eclipses by 15° in geographical longitude towards east. Identification of the Sargon eclipse should now permit us to reduce this standard error to about 10–15 minutes.

Ignoring the solar eclipse of Sargon, I have treated the astronomical chronologies for the three dynasties in previous papers, cited above. So a recapitulation of the salient points of what was known before that eclipse will suffice.

2. *The First Dynasty of Babylon*

The astronomical date of the First Dynasty of Babylon is primarily based on the Venus text, with support from month-length data, and has been discussed extensively by Huber *et al.* (1982) and Huber (2000). The traditional main Venus chronologies are the Long chronology (Ammišaduqa year 1 = –1701), the two Middle ones (–1645, –1637), the Short (–1581) and the Supershort (–1517). The OB astronomical evidence overwhelmingly favors the Long one. The combined relative likelihoods are 93% for the Long and 6% for the Supershort; the other 18 Venus chronologies between –1976 and –1362 together garner the remaining 1%, see Huber (2000: 166, Table 3.1). The Long chronology gives not only the best overall fit with both the Venus and the month-length data, but the agreement of the month-lengths is too good to be explained by chance, see Huber *et al.* (1982: 44). The implication of this is important: it means that the month-length data confirm the validity of the Venus Tablet and the attribution to the reign of Ammišaduqa.

The Middle chronologies exhibit statistically significant discrepancies. They can be rejected already on the basis of the Venus data alone: relative to the lunar calendar, the observed phenomena fall significantly earlier or later than the computed ones, by about two days, respectively. This was first noticed and stressed by van der Waerden (1965: 45). A more detailed investigation is reported in Huber *et al.* (1982: 21). It is shown there that the early/late discrepancy is statistically significant on the 1% level. Provided we use robust statistical methods, this holds whether or not we throw out suspect data. In addition, the Middle chronologies are ruled out by the month-length data. See Huber *et al.* (1982: 21 and 43) and Huber (2000: 166). The conventional Middle chronology (dating Ammišaduqa year 1 to –1645) originally had been a compromise of convenience between the incompatible dates –1701 and –1581 vehemently defended by Goetze and Kammenhuber, respectively. By accepting a Middle chronology one implicitly rejects the validity of the Venus data.

If we follow the advice of Reiner & Pingree (1975: 23) and throw out the corrupt Section III, the support of the Venus tablet for the Short chronology is eroded. The month-length data rule the Short out entirely, see Table 3.1 of Huber (2000: 166).

The Gasche-Gurzadyan chronology, which is half-way between the Short and the Supershort, is totally incompatible with the Venus data, contrary to the claims made by Gasche *et al.* (1998).

The Supershort chronology (–1517) is the only astronomically feasible alternative to the Long one. But it is not only about 14 times less likely, it also appears to be too short to be compatible with the historical evidence. It implies that Babylon was sacked by the Hittites in –1466, which would seem to conflict both with the Amarna chronology and with the Hittite generation count. Even Gasche *et al.* (1998: 68), who apparently aim for the shortest feasible chronology, would reject it.

3. *The Third Dynasty of Ur*

The astronomical date of the Third Dynasty of Ur is based on month-length data and eclipse omens. While the agreement is not perfect, it seems that there is only one acceptable solution.

The possibility of exploiting omens for chronology is regarded with skepticism by many. The omen texts have been copied and re-copied for many centuries and are in poor shape. The protases of the omens, that is, the eclipse descriptions, cover

six items: month, day, the watch when the eclipse begins and ends, and crude entrance and exit angles. Any search for matching eclipses must take into account not only observational errors (in particular affecting the entrance and exit angles), but also uncertainties caused by irregular intercalations (discrepancies of at least one month can be expected), and uncertainties of the clock-time correction. The omens may be distorted also by learned schematization. EAE 20 and 21 offer the least schematic omens with the most specific protases and apodoses. But even they begin all 25 of their principal protases schematically with “If an eclipse occurs on day 14 of month MN . . .”. In actual fact, only about 46% of the calculated lunar eclipses occur on day 14, and about 27% on each of the days 13 and 15 (Huber 1999/2000: 55). Thus the day may be schematic and cannot be relied upon. Moreover, the apodoses often are ambiguous, probably intentionally so, and they may be a hodge-podge of events connected with several similar eclipses. A typical omen protasis, if complete, matches about four lunar eclipses per century, see Huber (1987: 6) and the lists of Huber (1999/2000, Appendix C), so a single ominous eclipse cannot fix a chronology. But if multiple omens and eclipses can be correlated with events corresponding to the internal relative chronology of a dynasty, the situation becomes favorable. In any case, the only way to find out whether we can cut through the obscuring fog of a poor textual tradition is by trying.

EAE 20 and 21 together contain four omens predicting a change of reign in Ur, and a fifth predicting the downfall of the Gutí. One of them (EAE 20-II) does not match any calculated eclipse between –2200 and –1850; presumably it is distorted by a scribal error. For the other four we can find matching eclipses. For the full text of the omens see Rochberg-Halton (1988), and for the results of calculations see Huber (1999/2000) and Table 1 below. In the chronological sequence of their apodoses, these omens and matching eclipses are:

Tablet 21, Month IV. If an eclipse occurs on the 14th day of Du’ūzu, and it begins in the west and clears in the south, variant: north; it begins in the evening watch and clears in the middle watch. You observe his eclipse and bear in mind the west. The prediction is given for the king of Gutí: The downfall of Gutí in battle. The land will be totally laid waste.

This omen is commonly associated with the victory of Utuḫegal over the Gutí king Tirigan (cf. *Cambridge Ancient History*, 3rd Ed., Vol. I, Part 2, p. 462). The entry point is astronomically impossible (no lunar eclipse can begin in the west) and must be discarded as an error. The eclipse of –2159JUL24 matches all other relevant items: the month, the exit angle, and the watches of beginning and end. For another putative occurrence of this omen, see Section 8.

Tablet 20, Month IV. If an eclipse occurs on the 14th day of Du’ūzu, and the god in his eclipse becomes dark on the side east above, and clears on the side south below. The eclipse equals (*imšul*) the first watch. In Du’ūzu (the eclipse occurs) not at its calculated time (i.e., prematurely?). The king who ruled will die. The prediction is given for Ur. The grandson/descendant of a king (DUMU DUMU ŠA ŠA LUGAL) will seize the throne. The king together with his clan will be killed.

Note that the dynasty founder Ur-Namma is the only Ur III king whose father had not been king, so the omen presumably refers to the accession of Ur-Namma to kingship. According to other omens Utuḫegal died in an accident (cf. *Cambridge*

Table 1. Ominous lunar eclipses relevant for the chronology of Ur III, calculated with the ΔT-model ST82. The calculation gives date, month, day, beginning and end (in watches and decimal fractions; if Beg < 1.0, the moon rises eclipsed), entrance and exit angles, magnitude. Extracted from Huber (1999/2000).

	DATE	M	D	Beg	End	Angles	Magn
21-IV	-2159JUL24	4.4	15	1.8	2.9	105 232	0.98
	<i>Downfall of Guti, Utuḫegal becomes king, Ur-Namma governor</i>						–2159
20-IV	-2149JUL04	3.7	14	0.6	1.9	115 263	1.32
	<i>Utuḫegal dies, Ur-Namma becomes king</i>						–2149
	<i>Šulgi becomes king</i>						–2141
20-III	-2094JUL25	4.5	13	1.1	2.3	74 285	1.32
	<i>Šulgi dies, Amar-Sin becomes king</i>						–2093
	<i>Šu-Sin</i>						–2084
	<i>Ibbi-Sin</i>						–2075
21-XII	-2052APR13	1.2	13	1.8	2.6	159 260	0.63
	<i>Destruction of Ur</i>						–2052

Ancient History, 3rd ed., Vol. I, Part 2, p. 462, and Reiner 1974: 259–60). A suitable eclipse occurs on –2149JUL04. It matches the month, the entrance and exit angles; it begins before moonrise and ends a few minutes before the end of the first watch.

Tablet 20, Month III. If an eclipse occurs on the 14th day of Simānu, and the god in his eclipse becomes dark on the side east above, and clears on the side west below. (The eclipse) “pulls out” (*issuḫ*) the first watch and touches the middle watch (so Recension A; B has: “equals” (*imšul*) the first watch). The king of Ur, his son will wrong him, and the son who wronged his father, Šamaš will catch him. He will die in the mourning place of his father. The son of the king who was not named for the kingship will seize the throne.

This omen may refer to the transition from Šulgi to Amar-Sin. The eclipse of –2094JUL25 fits well. The entrance and exit angles match. The eclipse begins shortly after sunset and extends into the second watch. The identification of this eclipse is confirmed by the month-lengths, which give the best fit for Amar-Sin year 1 = –2093, tied with an equally good fit for –2005, see Huber *et al.* (1982: 46–47) and Huber (1999/2000: 54).

Tablet 21, Month XII. If an eclipse occurs on the 14th day of Addaru, and it begins in the south and clears in the north; it begins in the evening watch and clears in the morning watch. You observe his eclipse and bear in mind the south. The prediction is given for the king of the world: The destruction of Ur. [. will be] destroyed, variant: an order to destroy its city walls will be given. While the barley is being heaped up, the devastation of the city and its environs (will occur).

This omen apparently refers to the end of the Ur III dynasty. The text does not seem to be in order – only the longest eclipses (of about 4.12 hours) exceed an equinox

watch (4 hours), and I have not found any Addaru eclipse that might have extended from the first to the third watch. The eclipse of –2052APR13 is a possible identification. It begins in the evening watch and ends in the middle watch, and the entrance and exit angles match. The calculated magnitude (0.63) is not impressive.

The time intervals between the eclipses correspond to those of the king lists, if we follow Sollberger (1954–1956) and assume 10 years for Utuḫegal, except that the initial years of Ur-Namma (when he was governor in Ur) overlap with the reign of Utuḫegal; apparently the king lists count those years as belonging to his reign. Such an overlap has been made probable also independently. No other chronology between –2200 and –1850 gives a joint match that would come even approximately close. For lists of eclipses matching the different omens, see Huber (1999/2000, Appendix C).

This fixes the absolute chronology of Ur III with a reasonable degree of assurance, *independently* of the Venus data. It happens to agree within a few years with the chronology obtained by back-reckoning from the Long Venus chronology (Ammišaduqa year 1 = –1701). The reign-lengths between Amar-Sin year 1 and Ammišaduqa year 1 add up to 399 years, while with the Long Venus chronology the astronomically determined distance is 392 years. The discrepancy of 7 years may be attributable to a partial dynastic overlap.

4. The Dynasty of Akkad

Also the absolute chronology of the Akkad Dynasty can be restricted to a few variants with the help of lunar eclipse omens contained in *Enūma Anu Enlil*. These give two good solutions, plus a distant third. The solar eclipse of Sargon now eliminates all but one of them, see Section 5. I again quote excerpts from the four lunar omens referring to changes of reign in the dynasty of Akkad; for the full text see Rochberg-Halton (1988).

Tablet 20, Month I. . . . the god in his eclipse becomes dark on the side south above, and clears on the side north below. . . . If in his *šurinnu* Venus [enters within him], the son of the king will enter the throne (var.: house) of his father. The king of Agade will die The god who in his eclipse began the last watch, delayed 1/3 (variant: 2/3) of the watch, and set while eclipsed.

Tablet 21, Month I. . . . it begins in the south and [clears in]; it begins in the evening watch and clears in the middle watch. . . . The king of Akkad will die. . . .

Tablet 21, Month VI. . . . it begins in the north and clears in the south, variant: east; it begins in the evening watch and clears in the middle watch. . . . The prediction is given for the king of Akkad . . . If an eclipse occurs on the 15th day: the son of the king will kill his father and take the throne.

The variant clearance in the east is astronomically impossible.

Tablet 18, Month XI. If an eclipse occurs in Šabaṭu in the morning watch, the king of Amurru, var. a great king (and) the king of Gutu [will experience] bad luck. . . . If the eclipse occurs on the 15th of Šabaṭu, the land [. . .] and famin[e . . .]; the king of Akkad will die and the untrue son of the king [will seize the throne(?)].

This is one of the least systematized omens of the otherwise not very trustworthy EAE 18, so it may have a real observational basis.

Two of the Akkad omens apparently refer to more than a single change of reign: EAE 20-I discriminates on the basis of a Venus event (the astronomical meaning of *šurinnu* is not known) – if it happens, there will be a father-son transition. EAE 21-VI discriminates on the basis of the day – if day 15, then the son of the king will kill his father and take the throne.

In Huber (1999/2000) I searched for chronologies matching the three main omens (EAE 20-I, 21-I and 21-VI), assuming an uncertainty of ± 0.4 watches in the clock-time correction ΔT , (i.e., a deviation $d\Delta T$ of up to about 96 minutes from the reference curve ST82, see Section 6). In the three centuries between 2400 and 2100 BCE there are two chronologies for which both EAE 20-I and 21-VI correspond to more than one eclipse: *Sargon year 1 = -2380 (the “Long-I” Akkad chronology)*, and *Sargon year 1 = -2326 (the “Long-II” Akkad chronology)*, 54 years later. Both loosely correspond to the Long Venus chronology. Note that 54 years correspond to a well-known eclipse period, and the eclipses can be put into one-to-one correspondence. Here I have assumed that Sargon reigned 56 years. If his reign has to be shortened to 40 years, as is made likely by an Ur III copy of the Sumerian king list (Steinkeller 2003), the beginning of Sargon’s reign is lowered by 16 years, but this does not affect the transitions of reigns and the identification of omens. To avoid possible misunderstandings, I shall henceforth use double year numbers for Sargon year 1 (–2380/64, –2326/10, etc.).

Apart from these two chronologies I could not find multiple matches for either EAE 20-I or 21-VI. There are several chronologies for which all three omens 20-I, 21-I, and 21-VI, match one eclipse each, see Huber (1999/2000: 66–67). The majority of them are chronologically uninteresting since they fall within a few years of Long-II. For only two Sargon year 1 falls in the two centuries between –2310 and –2103, but the apodoses match for one of them only. I have called the latter the “Short” Akkad chronology, with Sargon year 1 = –2250/34, roughly corresponding to the Short Venus chronology.

For the Long-I chronology, Sargon year 1 = –2380/64, there are nine calculated large eclipses preceding a change of reign in the Akkad dynasty, and seven of them are matched by an Akkad omen; see Table 2 for the results of calculation. EAE 20-I and 21-VI match three and two eclipses, respectively, while EAE 21-I and 18-XI match one each. According to the table the moon sets eclipsed for all three instances of EAE 20-I (End > 4.0); for the first two, the eclipse begins near 2/3 of the watch (Beg = 3.6), for the third, near 1/3 (Beg = 3.4), corresponding to the two variants given in the omen.

All father-son transitions in the omen apodoses are matched by historical father-son transitions. In the case of EAE 20-I, both eclipses where Venus is above the horizon during the eclipse correspond to father-son transitions, but not the third, where Venus is invisible. Of the two eclipses matching 21-VI, one occurs on day 15, and it corresponds to the transition Maništusu – Naramsin; Maništusu apparently was murdered in a palace conspiracy (cf. *Cambridge Ancient History*, 3rd ed., Vol. I, Part 2, p. 440). Apart from one exit angle which is off by 5° (–2264MAR19) and some discrepancies of the day in the month, the match of omens with eclipses is perfect, both with regard to protases and apodoses.

It is possible to derive approximate limits for ΔT from the omen texts. For all instances of 21-VI, the eclipse should begin after sunset, and for all instances of 20-I, the moon should set eclipsed, and the eclipse should begin no later than 2/3 into the

Table 2. Ominous lunar eclipses relevant for the Long-I chronology of Akkad, calculated with the ΔT -model ST82. The calculation gives date, month, day, beginning and end (in watches and decimal fractions; if End > 4.0, the moon sets eclipsed), entrance and exit angles, magnitude. Extracted from Huber (1999/2000).

<i>Sargon</i>								–2380/64
<i>Rimuš</i> (son of Sargon)								–2324
<i>Maništusu</i> (elder brother of R.)								–2315
	DATE	M	D	Beg	End	Angles		Magn
20-I	-2301MAR09	12.0	13	3.6	4.5	93	298	1.42
	Venus rises at beginning of eclipse							
21-VI	-2301SEP02	5.6	15	1.2	2.3	87	247	1.52
<i>Naramsin</i> (son of Maništusu)								–2300
20-I	-2264MAR19	12.3	13	3.6	4.5	129	265	1.12
	Venus rises 0.5h before beginning of eclipse							
<i>Šarkališarri</i> (son of Naramsin)								–2263
<i>Igigi, Nanum, Imi, Elulu</i>								–2238
20-I	-2236MAR10	12.0	14	3.4	4.3	130	284	1.45
	Venus invisible							
21-VI	-2236SEP02	5.7	14	1.2	2.3	46	264	1.21
<i>Dudu</i>								–2235
18-XI	-2214JAN07	10.0	13	3.0	3.8	107	264	1.45
<i>Šu-DURUL</i> (son of Dudu)								–2214
21-I	-2200MAR31	12.7	14	1.4	2.3	139	280	1.23
<i>end of dynasty</i>								–2200

morning watch. With Long-I, the eclipses corresponding to 21-VI begin after sunset if $d\Delta T < 43$ or < 31 minutes, respectively. For all three instances of 20-I the moon sets eclipsed if $d\Delta T < 64$ minutes, and the eclipses begin no later than 2/3 into the morning watch if $d\Delta T > -13, -9, -56$ minutes, respectively. This leads to a range of $-9 < d\Delta T < 31$ minutes. However, this range is over-optimistically narrow. We know from the Late Babylonian material that the observed beginnings of lunar eclipses are subject to random spotting errors of about 11 minutes, and measurements of time intervals have random errors of about 14%, see Huber & De Meis (2004: 28). Moreover, the recording precision is low, at best the timings were rounded to the nearest multiple of 1/6 watch, or about 40 minutes. Under these circumstances I propose to accept an approximate range of $-45 < d\Delta T < 45$ minutes.

The Long-II chronology (Sargon year 1 = −2326/10) can be discussed along similar lines. An analogue of Table 2 for this chronology is printed in Huber (2000: 171). With suitable values for ΔT the match is comparably good. I shall skip details, but I note that if $d\Delta T > 54$ minutes the moon sets eclipsed for none of the three eclipse instances of EAE 20-I. In the next section we shall see that this inequality makes the omen incompatible with the ΔT implied by the solar eclipse.

The historical evidence furnishes the following arguments. For the Long-I chronology, the distance of 287 years between Sargon year 1 = −2380 and Amar-Sin year 1 = −2093 agrees exactly with Sollberger’s (1954–1956) relative chronology. A few years ago there had been a consensus (Halla – Steinkeller – Wilcke) that the gap between Šarkališarri and Ur-Namma should be shortened from Sollberger’s 79 years to about one generation (cf. Wilcke’s letter quoted in Huber 1999/2000: Section 6.5). This would have pointed towards the Long-II Akkad chronology. Now, the pendulum seems to have swung back. Based on more recent evidence, Steinkeller (2006) currently favors a distance between Šarkališarri and Ur-Namma somewhere between 40 and 150 years. His new evidence requires a Gutí domination (of indeterminate duration) between the Akkad and the Ur III dynasties, that is, between Šu-Durul and Utuḫegal/Ur-Namma. A distance of merely 25 years between Šarkališarri’s death and Utuḫegal/Ur-Namma, as implied by the Long-II chronology, no longer seems tenable. Thus, also the currently available historical evidence clearly favors Long-I. In other words, there is an excellent, historically coherent agreement between three distinct, astronomically determined chronologies: the Long-I Akkad chronology, the Ur III chronology and the Long Venus chronology for Babylon. *I should stress once more that the absolute chronologies for Akkad and Ur III were determined independently of the Venus data.* All other choices for a joint absolute chronology for the three main dynasties would seem to do violence to the presently known astronomical data. They can only give an implausibly poor overall fit, namely second- to third-rate fits for Babylon and Akkad, and no fit at all for Ur III. Many (but not all) historians and archaeologists would like to lower the date of the Hammurabi dynasty in order to eliminate an alleged dark period just after it, and correspondingly they favor the Middle or Short Venus chronologies. The chronologically coherent, independent astronomical dating of the three dynasties we are achieving now has the ironic consequence that we cannot eliminate that dark hole by shifting Babylon downward, without creating another dark hole above Babylon. And if we shift the three segments together as a block in order to avoid such gaps, we destroy the good joint astronomical agreement of the entire block.

Here is a summary of the astronomically determined chronologies of the three dynasties:

Akkad:

Sargon	−2380/64 to −2324	Igigi, Nanum, Imi, Elulu	−2238 to −2235
Rimuš	−2324 to −2315	Dudu	−2235 to −2214
Maništusu	−2315 to −2300	Šu-DURUL	−2214 to −2200
Naramsin	−2300 to −2263	end of dynasty	−2200
Šarkališarri	−2263 to −2238		

Uruk:

Utuḫegal	−2159 to −2149
----------	----------------

Ur III:

Ur-Namma	–2159 to –2149	(as governor of Ur)
	–2149 to –2141	(as king)
Šulgi	–2141 to –2093	
Amar-Sin	–2093 to –2084	
Šu-Sin	–2084 to –2075	
Ibbi-Sin	–2075 to –2052	
end of dynasty	–2052	

Babylon I:

Hammurabi	–1847 to –1804
Samsuiluna	–1804 to –1766
Abiešuḥ	–1766 to –1738
Ammiditana	–1738 to –1701
Ammišaduqa	–1701 to –1680
Samsuditana	–1680 to –1650
fall of Babylon	–1650

5. The Sargon Eclipse

A beautiful description of a total solar eclipse is contained in the Legends of the Kings of Akkade, see J. G. Westenholz (1997: 68–71):

57	<i>it-ta-aḥ-ba-at šar-rum-ki-in</i>	Sargon had (barely) ventured into
58	<i>a-na ma-tim ša ú-ta-ra-pa-áš-tim</i>	the land of Uta-rapaštim,
59	<i>tu-ša ge-ri-ma qí-iš-tum ig-re-e-šu</i>	(when) as if it were hostile, the forest waged war against him.
60	<i>iš-ku-un ik-li-tam</i>	It set darkness
61	<i>a-na nu-úr ša-ma-i</i>	in place of the light of the heavens.
62	<i>id-ḥi-im ša-am-šu-um</i>	The sun dimmed,
63	<i>ka-ak-ka-<<ak-ka>>-bu ú-šú-ú</i>	the stars sallied forth
64	<i>// a-na na-ak-ri-im</i>	against the enemy.
65	<i>ša-ak-nu du-ru ša na-ak-ri a-na 9</i>	Securely founded were the strongholds of
	<i>ti-ši-šu-nu</i>	the enemies, all nine of them,
66	<i>a-wi-lam al-pa-am ù i-mi-ra-am</i>	(but every) man, ox and sheep,
67	<i>mi-i[t-ḥa-r]i-[i]š ik-[mi]</i>	to[geth]er he cap[tured].
68	<i>i-n[a u₄-mi-šu-]ma ši-mu-ur-r[a-am</i>	On [that day], he [captured] Simurru.
	<i>ik-mi]</i>	

Visibility of multiple stars is a reliable sign of totality. Of course, the text is a legend, and the eclipse description could be a later insertion. Note in particular that a partly parallel text (Westenholz 1997: 90–91) does not make reference to an eclipse. On the other hand, the same event apparently is also mentioned in an OB liver omen: *a-mu-ut šar-rum-ki-in ša ik-le-tam i-²-bu-tu-ma nu-ra-am i-mu-ru* “Omen Sargons, der durch die Finsternis zog und ein Licht sah”. There is a variant of the same omen: *a-mu-ut [šar]-ru-ki-in ša ik-le-tam el-li-ku-ma nu-ru-um ú-ši-aš-šu-um* “. . . und dem ein Licht aufging” (quoted from Hirsch 1963: 7). The “light” that came forth is curious; it might be a reference to the inner corona of a total eclipse. It is perhaps

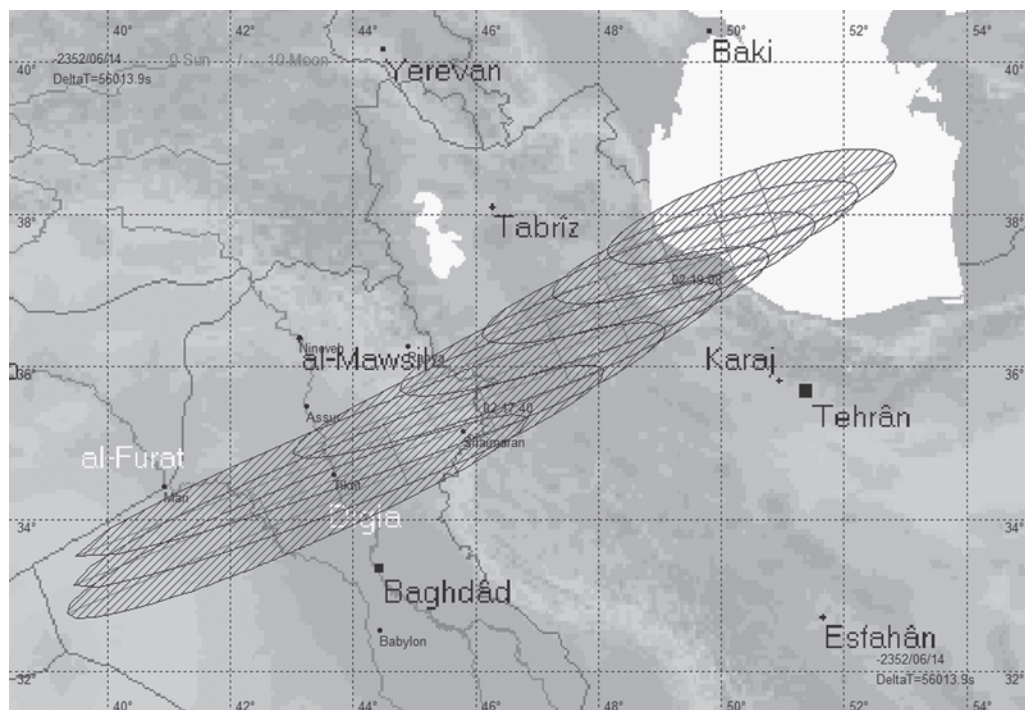


Fig. 1. Totality path of the solar eclipse of $-2352\text{JUN}14$, calculated for $\Delta T = 0$. (Ranya is located at the dot just above the s of al-Mawsil.) The eclipse begins within a few minutes of sunrise and becomes total after approximately 50 minutes. The path was calculated using the program Solex9.1 of Aldo Vitagliano (<http://chemistry.unina.it/~alvitag/solex/>).

significant that the verb (*w*)*ašûm* “to come forth” is used both in the legend and in one version of the omen. The campaign to Simurru also occurs in a year formula (Westenholz 1997: 71), so it is real.

The location and extent of Uta-rapaštum (‘Wider Uta’) is not known. It may be connected with the land Utûm, where the city Šušarra = Šemšara (44.96°E, 36.21°N) was located, close to the modern Ranya (44.88°E, 36.27°N). Also the exact location of Simurru is in doubt. According to Wilhelm (1982: 9), it can be located “mit Sicherheit” on the upper part of the Lower Zab, that is near Ranya. According to Frayne (1997), Simurru was situated on the Sirwan river; he now thinks it was located at the modern Shaimaran (45.79°E, 35.15°N) (personal communication). Incidentally, I believe that the beginning of line 68 more properly should be translated “in those days”, implying that the eclipse occurred at some time during a campaign to Simurru but not necessarily in its immediate neighborhood, in particular since lines 68–70 seem to be an interposition into the narration of the defeat of an unnamed enemy (Westenholz 1997: 71, commentary to ll. 68–70).

In short, in particular in view of the corroborating liver omen, it appears that the eclipse is real, and that it occurred while Sargon was campaigning in northern Iraq. In fact, I believe that among the literary eclipses known to me, this is the most trustworthy record of a total solar eclipse.

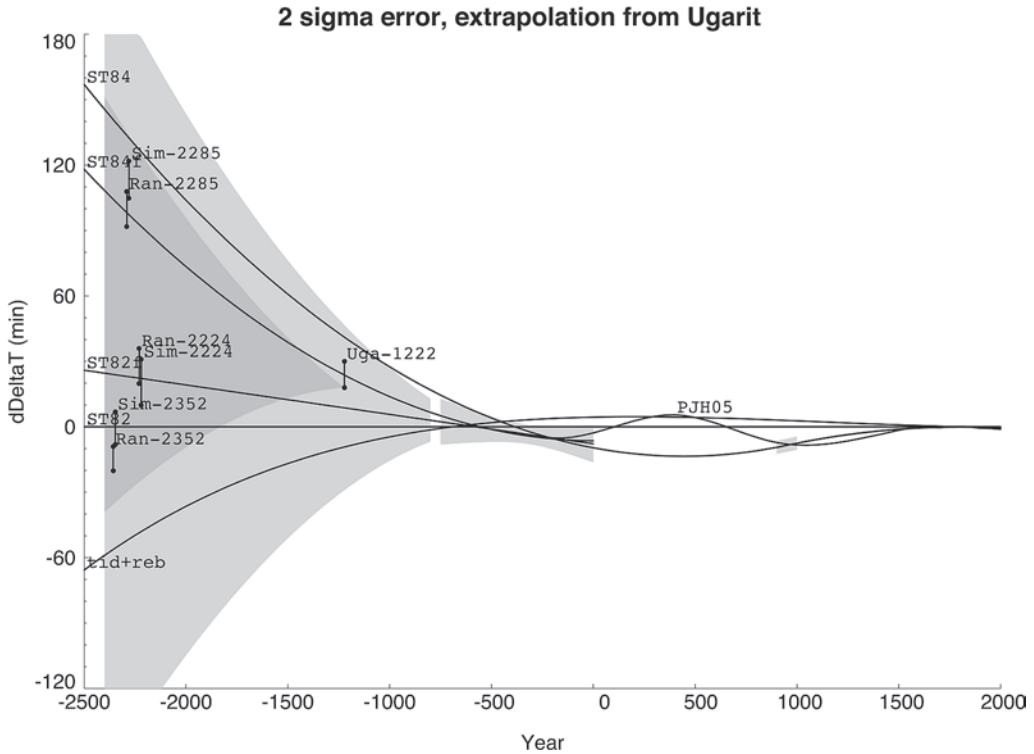


Fig. 2. This figure shows a selection of ΔT -curves occurring in the literature. Plotted are deviations in minutes from the simple ΔT -model ST82 proposed by Morrison & Stephenson (1982). Also shown are 2σ error bounds for extrapolation beyond the year -700 , based on the theory of Huber (2006). In light grey it shows the estimated error range if the extrapolation is based on the Neo- and Late-Babylonian material (i.e., centered on ST82f). In dark grey it also shows the narrower bounds obtained by re-anchoring the extrapolation at the lower totality limit of the Ugarit eclipse of -1222 . Note that extrapolation from Ugarit is not able to discriminate between the three choices for the Sargon eclipse, 1000 years is too large a gap. Selected eclipses are identified by location and year, with bars indicating the totality range (Uga: Ugarit; the brackets for the Sargon eclipses are given both for Simurru/Shaimaran and for Ranya).

Within a generous timeframe (-2377 to -2187) and plausible assumptions about the range of ΔT , there are five solar eclipses that may have been observed as total in the Ranya-Shaimaran area (-2352 JUN14, -2288 DEC20, -2285 APR25, -2226 AUG29, and -2224 JAN13). Two of them are unconvincing, since they poorly match the eclipse description: the central phase of -2288 was on or below the horizon at sunrise, and totality of -2226 was extremely short, about 4 seconds, with a correspondingly narrow totality path. Both of them happened within a few years of other, more substantive eclipses, so we do not lose much with regard to chronology, if we drop them from consideration. With regard to ΔT we do not lose much either: within a few minutes, -2288 leads to the same ΔT as -2285 , and -2226 requires an implausibly low ΔT (in particular, incompatible with the Ugarit eclipse).

All those eclipses fall into one of the 40-year time windows for Sargon's reign (Long-I: -2364 to -2324 , Long-II: -2310 to -2270 , Short: -2234 to -2194). The

eclipses of -2352 , -2285 , and -2224 correspond to Sargon year 13, 26, and 10, of the respective 40-year reigns.

Let us assume that the solar eclipse was observed somewhere between Ranya and Shaimaran. For the Long-I chronology, the corresponding eclipse of -2352 then implies that in those years $d\Delta T$ was between -20 and $+7$ minutes (see Figures 2 and 3). This is inside the approximate bounds $-45 < d\Delta T < 45$ minutes that we had found in the preceding section from the lunar eclipses.

For the Long-II chronology, the corresponding solar eclipse of -2285 implies $d\Delta T > 80$ minutes (see Fig. 2). Such a value is incompatible with all but one of the ominous lunar eclipses. In particular, the moon then does not set eclipsed for any of the three instances of EAE 20-I. Also for the Short chronology, the agreement with the solar eclipse of -2224 fails: the single lunar eclipse corresponding to EAE 20-I ends a few minutes before moonset.

Thus, the solar eclipse forces a unique decision in favor of the Long-I chronology (Sargon year 1 = $-2380/64$).

6. A Note on the Clock-Time Correction

A central problem of historical astronomy before 700 BCE is our insufficient knowledge of the clock-time correction $\Delta T = DT - UT$. This is not the place to discuss clock-time problems in detail, but an overview is necessary. Dynamical Time DT – for all practical purposes identical to the formerly used Ephemeris Time ET – is the uniform time scale underlying the astronomical calculations, while UT , or Universal Time (equivalent to Greenwich Mean Time), is the common civil time scale based on the irregularly slowing down rotation of the earth. To a first approximation, ΔT increases with the square of the distance from the present and reaches about 13 hours by 2000 BCE. There is general confusion, not only among historians but also among astronomers, about the nature and quantitative aspects of these so-called secular terms, and the confusion may be even worse than the problem itself.

Back to 700 BCE, ΔT is known within a standard error of about 5 minutes or less, mainly thanks to timed lunar eclipse observations, see Morrison & Stephenson (2004) and Huber & De Meis (2004). This is good enough for most purposes of historical astronomy. Note for example that the totality paths of solar eclipses ordinarily determine ΔT within a time window that rarely is narrower than about 15 minutes. Compare Figures 1 and 2.

Figure 2 shows several popular models for ΔT , and, in addition, illustrates the behavior of the extrapolation errors derived from the theory of Huber (2006). Plotted are deviations $d\Delta T$ from the simple ΔT -model ST82 ($\Delta T = 32.5 t^2$ sec, with t measured in centuries since A. D. 1800), proposed by Morrison & Stephenson (1982). ST84 is a more complicated alternate model proposed by Stephenson & Morrison (1984) in order to accommodate deviant Arab observations near A. D. 948. ST82f and ST84f are versions obtained by fitting linear correction terms to ST82 and ST84, respectively, so as to obtain a best fit to Neo- and Late-Babylonian observations, Huber & De Meis (2004). The so-called tidal + rebound model is based solely on modern observations (see Stephenson & Morrison 1995: 197–198). The bump in the curve PJH05 (this is my unpublished smooth combination of Morrison & Stephenson [2004] with ST82f) is designed to accommodate a deviant Chinese eclipse observation of A. D. 454. Before 700 BCE the models diverge widely, but interestingly, they stay within the extrapolation bounds.

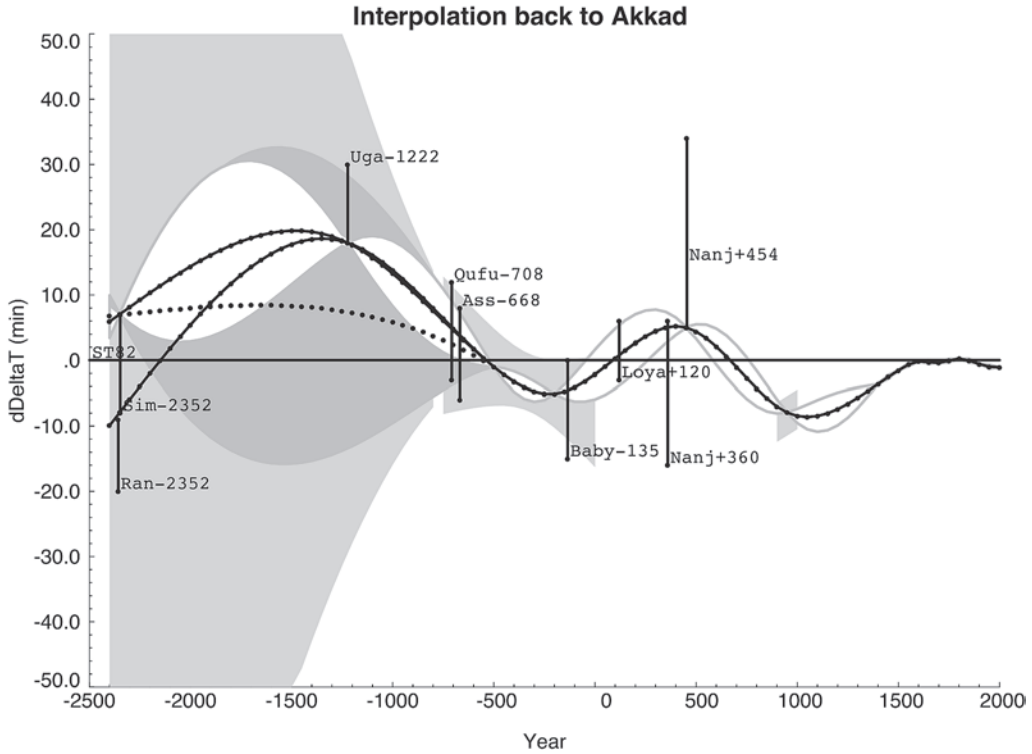


Fig. 3. In light grey, 2σ bounds are given as in Fig. 2. Dark grey are 2σ error bounds for interpolation between the -2352 Sargon eclipse and -500 , with the center line indicated by dots. The dotted solid lines interpolate between the -2352 Sargon eclipse (anchoring the interpolation alternatively at the lower or upper totality bound for Simurru/Shaimaran), the lower totality bound of the Ugarit eclipse of -1222 , the values of ST82f at the years -500 and -200 , the Nanjing eclipse of $+454$, the Arab observations centered at $+948$, and the modern period. Between 750 BCE and A. D. 500 , also ΔT -brackets deriving from various solar eclipses are shown; for details see Huber and De Meis (2004: 39). Blanked-out areas with grey borders give 2σ error bounds for interpolation.

Figure 3 shows results for interpolation, calculated by taking conditional expectations on the basis of the Brownian motion model of Huber (2006), given the values of ΔT at selected points in time. The totality ranges in the figure give a graphical indication how sensitive ΔT is to the assumed location of the observer (Ranya: $-20 \leq d\Delta T \leq -8$ min, Shaimaran: $-8 \leq d\Delta T \leq +7$ min), and to the uncertainties caused by the size of the totality ranges. In light grey, 2σ error bounds (i.e., approximate 95% confidence limits) are shown: (i) bounds for ΔT near A. D. 948 , based on Arab observations, (ii) bounds between -750 and 0 , based on Babylonian observations, and (iii) bounds for the extrapolation error beyond -750 , if one bases the extrapolation on the values determined from the Babylonian observations (ignoring the estimation errors of the latter). Note that the estimated interpolation errors are much smaller than the extrapolation errors, and also, that the interpolation results between Ugarit and the Late-Babylonian epoch are practically independent of the ΔT values chosen for Akkad.

The rationale for choosing ΔT at the anchor points is tenuous. Figure 3 illustrates two possible choices at –2352. The lower interpolating curve makes a simple compromise and puts the anchor on the boundary between the totality ranges for Ranya and Shaimaran. I favor the upper curve, since, presumably, Sargon’s campaign moved from south to north, and therefore, the eclipse would have been observed near the southern part of the range, that is, near Simurru/Shaimaran, but more likely to the south than to north of it. Compare Figure 1.

7. Other Eclipses: The Ugarit Eclipse

The lunar omen texts and the Sargon eclipse together fix the chronology of the Akkad dynasty and the ΔT -trajectory at the year –2352. Hopefully, this information now can assist us with the identification of eclipses belonging into the large gap between 2300 BCE and 700 BCE, and conversely, we might use some of them to refine the ΔT -trajectory. There are several literary eclipses in that gap, but, unfortunately, too many of them are not identifiable (with regard to location, date or magnitude), and some seem to be mere meteorological eclipses.

The Ugarit eclipse is one of the more promising candidates. It has been treated repeatedly, first by Sawyer & Stephenson (1970), and more recently by de Jong & van Soldt (1989a, 1989b). According to van Soldt’s transliteration and translation, the text reads:

(Obv.) ¹ *btt.ym. hdt* ² *h̄yr. ʿrbt* ³ *špš t̄grh* ⁴ *ršp* (Rev.) ⁵ *kbdm tbqrn* ⁶ *skn*

(Obv.) “On the . . . day of the new moon in (the month) *hiyaru* the Sun went down, its gate-keeper was *Ršp*”. (Rev.) “Two livers were examined: danger”.

The text is one of its kind and correspondingly difficult. The un-translated passage at the beginning of the text contains the cardinal number six (*tt*). One is tempted to interpret this as a reference to the time of day: “At six (temporal hours, i.e., around noon), day of the new moon”. Unfortunately, it is not known how the day was subdivided in Ugarit. Note that in the ancient world, liver omens were used to determine the exact meaning of threatening portents, in particular for whom they were dangerous – see for example the liver omen occurring in connection with the Sargon eclipse of Section 5 – so the livers mentioned on the reverse of the text in my opinion render the reference to a large solar eclipse practically certain. *Ršp* probably is to be identified with Mars. Thus, it would seem that Mars was visible during the eclipse in question, strongly suggesting totality. Though, I should point out that in the Late Babylonian eclipse records, planets are mentioned as “standing there” even for weak partial solar eclipses, if they happened to be above the horizon during the eclipse (cf. Huber & De Meis 2004). Thus, totality is not proven; see also Mostert (1989). I agree with Walker’s cautious position (1989), namely that the Ugarit text is a precarious basis for scientific arguments, which certainly is true if the text is considered in isolation. However, I disagree with Pardee & Swerdlow (1993); in my opinion, the statement of the text that “at noon the sun set”, is strongly suggestive of a total solar eclipse.

The historically feasible range is approximately 1350 to 1175 BCE, but the later part between 1250 and 1175 BCE is more likely. Between –1450 and –1150, only three eclipses can have been total in Ugarit (35.78°E, 35.62°N):

Date	Local time	Altitude of Mars	Range of ΔT in minutes	Extrapolated ΔT -values, with estimated standard error
–1405JUL14	afternoon	–72°	–8 to 8	11 (± 27)
–1374MAY 3	sunrise	–8°	14 to 32	11 (± 26)
–1222MAR 5	noon	43°	18 to 30	9 (± 19)

In the Mars column, the altitude of the planet in degrees at the time of mid-eclipse is given. ΔT was varied in steps of 2 minutes in a range of ± 70 minutes; the “Range of ΔT ” gives the deviations from the reference curve (ST82) in minutes, between which the eclipse was total. The extrapolated values are centered at ST82f. If the eclipse was not quite total, the ΔT range would have to be increased by a few minutes: the magnitude of the –1222 eclipse exceeds 0.99 for ΔT between 14 and 34 minutes, and 0.98 for ΔT between 11 and 37 minutes. Sawyer & Stephenson (1970) had picked the eclipse of –1374, but de Jong & van Soldt (1989), preferring the eclipse of –1222, are almost certainly correct. The eclipse lies in a historically more plausible range, Mars is above the horizon, actually in his period of invisibility, just 3.5° from the sun, with stellar magnitude 1.49, and it even might have been seen during the eclipse, despite the low stellar magnitude. Note that the Babylonian report of the total eclipse of –135APR15 explicitly states that Mars was seen, see Huber & De Meis (2004), at an even lower magnitude of 1.53, 18° from the sun. Also the month agrees better with the Ugarit calendar. Moreover, the local time of the eclipse (13^h, plus/minus a few minutes) agrees with the putative interpretation of the time of day.

The totality range for the eclipse of –1222 lies within the 2σ bounds calculated for extrapolation from –500 (see Fig. 2). New 2σ bounds for the extrapolation error of ΔT were calculated on the basis of the lower totality limit for the –1222 eclipse (Fig. 2). With the upper limit, the upper 2σ bound would be shifted upward correspondingly. I used the lower totality limit mainly because (i) it is closer to the center of the uncertainty range for extrapolation or interpolation, and hence is the most likely point of the interval, and (ii) because there is also some (admittedly shaky and possibly spurious) literary evidence that ΔT is close to that limit. This evidence is furnished by the description contained in Homer’s *Odyssey* 20, 351–357, of an eclipse observed in the courtyard of the palace of Odysseus. This has been identified by Schoch (1926) with the eclipse of –1177APR16, four years after the traditional date of the fall of Troy, and a few years after the destruction of Troia VIIa currently accepted by the archaeologists (–1190 to –1180). If we take the literary description at face value, it must have been a very large, but probably not quite total eclipse (the story makes a point that it impressed Theoclymenus in the courtyard, but not the suitors feasting inside at noon), and this agrees perfectly with a calculated magnitude of 0.99 which we obtain if we interpolate ΔT from the lower totality limit of the –1222 eclipse. The *Odyssey* eclipse would have been total for ΔT between 0 and 13 minutes.

In any case, the ΔT -trajectory is dominated by the Sargon eclipse, and the Ugarit eclipse does not crucially affect the conclusions. The Ugarit eclipse does not discriminate between the several possibilities of the Sargon eclipse (see Fig. 2). Its inclusion raises the ΔT -trajectory by about 10 minutes near –1222 (see Fig. 3), and it

reduces its combined standard error (uncertainties in anchor values, plus interpolation errors) from about 15 to about 10 minutes.

8. *The Eclipses(?) of Šulgi*

According to a conjecture of Jacob Klein (1981: 59, 81), to which Zoltan Simon had drawn my attention, Shulgi Hymn D, lines 247–249 *may* refer to a pair of lunar and solar eclipses. I am quoting the relevant passage from ETCSL (Electronic Text Corpus of Sumerian Literature):

247	^d nanna si-un-na ba-da\-[. . .]	Nanna has the heights of heaven,
248	^d utu an-ur ₂ -re ba-da-[. . .]	Utu has on the horizon;
249	^d inana nin me ₃ -ke ₄ saĝ-ki /im\-[. . .-gid ₂]	Inana the lady of battle has frowned (?) on it.

Unfortunately, the crucial verbs are destroyed. But from the context (not quoted in the above excerpt) it appears that the hymn refers to something the celestial gods have done in the heavens, with ominous relevance for the enemies of Šulgi. The hymn singles out the Guti among them. It is at least plausible that eclipses are concerned. But if so, the text would seem to contain evidence for a lunar eclipse high in the sky, followed (or perhaps preceded) by a solar eclipse on the horizon, with Venus above the horizon during the latter. By the way, given that the text is a hymn, I would expect poetic circumlocutions rather than technical eclipse terms, so even if the verbs were preserved, residual doubts might remain.

Between –2200 and –1900, and with reasonable assumptions about ΔT, there are only two event pairs matching these requirements. They correspond to the partial solar eclipses of –2131DEC24 and –2105AUG11; according to the Ur III chronology listed in Section 4, they correspond to Šulgi's years 11 and 37, respectively. Both solar eclipses occur at sunset, and both are followed by a total lunar eclipse half a month later. Is it a mere coincidence that the lunar eclipse of –2105 matches the omen EAE 21-IV, predicting the downfall of Guti? The range of dΔT for which the sun sets eclipsed and the lunar eclipse is above the horizon from beginning to end, is –52 to +44 minutes for –2131, and –8 to +60 minutes for –2105. This range again points towards the Akkad eclipse of –2352. Perhaps the text would have mentioned the lunar eclipse first not only because it was total and hence more impressive than the partial solar one, but also because the moon-god was the god of Ur.

In any case, if the hymn refers to one of these eclipse pairs, the text would once more confirm our absolute date of the Ur III dynasty, independently of the lunar omen texts.

10. *The Eclipse in the Mari Eponym Chronicle*

According to the Mari Eponym Chronicle (MEC), in the year of eponym Puzur-Ištar, son of Nur-ilišu, there was a solar eclipse (*naḥdur šamaš*), and Aminum died. In the preceding year Šamši-Adad was born. See Michel & Rocher (1997–2000), Michel (2002), and Veenhof (2000, 2003), for earlier discussions of this eclipse. In the present context it might be highly relevant, since it is located in the wide gap between the Akkad and the Ugarit eclipse, and it is dated relative to the Assyrian calendar.

In Veenhof's numbering, Puzur-Ištar is eponym #126. Šamši-Adad died in the time of eponym #199, but the eponym count may be off by a few units because of small gaps in the list. It is now believed that Šamši-Adad died in year 17 of Hammurabi. In the Long Venus chronology this corresponds to –1831. The eclipse would have happened approximately 73 years earlier, that is, in –1904, plus/minus a few years.

The laconic two-word eclipse record raises more questions than it answers. Was the eclipse total or partial? Where was it observed? Why is it the only eclipse mentioned? Perhaps it was the unique total eclipse? Or perhaps it was partial, but occurred shortly before the death of an important person? Unfortunately, partial eclipses as a rule are inconclusive, there are many of them, and they do not discriminate with regard to ΔT . The eclipse presumably was observed in Assur (the eponym chronicle as such is definitely based in Assur). But it might have been observed elsewhere, for example at the birth-place of Šamši-Adad (he seems to have been born in the region of Akkad/Babylon).

Within a generous historical range, between –1925 and –1725, and reasonable assumptions about ΔT , five eclipses may have been total at a location between Assur and Babylon, namely –1860JAN09, –1858MAY14, –1832JUN24, –1794NOV19, and –1743MAR05. Only the first three are serious candidates (–1794 requires an implausibly high ΔT , and –1743 is implausibly late and has a very narrow totality path). For a ΔT compatible with the –2352 Sargon eclipse, all five calculate as partial in Assur.

Whether total or not, the eclipse does not permit a trustworthy identification. There are partial eclipses approximately matching the Long Venus chronology, namely –1906NOV28 (mag 0.72) and –1901MAR12 (mag 0.84). Both are impressive because they were close to sunrise or sunset, respectively.

Acknowledgments: I thank John Britton, Piotr Steinkeller and Claus Wilcke for helpful comments.

Bibliography

Frayne, D. R.

- 1997 On the location of Simurru. Pp. 243–69 in *Crossing boundaries and linking horizons. Studies in honor of Michael C. Astour on his 80th birthday*, ed. G. D. Young, M. W. Chavalas, & R. E. Averbeck. Bethesda, MD: CDL.

Gasche, H., Armstrong, J. A., Cole, S. W., & Gurzadyan, V. G.

- 1998 *Dating the Fall of Babylon. A Reappraisal of Second-Millennium Chronology*. Mesopotamian History and Environment, Series 2, Memoirs 4. Ghent and Chicago: University of Ghent and the Oriental Institute of the University of Chicago.

Hirsch, H.

- 1963 Die Inschriften der Könige von Agade. *AfO* 20: 1–82.

Huber, P. J.

- 1987 Dating by Lunar Eclipse Omina, with Speculations on the Birth of Omen Astrology. Pp. 3–13 in *From Ancient Omens to Statistical Mechanics. Essays on the Exact Sciences Presented to Asger Aaboe*, ed. J. L. Berggren & B. R. Goldstein, Acta historica scientiarum naturalium et medicinalium 39. Copenhagen: University Library.

1999/2000 Astronomical Dating of Ur III and Akkad. *AfO* 46/47: 50–79.

2000 Astronomy and Ancient Chronology. *Akkadica* 119–120: 159–76.

2006 Modeling the length of day and extrapolating the rotation of the Earth. *Journal of Geodesy* 80: 283–303.

- Huber, P. J. & De Meis, S.
2004 *Babylonian Eclipse Observation from 750 BC to 1 BC* Milano: Mimesis Edizioni.
- Huber, P. J., Sachs, A., Stol, M., Whiting, R. M., Leichty, E., Walker, C. B. F., & van Driel, G.
1982 *Astronomical Dating of Babylon I and Ur III*. Occasional Papers on the Near East, Vol. 1, Issue 4. Malibu: Undena.
- de Jong, T. & van Soldt, W. H.
1989a The earliest known solar eclipse record redated. *Nature* 338: 238–40.
1989b Redating an early solar eclipse record (KTU 1.78). Implications for the Ugaritic calendar and for the secular accelerations of the earth and the moon. *JEOL* 30: 65–77.
- Klein, J.
1981 *Three Shulgi Hymns. Sumerian Royal Hymns Glorifying King Shulgi of Ur*. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press. (pp. 50–123: composite text, translation, commentary)
- Michel, C.
2002 Nouvelles données pour la chronologie du II^e millénaire. *NABU* 2002: 17–18.
- Michel, C. & Rocher, P.
1997–2000 La chronologie du II^e millénaire revue à l'ombre d'une éclipse de soleil. *JEOL* 35–36: 111–26.
- Morrison, L. V. & Stephenson, F. R.
1982 Secular and Decade Fluctuations in the Earth's Rotation: 700 BC–AD 1978. Pp. 173–8 in *Sun and Planetary System. Proceedings of the Sixth European Regional Meeting in Astronomy, held in Dubrovnik, Yugoslavia, 19–23 October 1981*, ed. W. Fricke & G. Teleki. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.
2004 Historical Values of the Earth's Clock Error ΔT and the Calculation of Eclipses. *Journal for the History of Astronomy* 35: 327–36.
- Mostert, R.
1989 Dating of the Ugarit eclipse. *Nature* 341: 112–13.
- Pardee, D. & Swerdlow, N.
1993 Not the earliest solar eclipse. *Nature* 363: 406.
- Reiner, E.
1974 New Light on Some Historical Omens. Pp. 257–61 in *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. K. Bittel et al. PIHANS 35. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten.
- Reiner, E. & Pingree, D.
1975 *The Venus Tablet of Ammisaduqa*. BibMes 2,1. Malibu: Undena.
- Rochberg-Halton, F.
1988 Aspect of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse Tablets of Enuma Anu Enlil. *AfO*, Beiheft 22.
- Sawyer, J. F. A. & Stephenson, F. R.
1970 Literary and Astronomical Evidence for a Total Eclipse of the Sun Observed in Ancient Ugarit on 3 May 1375 BC. *BSOAS* 33: 467–89.
- Schoch, C.
1926 The Eclipse of Odysseus. *The Observatory*, Vol. 49, January 1926: 19–21.
- Sollberger, E.
1954–56 Sur la chronologie des rois d'Ur et quelques problèmes connexes. *AfO* 17, 10–48.
- Steinkeller, P.
2003 An Ur III Manuscript of the Sumerian King List. Pp. 267–92 in *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien : Festschrift für Claus Wilcke*, ed. W. Sallaberger, K. Volk & A. Zgoll. OBC 14. Wiesbaden: Harrassowitz.
2006 The Guti Period in Chronological Perspective. Munich Workshop, July 14–15.

Stephenson, F. R. & Morrison, L. V.

1984 Long-term changes in the rotation of the earth: 700 BC to AD 1980. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, A 313: 47–70.

1995 Long-term fluctuations in the Earth's rotation: 700 BC to AD 1990. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, A 351: 165–202.

Veenhof, K. R.

2000 Old Assyrian Chronology. *Akkadica* 119–120: 137–50.

2003 *The Old Assyrian List Of Year Eponyms From Karum Kanish and Its Chronological Implications*. TTKY VI 64. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

van der Waerden, B. L.

1965 *Anfänge der Astronomie*. Groningen: Noordhoff.

Walker, C. B. F.

1989 Eclipse seen at ancient Ugarit. *Nature* 338: 204–5.

Westenholz, J. G.

1997 *Legends of the Kings of Akkade*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Wilhelm, G.

1982 *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Cuneiform Documents Search Engine

Wojciech Jaworski

WARSAW UNIVERSITY, WARSAW, POLAND

Introduction

As more and more cuneiform documents were published, the problem arose of searching for documents relevant to the investigated topic. As a solution to these problems we propose a computer system: Cuneiform Documents Search Engine (CDSE).

The objective of CDSE is to:

1. retrieve cuneiform documents according to textual pattern;
2. be independent from the transliteration variants
3. ignore editors' records and text arrangement on tablet
4. retrieve all the documents that might be relevant to the query
5. have simple interface and predictable behaviour

The search engine is available at www.ur3.historia.uw.edu.pl.

CDSE is written by Wojciech Jaworski (interface, searching algorithm, data conversion) in cooperation with Marek Stępień i Jerzy Tyszkiewicz. Contact email: cdse.admin@gmail.com.

CDSE contains all documents that were available on CDLI [1] at the beginning of June 2008.

Queries

Searching algorithm matches sign sequences provided in query with their occurrences in documents. Then documents that possess at least one occurrence of each sequence are retrieved. Interface provides 10 entries, so search engine may retrieve documents according to the queries that have up to 10 sequences.

In each entry, a Sumerian text should be typed. Queries should be written using numbers and Latin characters with 'sz' for shin. Search engine ignores the following editor's marks: -, !, ?, {, }, [,], <, >, #, *, ,, |, +. On the other hand symbols (,), @, ~, & are treated as parts of sign names. For example the following queries are equivalent: `mu# {d}amar!-{d}suen [lugal` = `mu d amar d suen lugal`

Ligatures (compound signs) are split into sign sequences. For example:

`|PU3.SZA|-ha-li` = `PU3 SZA ha li` = `PU3-SZA-ha-li`

`|SZU+LAGAB|` = `SZU LAGAB` = `SZU-LAGAB`

but

NUN&NUN $\diamond$ NUN-NUN
 HIxNUN $\diamond$ HI-NUN

Search engine uses the ePSD [2] syllabary to make the queries independent from the selected transliteration variant. For example the following queries are equivalent:

|PU3.SZA|-ha-li = puzur4 ha li
 mu-TUM2 = mu-DU
 ur-{d}ba-ba6 = ur-{d}ba-u2

Signs qualified by the sign name placed in parentheses are treated in the following way:

{gesz}asalx(|A.TU.NIR|)!(A-TU) du3-a

will be retrieved by query

{gesz}asalx du3-a

as well as

{gesz}|A.TU.NIR| du3-a

or

{gesz}A-TU du3-a

but the query

{gesz}asalx(|A.TU.NIR|)!(A-TU) du3-a

or

{gesz}asalx(|A.TU.NIR|) du3-a

will not work.

Search engine translates query into the sequence of sign names (according to ePSD syllabary). For example :

ensi2 nibru{ki} = PA TE SI EN KID KI

In case when the translation is ambiguous search engine analyses all possible interpretations.

asalx = TU NUN&NUN LISZ A, KAxIGI, GABA LISZ, A TU GABA, A TU
 NUN&NUN, A TU, A GISZ TU GABA LISZ, A GABA LISZ TU, ASAL2~a

Search engine processes sequences that have up to 10 sign names. Longer sequences are cut to 10 sign names.

Apart from searching by sign sequences it is possible to search by tags. Up to now only tags for Neo-Sumerian year names are available. For example, if we wish to find all the documents that contain a year name that might be interpreted as the fourth year of {d}amar-{d}suen's reign, we input AS04 into the entry.

One year name may be simultaneously tagged by many years. For example

mu bad3 ba-du3 is tagged by SZ05, SZ37, SS04.

Available tags: SZ01, SZ02, . . . , SZ48, AS01, . . . , AS09, SS01, . . . , SS09, IS01, . . . , IS24.

Tags should be written one per entry.

Search Results

The search result page provides the following information:

1. sign sequences translated into the sequence of sign names and marked by different colours;
2. number of documents found;
3. retrieved documents.

Parts of documents that match to sign sequences in query are marked by their colours.

The documents are displayed in the same format in which they were received from CDLI. Search engine retrieves all the documents that might be relevant to the query and display them all on one page. In case when there is many documents matching a query search result page may become big and the downloading process may take a while. In order to stop the downloading process the stop button in a web browser may be pressed.

Search engine looks for the sign sequences split between many lines (see Fig. 1). This behaviour allows us to find the documents in which text is arranged in an untypical way, yet, sometimes it results with irrelevant documents retrieval. This is a consequence of the assumption that it is better to obtain sometimes an irrelevant document than not to obtain a relevant one.

```
107. la2-ia3 3(szar2) 6(gesz2)
108. 45#+ 3(disz) 5/6(disz) gurusz u4 1(disz)-sze3 (szf. 1(gesz2) 5(u) 1(disz))
109. mu en-mah-gal
110. an-na en {d}nanna
111. [ba]-hun
@column 5
111. 3(szar2) 6(gesz2) 4(u) 8(disz) 5/6(disz) gurusz u4 1(disz)-sze3
113. si-i3-tum# mu en-mah-gal-an-na {d}nanna ba-hun
$ double blank line
```

Figure 1: An example of sign sequence split between two lines

In order to restrict the results to a given transliteration variant the search in page option of a web browser may be used.

Copying and pasting phrases from documents is a fast and simple method of query generation.

Example¹

For the query puzur4-ha-li, SIG4-de3-li-e, ARAD2-{d}nanna, the following two documents were found:

CDLI Id: P100899
signature: Amherst 061

1. In the following example colors (yellow, green, blue) have been replaced by different underlines.

#atf: lang sux

@tablet

@obverse

1. 5(disz) sila3 kasz
2. 5(disz) sila3 ninda 4(disz) gin2 i3
3. |PU3.SZA|-ha-li sukkal
4. 5(disz) sila3 kasz
5. 5(disz) sila3 ninda 4(disz) gin2 i3
6. SIG4#?-de3-li-e sukkal
7. 1(ban2) kasz lugal
8. 1(ban2) ninda 4(disz) gin2 i3
9. sa2-du11 u4 2(disz)-kam
10. lu2-{d}inanna sukkal

@reverse

1. 3(disz) sila3 kasz
2. 2(disz) sila3 ninda 4(disz) gin2 i3
3. szu-zu-lugal maszkim
4. 5(disz) sila3 kasz
5. 5(disz) sila3 ninda 4(disz) gin2 i3
6. ARAD2-{d}nanna sukkal
7. 5(disz) sila3 kasz
8. 5(disz) sila3 ninda 4(disz) gin2 i3
9. iri-ki-bi sukkal
10. iti sze-il2-la
11. mu {d}amar-{d}suen lugal
ur-bi2-lum{ki} mu-hul

CDLI Id: P209891

signature: A 00797

BDTNS ID = 0519481. 5(disz) sila3 kasz

2. 5(disz) sila3 ninda 4(disz) [gin2 i3]
3. puzur4-ha-[li sukkal]
4. 5(disz) sila3 kasz
5. 5(disz) sila3 ninda 4(disz) gin2 i3
6. SIG4-NE-li-e [sukkal]
7. 1(ban2) kasz lugal
8. 1(ban2) ninda 4(disz) gin2 i3
9. sa2-du11 u4-2(disz)-kam
10. lu2-{d}inanna sukkal

@reverse

11. 3(disz) sila3 kasz
12. 2(disz) sila3 ninda 4(disz) gin2 i3
13. szu-ZU {lu2}maszkim
14. 5(disz) sila3 kasz
15. 5(disz) sila3 ninda 4(disz) gin2 i3
16. arad2-{d}|SZESZ.KI| sukkal
17. 5(disz) sila3 kasz
18. 5(disz) sila3 ninda 4(disz) gin2 i3
19. uru-ki-bi sukkal
20. iti ezem-{d}dumu-zi
21. mu {d}amar-{d}suen lugal ;
ur-bi2-lum{ki} mu;-hul

The contents of the above documents is nearly identical. However, personal names are transliterated differently.

Acknowledgments

The research has been supported by grant N N206 400234 from Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.

Bibliography

The Cuneiform Digital Library Initiative (CDLI): <http://cdli.ucla.edu>

The Pennsylvania Sumerian Dictionary (ePSD): <http://psd.museum.upenn.edu/epsd>

Fluchformeln in den Urkunden der Chaldäer- und Achämenidenzeit

Jürgen Lorenz

MARBURG

In den vielen tausend Geschäftsurkunden der Chaldäer und Achämenidenzeit spielen die Götter und der König eine eher untergeordnete Rolle. Der König wird zwar regelmäßig in den Datierungen genannt, selten tritt er jedoch selbst als wirtschaftlich handelnde Person auf¹. Die Götter erscheinen hauptsächlich im Zusammenhang mit den Tempeln als Institutionen, aber tatsächlich sind nur in einer Handvoll Urkunden Götter als Zeugen zu finden². Für die Gültigkeit einer schriftlichen Vereinbarung spielen sie in der Regel keine Rolle.

Neben den Zeugen, die im Zweifelsfall befragt wurden, diente die Urkunde als solche als Nachweis über das abgeschlossene Rechtsgeschäft, wie die regelmäßige Inaugenscheinnahme von Tafeln bei Gerichtsverfahren nahelegt³. Auch die Rückgabe und Zerschlagung von Schuldurkunden nach Begleichung der Schuld macht erst vor diesem Hintergrund Sinn. Konnten die Schuldurkunden nicht zurückgegeben werden, weil sie etwa nicht auffindbar waren, war es gängige Praxis, neue Urkunden des Inhalts auszututten, dass eventuell wieder auftauchende Urkunden keine gültigen Forderungen mehr verbrieften⁴.

Das Anbringen von Nagelmarken und Siegelungen war eine zusätzliche Maßnahme, um die Authentizität von Urkunden sicherzustellen. Ein hohes Maß an Rechtssicherheit wurde offenbar durch ein gut funktionierendes Gerichtswesen gewährleistet. In den meisten Fällen scheint es ausreichend gewesen zu sein, eine Urkunde vor Zeugen auszustellen.

Waren im Urkundentext Konventionalstrafen vorgesehen, so änderten diese nichts am grundsätzlichen Rechtscharakter der Urkunde.

Bei vielen Geschäften können wir allerdings davon ausgehen, dass eine Niederlegung in Schriftform gänzlich unüblich war, wie etwa das Fehlen jeglicher Kaufverträge über Kleintiere nahelegt. Andererseits scheint in einigen Fällen das einfache

Author's note: Die Abkürzungen von Textpublikationen folgen dem "Register für Assyriologie" im *Archiv für Orientforschung* 40–41 (1993–1994), S. 343ff. Die Texte werden mit der in der Publikation angegebenen Textnummer zitiert. Dort nicht angegebene Abkürzungen sind: A/O 50 für Wunsch (2004), BA 2 für Wunsch (2003), **Egibi** 1 für Wunsch (2000), OrSu 50 für Ólafsson & Pedersén (2001) und RA 25 für Dhorme (1928).

1. Zu den wenigen Urkunden, in denen regierende babylonische Könige als Vertragsparteien genannt werden, gehören beispielsweise Nbk 115 und Ngl 13.

2. Siehe Baker (2004: 151) mit Verweis auf Zadok (1998). Ein weiterer Beleg ist ROMCT 2.12.

3. Vgl. beispielsweise TCL 12.122 und das von Wunsch (1998: 90–91) veröffentlichte BM 34392+.

4. Nbn 832 ist ein solcher Fall.

Ausstellen von Urkunden vor Zeugen als nicht ausreichend angesehen worden zu sein. Es gibt nämlich Urkunden, die Vermerke enthalten, dass bestimmte Dinge von beteiligten Parteien geschworen wurden, und/oder die mit Flüchen versehen sind, die denjenigen treffen sollen, der den Inhalt der Urkunde ändert. Flüche, die bekanntlich vor einem weltlichen Gericht nicht eingeklagt werden können, sind nur in einer sehr kleinen Anzahl von Texten der Chaldäer- und Achämenidenzeit enthalten. Von den mehr als 15.000 veröffentlichten Urkunden lassen sich nur für knapp 70 Fluchformeln nachweisen.

Wie wichtig die Menschen Flüche allerdings in Urkunden nahmen, sieht man anhand der Prozessurkunde Nbn 356. Bezüglich einer von ihrem Mann ausgestellten Urkunde sagt eine Frau Folgendes (17f.): ^{IM}DUB *šu-a-tim* ¹⁸ *ik-nu-uk-ma ir-rit* DINGIR^{MES} GAL^{MES} *ina ŠA-bi iš-tur* “Die betreffende Urkunde siegelte er und schrieb einen Fluch der großen Götter hinein”. Dies hinderte allerdings den Adoptivsohn der Frau nicht daran, ihr das übertragene Eigentum gerichtlich streitig zu machen⁵.

Die Anzahl der Flüche beträgt in der Regel eins bis drei. Inhaltlich stehen sie in der Tradition der Flüche der mittel- und frühneubabylonischen Kudurrus, auf denen sich die meisten fast wörtlich wiederfinden lassen. In späterer Zeit nimmt jedoch die phantasievolle Variation in den Formulierungen deutlich ab.

OIP 122 37 weist mit fünf Flüchen die längste bekannte Liste der Chaldäer- und Achämenidenzeit auf. Die drei dort erstgenannten Fluchformeln decken bereits über 85% der Belege ab.

OIP 122 37: 12–18:

ša dib-bi an-nu-tu BAL-ú ¹³ *a-num* ^{EN}.LÍL *u* ¹⁴ *ár-rat* > NÍG.GIG-*su li-irru-ru* ¹⁵ ^{AMAR}.UTU *u* ¹⁶ *zar-pa-ni-tum ZÁH-šú* ¹⁷ *liq-bu-ú* ¹⁸ ^{AG} *pa-qid kiš-šat* AN-*e* *u* KI-*tim mina-a-ta* ¹⁸ UD^{MES}-šú GÍD.DA^{MES} *li-kar-ra*

“wer diese Worte ändert, (den) mögen

– Anu, Enlil und Ea mit einem bösen Fluch verfluchen,

– Marduk und Zarpanitum mögen seinen Untergang befehlen,

– Nabû, verantwortlich für die Gesamtheit von Himmel und Erde, möge die Spanne seiner langen Tage verkürzen.”

Die drei Formeln haben gemeinsam, dass es sich um sehr allgemeine Negativszenarien handelt, die heraufbeschworen werden. Konkreter ausgemalte Schrecken werden dagegen nur noch selten genannt.

Bei allen Fluchformeln gibt es kleinere Variationen. So kann z.B. Nabû als Schreiber des Esagil angesprochen werden, oder der Fluch, den Anu, Enlil und Ea aussprechen, soll ein “unlösbarer Fluch” sein.

In der Regel hebt aber eine Fluchformel auf eine typische Eigenschaft oder Zuständigkeit einer Gottheit ab, so dass z.B. immer Nabû für die Verkürzung der Lebenszeit verantwortlich ist. Dies gilt nicht für die Formulierung “der Gott x und der Gott y mögen seinen Untergang befehlen”, die die allgemeinste ist, am häufigsten vorkommt und meist auch an erster Stelle genannt wird. Hier konnten die

5. Die Urkunde ist zusammen mit dem Duplikat BM 41459 bearbeitet und kommentiert von Wunsch (1993: 137ff.). Ein ähnlicher Fall findet sich in der Prozessurkunde OIP 122 38: 19f. ¹*ir-rit a-num* *u* ²*iš-tar x* [. . .] ²⁰ ^{IM}DUB DUMU-*ba-nu-ti-ia iš-tu-ru* und dann 42ff. ^{IM}DUB *za-ku-ti x* ⁴³ *ša mdiš-tar* AD-URU *la i-nu-ú ir-rit* DINGIR^{MES} GAL^{MES} ⁴⁴ *la ú-ša-an-nu-ú*.

Urkundenverfasser diejenigen Götter einsetzen, die sie für geeignet hielten, einen Übeltäter zu vernichten.

Es hängt ganz wesentlich vom Ausstellungsort der Urkunde ab, welche Götter in der Formel vorkommen.

In Babylon und Sippar werden eindeutig Marduk und Zarpanitu bevorzugt. In Borsippa hingegen verweist man üblicherweise auf Nabû und Marduk, und in Uruk werden neben den bereits genannten auch Ištar, Nanaja und Anu aufgezählt.

Marduk dominiert also eindeutig das Bild, wird aber abhängig vom geographischen Standpunkt von verschiedenen Götter unterstützt. Für andere Städte ist eine aus den Fluchformeln abgeleitete Aussage nicht möglich, weil die Anzahl der belegten Texte zu klein ist.

Neben den Götter kann aber auch der König auftreten. In BM 61176⁶ soll u.a. Nebukadnezar, d.h. der regierende König, den Untergang des Übeltäters befehlen⁷. In der Adoptionsurkunde AnOr 8.14 wird neben Anu und Ištar auch der Eid des Nebukadnezar genannt, der den Vertragsbrüchigen vernichten soll.

In einigen Fällen kann ein inhaltlicher Bezug zum König oder den Göttern hergestellt werden, die in den Fluchformeln vorkommen. In Nbk 247, einer Vermögensübertragung von Pfründen vor Išhara und Papsukkal, werden diese in der allgemeinen Fluchformel genannt, während in der ähnlich gelagerten Urkunde VS 5.21 die Pfründengötter mit eigener Fluchformel vorkommen.

Meist kann jedoch kein evidenter Zusammenhang inhaltlicher, zeitlicher oder geographischer Art hinsichtlich der Auswahl der einzelner Fluchformeln gefunden werden.

So gibt es weder eine Häufung bestimmter Formeln während der Regierungszeit eines bestimmten Königs, noch können Flüche geographisch einer bestimmten Stadt zugeordnet werden. Eines der grundlegenden Probleme bei solchen statischen Aussagen ist sicher die insgesamt geringe Anzahl der Texte. Es kann durchaus dem Zufall geschuldet sein, dass die meisten Urkunden, auf denen der Anu-Enlil-Ea-Fluch vorkommt, Adoptionsurkunden sind.

Die im Zusammenhang mit frühneubabylonischen Rechtsurkunden gestellte Frage (Oelsner 2002: 542), ob ausführliche Fluchformeln ein wesentlicher Bestandteil von einseitigen Rechtsakten bilden, kann für die Chaldäer- und Achämenidenzeit in dieser Form eindeutig verneint werden. Fluchformeln sind weder hinreichend noch notwendig für solche Rechtsakte. Fest steht jedoch, dass in dieser Zeit mit Flügen nur "asymmetrische" Verträge abgesichert werden. Asymmetrisch bedeutet in diesem Zusammenhang, dass für eine Leistung keine oder nur eine geringe Gegenleistung gefordert wird (z.B. Schenkung) und/oder dass die Vertragsparteien Leistungen zu unterschiedlichen Zeitpunkten erbringen (z.B. Vermögensübertrag/Adoption zur Altersversorgung)⁸.

6. Mit Duplikat BM 67388 von Roth (1989: 44ff.) veröffentlicht.

7. In BM 33092 (Roth 1990: 48f.) heißt es in Zeile 48f.: "wer es ändert, den soll der Fluch der Götter und des Königs eiligst erfassen" (*ša in-nu-ú ir-ri-it DINGIR^{MES} 49 ù LUGAL ár-hi-iš lik-šu-ud-su*).

8. Singular ist der Fluch auf der undatierten Verwaltungsurkunde DCEP 433 aus Uruk, in der das Nichtübergeben von Vögeln an den *šatammu* mit einem Fluch belegt wird. Die Urkunde ist allerdings so beschädigt, dass sich über den sonstigen Inhalt wenig sagen lässt.

Immobilienkaufverträge dagegen tragen abgesehen von zwei zweifelhaften Fällen⁹ keine Flüche mehr, obwohl sie noch in der Zeit der assyrischen Herrschaft die zahlenmäßig größte Gruppe von Urkunden mit Flüchen stellen.

Bis zum Ende der Regierungszeit des Kambyzes sind Fluchformeln in den Urkunden belegt, danach sind sie nicht mehr nachweisbar. Aufgrund der Anzahl und geographischen Verteilung der Belege kann man nicht von einem allmählichen Verschwinden der Praxis sprechen, sondern im Gegenteil von einem abrupten Abbruch der Tradition mit Beginn der Regierungszeit des Darius I. Offenbar hatten sich Veränderungen in der Beurkundungspraxis ergeben, die es nicht mehr nötig erscheinen ließen, Flüche in das Formular aufzunehmen.

In die Regierungszeit dieses Königs fällt auch eine weitere Neuerung, die auf den ersten Blick mit den Fluchformeln nichts zu tun hat. Neben Immobilienverträgen und Gerichtsentscheidungen, können jetzt auch Urkunden anderen Inhalts, wie beispielsweise die Vermögensübertragung BA 2.18, mit Siegeln versehen werden. Für die Immobilienurkunden ist diese Praxis ab der ersten Hälfte der Chaldäerzeit belegt, d.h. zu einem Zeitpunkt, zu dem Fluchformeln in dieser Urkundengruppe nicht mehr auftreten. Dies ist umso auffälliger, als es gerade die Immobilienkäufe sind, die in der Zeit der assyrischen Herrschaft am häufigsten mit Fluchformeln versehen werden.

Es bietet sich daher an, einen Zusammenhang zwischen Siegelungen und Flüchen zu sehen. Konkret lässt er sich im Formular der Urkunden mit "asymmetrischen" Charakter festmachen, die in der Chaldäer- und Achämenidenzeit Flüche enthalten. In den meisten Fällen handelt es sich bei diesen Texten um Vermögensübertragungen, Eheverträge und Adoptionen. In den Formularen dieser Urkundentypen wird davon gesprochen, dass eine gesiegelte Urkunde ausgestellt wurde. Da in der Chaldäerzeit diese Urkundentypen aber nie gesiegelt sind, wurde vorgeschlagen (Wunsch 2003: 74, 170) *kanāku* besser im Sinne von "(eine offizielle Urkunde) ausstellen (lassen)" wiederzugeben. Was für Vermögensübertragungen, Eheverträge und Adoptionen in der Chaldäerzeit gilt, ist genauso für Immobilienurkunden in vorchaldäischer Zeit gültig. Auch dort wird immer vom "Siegeln der Urkunde" gesprochen, es befinden sich aber nie tatsächlich Siegel, sondern höchstens Nagelmarken auf den erhaltenen Tafeln.

Zusammengefasst spricht demnach alles dafür, dass *kanāku* nicht auf den Akt des Siegelns zu beschränken ist, sondern allgemeiner im Sinne einer zusätzlichen Bekräftigung zu verstehen ist, sei es durch Nagelmarken, durch Flüche oder Eide oder eben durch Siegel.

Dabei lösten die Siegel offenbar die Flüche in den Immobilienurkunden früher ab als in anderen Urkundengruppen, wo der Wechsel erst zu Anfang der Achämenidenzeit stattfand. Es wäre übertrieben zu behaupten, dass die Götter im Laufe der Zeit an Einfluss verloren, aber es zeigt sicher ein gesteigertes Vertrauen in weltliche Institutionen, wenn Flüche durch die Verwendung von Siegeln abgelöst werden. Dass die Götter neben dem König auch bei Rechtsgeschäften weiterhin durchaus wichtig waren, zeigen die Eide, die durchgängig bis in die Arsakidenzeit in den Urkunden belegt sind.

Liste der Urkunden aus der Chaldäer- und Achämenidenzeit, in denen Fluchformeln belegt sind:

9. Zweifelhafte Fälle sind OIP 97.25, bei dem es sich laut Inhaltsangabe um einen allerdings weitgehend unleserlichen Kaufvertrag handeln soll, und RA 25.2, einem Text aus dem Neirab-Archiv, bei dem die erhaltenen Reste auf einen solchen hindeuten.

	Ausstellungsort	Ausstellungsjahr	Inhalt ¹⁰
AfO 50.10A ¹¹	-	-	Adoption
AfO 50.12	-	-	Adoption
BA 2.19	-	-	Vermögensübertragung
SAKF 163	-	-	Ehevertrag
BA 2.12	Babylon	-	Mitgiftregelung
BM 66005 ¹²	Sippar [?]	-	Ehevertrag
CT 55.130	Sippar	-	?
CT 55.176	-	[Chaldäerzeit] ¹³	Ehevertrag ¹⁴
BA 2.22	[Babylon]	[Chaldäerzeit] ¹⁵	Vermögensübertragung
BA 2.23	[Babylon]	[Chaldäerzeit] ¹⁶	Vermögensübertragung
OECT 10.56	Babylon	Chaldäerzeit ¹⁷	Mitgiftregelung
OIP 122.2	Madakalšu (Uruk)	Nbk 21	Personenstatus
OECT 10.43 (+) 287 ¹⁸	Ḫursagkalamma	Nbk x+2	Vermögensübertragung
TCL 12.36	Uruk	Nbk 17	Personenstatus
BM 61176 ¹⁹	Sippar	Nbk 20	Ehevertrag
Nbk 125	Larsa	Nbk 21	Geschäftsvereinbarung
YOS 17.1	Uruk	Nbk 22?	Adoption
Nbk 198	Babylon	Nbk 29	Mitgiftregelung
OLZ 7,39ff.	Babylon	Nbk 30	Adoption
TMH 23.20	Borsippa	Nbk 31	Personenstatus
Nbk 247 ²⁰	Babylon	Nbk 32	Vermögensübertragung
AnOr 8.14	Amatu (Uruk)	Nbk 32	Adoption
Nbk 283	Babylon	Nbk 35	Mitgiftregelung
BA 2.1	Sippar	Nbk 36	Ehevertrag
BA 2.43	Babylon	[Nbk] 38	Adoption
Nbk 368	Babylon	Nbk 40	Vermögensübertragung
BM 33092 ²¹	[Babylon] ²²	Nbk 41	Vermögensübertragung
ASJ 15,101f.	Babylon	Nbk 41	Adoption
AnOr 8.18	Uruk	Nbk 43	Mitgiftregelung
RA 25.2	-	Nbk -	Kauf [?]

10. Besonders bei den Urkunden, die eine Altersversorgung zum Ziel haben, werden teilweise sehr verschiedene Dinge geregelt. Die Kategorisierung des Inhalts beschreibt dann nur einen Aspekt der Transaktion.

11. Im Duplikat BM 54295 (= AfO 50.10B) ist die Fluchformel komplett weggebrochen.

12. Von Roth (1989: 99f.) veröffentlicht.

13. Der als vierter Zeuge genannte ša-rēši Mušēzib-Nabû, könnte mit dem in Nbk 134: 19 genannten Funktionär gleichen Titels identisch sein. Damit wäre CT 55.176 in die Regierungszeit des Nebukadnezar zu datieren.

14. Auf der weitgehend zerstörten Vorderseite lassen sich Reste einer Liste von Haushaltsgegenständen identifizieren, wie sie in Eheverträgen regelmäßig genannt werden.

15. Ein Sohn des zweiten Zeugen und der dritte Zeuge Marduk-zēra-ibni werden als Nachbarn im von Sack (1972: 53f.) veröffentlichten Immobilienkauf BM 41398 genannt. Da diese Urkunde aus dem Jahr 1 des Amēl-Marduk stammt, wird BA 2.22 in die zweite Regierungshälfte des Nebukadnezar zu datieren sein.

16. Bei der in Z. 7' und 12' genannten Bēlilitu handelt es sich mit Sicherheit um die in Nbn 13: 1 genannte Frau aus der Familie Ša-nāšišu. Die in Z. 9' genannten Zērija und Nabû-šumu-lišir sind nach Nbn 13: 9 ihre Söhne. Dass der Familienname in Nbn 13: 1 so zu lesen ist, ergibt sich aus Livp 4 (Duplikat Ngl 23), der Verkaufsurkunde, auf die in Nbn 13 Bezug genommen wird.

17. Der Text ist aus dem 17. Jahr eines Königs, dessen Name mit dem theophoren Nabû beginnt. Damit kommen nur Nebukadnezar oder Nabonid in Frage.

18. Nach den Kopien zu urteilen, schließen die beiden Stücke nicht direkt aneinander an.

19. Diese ist zusammen mit dem Duplikat BM 67388 von Roth (1989: 44ff.) veröffentlicht.

20. Diese ist mit den Duplikaten Nbk 416+ und BM 77555+ von Baker (2004: 137ff.) bearbeitet.

21. Von Roth (1990: 48) veröffentlicht.

22. Der Ausstellungsort Babylon ist durch den ersten Zeuge Zērija gesichert, der auch in anderen Urkunden aus diesem Ort wie beispielsweise Nbk 265: 1 und Nbk 283: 21 genannt wird.

BA 2.13	Babylon	Nbk -	Vermögensübertragung
ROMCT 2.37	Babylon	Nbk -	Adoption
<i>AfO</i> 50.17A ²³	Sippar	Am 1	Adoption
OIP 122.37	Hubat (Uruk)	Am 2	Personenstatus
BM 82629 ²⁴	Borsippa	Lab 0	Mitgiftregelung
Egibi 1.47	[Babylon ⁷]	Ngl -	Erbteilung
VS 6.61	Babylon	Nbn 0	Ehevertrag
YOS 6.2	Uruk tt	Nbn 0	Personenstatus
YOS 19.7	Larsa	Nbn 1	Vermögensübertragung
VS 5.21	Dilbad	Nbn 2	Vermögensübertragung
BA 2.17	[Kiš ⁷] ²⁵	Nbn 4	Vermögensübertragung
BA 2.36	Babylon	Nbn 5	Vermögensübertragung
YOS 6.100	Bit-šarri	Nbn 5	Vermögensübertragung
BA 2.15	Borsippa	Nbn 9	Vermögensübertragung
YOS 6.124	Larsa	Nbn 9	Vermögensübertragung
<i>AfO</i> 50.16	[Babylon] ²⁶	Nbn 10 ⁷	Adoption
OECT 10.110	Uḫudu	Nbn 11	Ehevertrag
OrSu 50.25	Sippar	[Nbn] ²⁷ 11	Vermögensübertragung
Nbn 697	Babylon	Nbn 13	Adoption
BA 2.33	Babylon	Nbn 15	Vermögensübertragung
Nbn 990	Babylon	Nbn 16	Ehevertrag
<i>AfO</i> 50.8	Sippar	[Nbn] ²⁸	Adoption
<i>AfO</i> 50.3	Sippar	[Achämenidenzeit ⁷] ²⁹	Adoption
BM 65149 ³⁰	Sippar	Achämenidenzeit ³¹	Ehevertrag
OECT 10.124	Hursagkalamma	Cyr	Vermögensübertragung
<i>AfO</i> 50.2	Sippar	Cyr 1	Adoption
YOS 7.17	Uruk	Cyr 3	Vermögensübertragung
Cyr 183	Sippar	Cyr 4	Ehevertrag
Cyr 277	Babylon	Cyr 7	Vermögensübertragung
<i>AoF</i> 26,10f.	[Borsippa] ³²	Cyr 7	Vermögensübertragung
<i>AfO</i> 50.18	Sippar	Cyr 8	Adoption
BA 2.3	Borsippa	Cyr 9	Ehevertrag
TMH 23.4	Borsippa	[Cyr ⁷] ³³	Vermögensübertragung
BM 32205+ ³⁴	Babylon	Camb 0	Vermögensübertragung
NABU 2005,28ff.	Borsippa	Camb 4	Vermögensübertragung
VS 5.54 ³⁵	Borsippa	Camb 7	Vermögensübertragung
OIP 97.25	Nippur	Camb ³⁶	-

23. Im Duplikat BM 65486 (= *AfO* 50.17B) ist die Fluchformel komplett weggebrochen.

24. Von Roth (1990: 54) veröffentlicht.

25. Zu Kiš als möglichem Ausstellungsort der Tafel vgl. Wunsch (2004: 71).

26. Zum Ausstellungsort vgl. den Kommentar von Wunsch (2004: 233).

27. Datiert wird der Text durch Belege der Zeugen in anderen Urkunden. So wird beispielsweise der erste Zeuge Nabû-mušētiq-uddē in Nbn 188: 11 genannt, einem Text, der ins Jahr 5 Nabonid datiert.

28. Zur Datierung siehe Wunsch (2004: 225).

29. Zur Einordnung der Urkunde in die Jahre zwischen Nbn 15 und Cyr 7 vgl. Wunsch (2004: 219).

30. Diese ist zusammen mit dem Paralleltext BM 68921 von Roth (1989: 92ff.) veröffentlicht.

31. Ins Jahr 5 eines Achämenidenkönigs datiert, dessen Name in beiden Exemplaren abgebrochen ist.

32. Da der Text dem Rē'i-alpī Archiv zuzurechnen ist, ist der Ausstellungsort mit großer Wahrscheinlichkeit Borsippa.

33. Allein drei der in dieser Urkunde genannten Personen kommen auch in TBER 762 (AO 20337), einem in das Jahr 6 des Cyrus datierten Text, vor. Damit dürfte auch für TMH 23.4 eine ähnliche Datierung wahrscheinlich sein.

34. Der Text ist von Wunsch (1996: 48ff.) veröffentlicht worden.

35. In VS 5.54 ist die Fluchformel weitgehend abgebrochen. Mit Sicherheit ist aber eine andere Fluchformel als die im Paralleltext VS 5.143 erhaltene zu ergänzen.

36. Nach OIP 97 S. 74 soll es sich um einen Immobilienkauf handeln.

Literatur

Baker, H. D.

2004 The Archive of the Nappāḫu Family. *AfO Beiheft* 30. Wien.

Dhorme, P.

1928 Les tablettes babyloniennes de Neirab. *RA* 25: 53–82.

Oelsner, J.

2002 Frühneubabylonische Rechtsurkunden: die Schlußklauseln. Pp. 527–545 in: *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*, ed. O. Loretz. AOAT 281. Münster: Ugarit-Verlag.

Ólafsson, S. & Pedersén, O.

2001 Cuneiform Texts from Neo-Babylonian Sippar in the Gothenburg City Museum. *Orientalica Suecana* 50: 75–130.

Roth, M. T.

1989 *Babylonian Marriage Agreements: 7th–3rd Centuries BCE* AOAT 222. Kevelaer: Butzon & Bercker und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

1990 The Material Composition of the NeoBabylonian Dowry. *AfO* 36–37: 1–55.

Sack, R. H.

1972 *Amēl-Marduk 562–560 BCE* AOATS 4. Kevelaer: Butzon & Bercker und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Wunsch, C.

1993 *Die Urkunden des babylonischen Geschäftsmannes Iddin-Marduk. Zum Handel mit Naturalien im 6. Jahrhundert v. Chr.* CM 3. Groningen: Styx.

1996 Die Frauen der Familie Egibi. *AfO* 42–43: 33–63.

1998 Und die Richter berieten . . . Streitfälle in Babylon aus der Zeit Neriglissars und Nabonids. *AfO* 44–45: 59–100.

2000 *Das Egibi-Archiv. I. Die Felder und Gärten.* CM 20. Groningen: Styx.

2003 Urkunden zum Ehe-, Vermögens- und Erbrecht aus verschiedenen neubabylonischen Archiven. *Babylonische Archive* 2. Dresden: ISLET.

2004 Findelkinder und Adoption nach neubabylonischen Quellen. *AfO* 50: 174–244.

Zadok, R.

1998 A Late-Babylonian deed witnessed by gods. *NABU* 1998: 68–69.

Arbeitszimmer eines Schreibers aus der mittelelamischen Zeit

Behzad Mofidi Nasrabadi

MAINZ

Etwa 20 km südöstlich von Susa liegt der mittelelamische Fundort Haft Tappeh zwischen den Flüssen Dez und Shaur (Abb. 1). Dabei handelt es sich um mehrere Erderhebungen in einer etwa $1,3 \times 1,7$ km großen Fläche. Das Gebiet war seit dem Altertum für die landwirtschaftliche Nutzung durch künstliche Bewässerung sehr geeignet, da es sowohl mit Hilfe der Nebenkanäle des Dez-Flusses als auch der des Schaur bewässert werden konnte. Bei den früheren Grabungen des iranischen Antikenamts zwischen 1965 bis 1978 unter der Leitung von Ezatollah Negahban wurde eine Anlage mit zwei Gruftkammern sowie Teile von zwei Monumentalbauten freigelegt.¹ Generell werden die Anlagen in Haft Tappeh in die Anfangsphase der mittelelamischen Zeit datiert.²

Seit Herbst 2002 konnte ich aufgrund der finanziellen Unterstützung der Universität Mainz und ab Oktober 2004 durch ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziertes Projekt archäologische Untersuchungen in Haft Tappeh durchführen.³ Insgesamt waren dies im Laufe des Projekts bis heute (2008) vier Ausgrabungskampagnen sowie drei geophysikalische Prospektionen.⁴ Die geomagnetischen Vermessungen konnten die Stadtstruktur zum großen Teil darstellen und die Pläne der ausgegrabenen Anlagen ergänzen (Abb. 2).⁵ Große Bauanlagen mit einer Seitenlänge von über 100 m können auf dem Magnetogramm erkannt werden. Die Mauerstärke mancher Bauten beträgt etwa 10 m, was auf die Monumentalität und Höhe der Bauten hinweist.

Mit Hilfe der geomagnetischen Karte und aufgrund der Lage der darauf erkennbaren Anlagen haben wir drei Bereiche für großflächige Grabungen ausgewählt (Abb. 3). Im Areal I im südlichen Stadtgebiet konnten wir auf dem Magnetogramm mehrere Räumlichkeiten eines Gebäudes feststellen, das zum großen Teil freigelegt wurde. Es war aus luftgetrockneten Lehmziegeln und Stampflehm gebaut (Abb. 4). Die Mauern haben eine Stärke von etwa 80–120 cm. In mehreren Räumen waren Brandspuren erkennbar, so dass man annehmen kann, dass das Gebäude durch

1. Negahban 1991; 1994.

2. Die schriftlichen Zeugnisse und die Siegelabrollungen sprechen für die Datierung der Monumentalbauten aus Haft Tappeh in die Regierungszeit des Tepti-ahar. Vgl. Herrero 1976; Glassner 1991, 109–111.

3. Ich bedanke mich bei der Iranian Cultural Heritage Organisation für die Erteilung der Grabungsgenehmigung.

4. Der Artikel gibt den Forschungsstand aus dem Jahr 2008 wieder.

5. Mofidi Nasrabadi 2003–4.

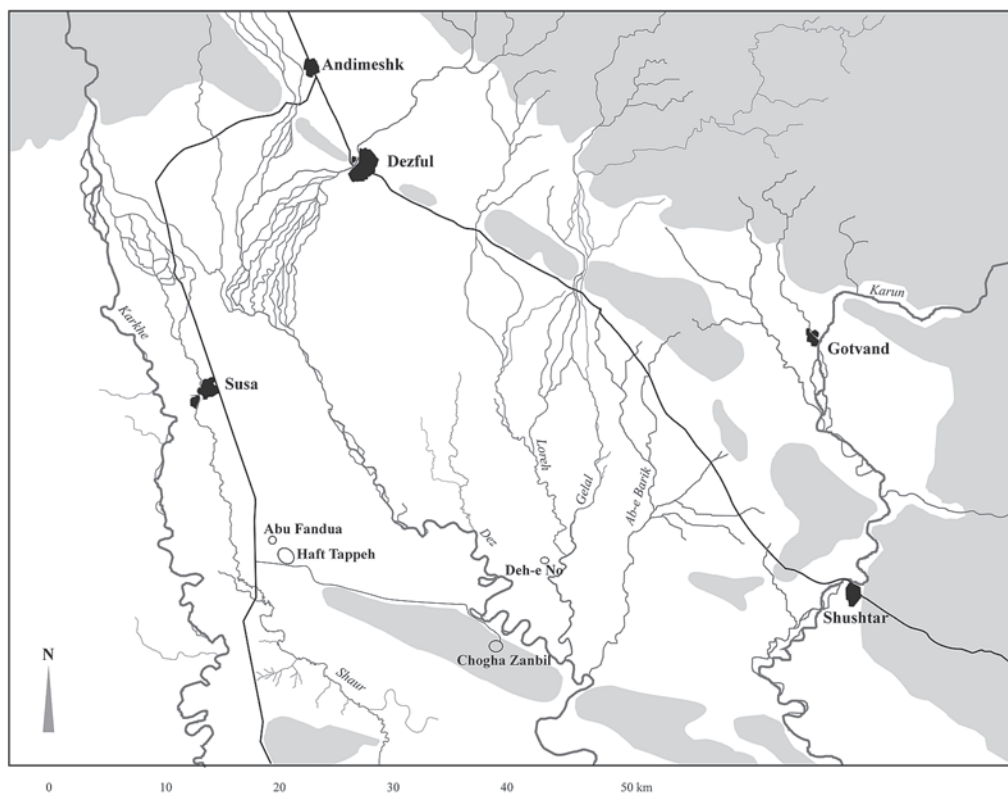


Abb. 1. Übersichtskarte von Nordkhuzestan.

Feuer zerstört wurde. Die Räume waren mit Schutt und zum Teil mit Asche gefüllt. Auf der Nordost- und Südostseite ist die exakte Abgrenzung der Anlage nicht klar, weil sie in diesem Bereich wegen Zeitmangel nicht ausgegraben werden konnte. Auf der Nordwestseite bildete der Raum 1 möglicherweise die Westecke des Baus (Abb. 5). Die aus Lehmziegeln errichteten Wände des Raums hatten einen dünnen Gipsputz mit rötlicher Bemalung. Der Fußboden bestand ebenfalls aus luftgetrockneten Lehmziegeln, die durch die Hitze des Brands relativ hart geworden waren (Abb. 12). Im südlichen Bereich des Zimmers verlief ein kleiner Kanal quer von Osten in Richtung der Südwestwand, der das Abwasser unterhalb der Südwestwand nach außen leiten konnte. Durch die Tür auf der Südostseite konnte man einen fast quadratischen etwa 15×15 m großen Hof (3) erreichen. Um den Hof herum waren weitere Räumlichkeiten angeordnet. Auf der Nordostseite des Hofes, nordöstlich des Raums 1 lag der Raum 2. Hier hatte man nach der Zerstörung des Gebäudes mehrere Bestattungen vorgenommen, so dass die Mauer und der Fußboden des Raums 2 stark beschädigt waren. Die Wände des Raumes besitzen ebenfalls einen dünnen Gipsputz, wodurch es überhaupt möglich war, den Verlauf der Mauer festzustellen. Insgesamt sieben Doppeltopfgräber sowie ein Sarkophaggrab wurden in diesem Raum im Schutt gefunden. Die Lage der Gräber deutet darauf hin, dass sie nach der Zerstörung des Gebäudes in der Ruine angelegt wurden, da sie sich entweder oberhalb

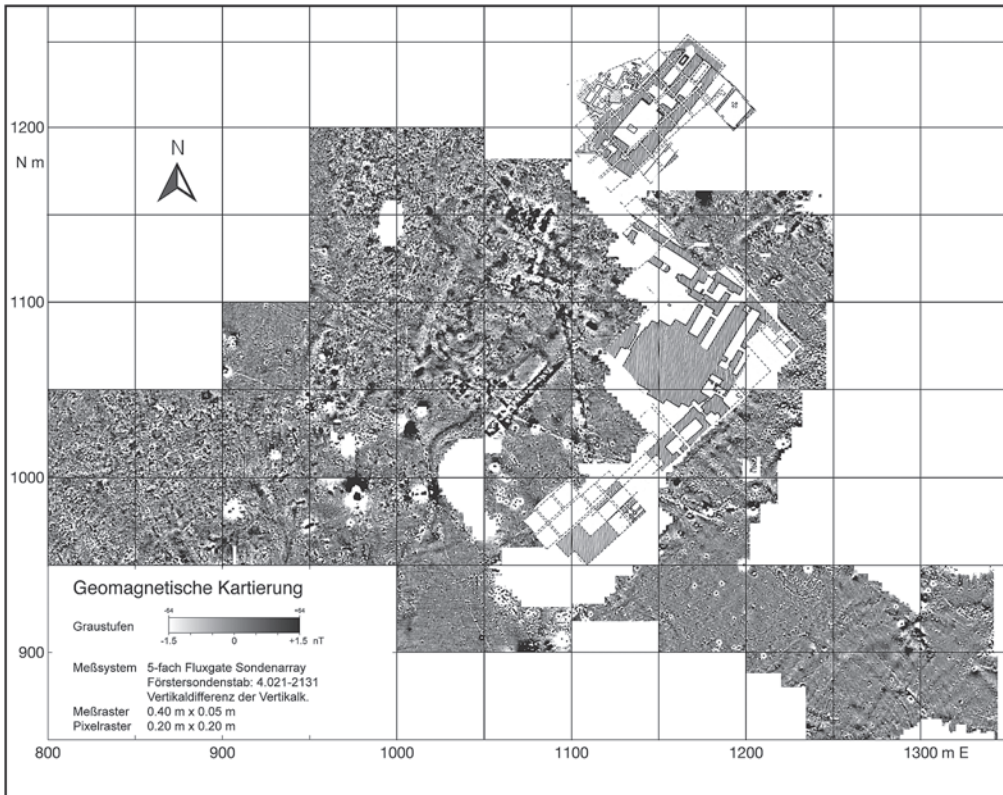


Abb. 2. Geomagnetische Karte des nördlichen Bereichs von Haft Tappeh.

des Fußbodenniveaus oder fast auf dem Fußboden befanden. Sie können aber auch nicht viel jünger sein, weil die Keramikgefäße als Beigaben aus der ersten Phase der mittelelamischen Periode stammen und von demselben Typ sind, der während der Benutzungsphase der Anlagen in Haft Tappeh im Gebrauch war.

Südöstlich des Hofes 3 befanden sich drei längliche Räume parallel nebeneinander, die nur durch kleine Vorräume auf ihrer Südwestseite zugänglich waren. Diese Raumgruppe war durch einen langen Korridor (14–15) von dem nordöstlichen Baustrakt getrennt. In diesem Bereich wurden nicht alle Räumlichkeiten freigelegt, dennoch konnte wiederum ein länglicher Raum (17) ausgegraben werden, der ebenfalls durch einen Vorraum (16) betreten werden konnte.

Die länglichen nebeneinander errichteten Räume 6, 9 und 12 sowie der Raum 17 haben vermutlich als Lagerräume gedient. Sie konnten alle nur durch einen kleinen Vorraum erreicht werden und waren alle leer geräumt. Das Inventar muss entweder geraubt oder vor der Zerstörung an einen sicheren Platz gebracht worden sein. Im Raum 12 wurden eine große Menge Asche und verbrannte Dachbalken aus Palmenholz gefunden. In der Asche lag ein kleines Stück Goldblech, was auf die Kostbarkeit der im Raum gelagerten Objekte hindeutet.

In den Räumen 1, 5 und 12 konnten wir zahlreiche Tontafelfragmente finden, die in akkadischer Sprache verfasst worden sind. Es handelt sich hauptsächlich um

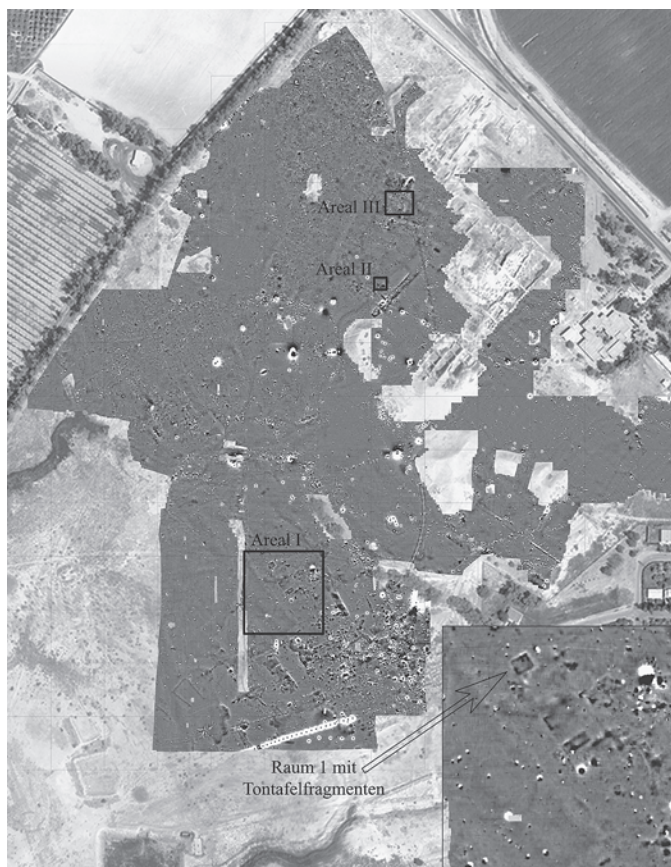


Abb. 3. Geomagnetische Karte der Gesamtfläche und die Lage der Grabungsareale.

Inventarlisten von Gegenständen, wie Werkzeugen für die Reiterei, Pfeilen oder Ringen aus Silber und Gold. Bis jetzt wurde nur eine einzige Tafel (H. T. 07–31–127) mit einem Datumsvermerk festgestellt. Die Jahresformel ist von dem in der ersten Phase der mittelelamischen Zeit verbreiteten Typ. Sie ist aus den Tafeln der früheren Grabungen nicht bekannt und lautet: MU EŠŠANA *du-ra ša a-li* [. . .] “das Jahr, in dem der König die Mauer der Stadt [. . .]”.⁶ Die genaue Datierung der Inschriften ist zurzeit nicht möglich. Einige Tontafeln tragen Siegelabrollungen, die aber nicht den aus früheren Siegelungen bekannten Persönlichkeiten angehören.⁷ Obwohl die genaue Datierung der Siegel nicht möglich ist, können sie wegen ihrer ikonographischen Merkmale generell in die erste Phase der mittelelamischen Zeit datiert werden.

Die meisten Tafelfragmente wurden in Raum 1 gefunden. Sie waren wie die Exemplare aus Raum 12 wegen der Hitze des Feuers in beiden Räumen etwas härter als die Tafelstücke aus Raum 5. Die Tafelfragmente befanden sich im Raum 1 in der Ascheschicht auf dem Fußbodenpflaster neben der Nordost-, Nordwest- und Südwestwand (Abb. 6). Zahlreiche Stücke von verbrannter Kohle aus Tamarisken-Holz

6. Für die bisher bekannten Jahresformeln aus Haft Tappeh siehe Herrero 1976; Beckman 1991.

7. Die Siegelabrollungen der früheren Grabungen in Haft Tappeh wurden vom Verfasser bearbeitet und befinden sich im Druck.



Abb. 4. Die Anlage im Areal I.

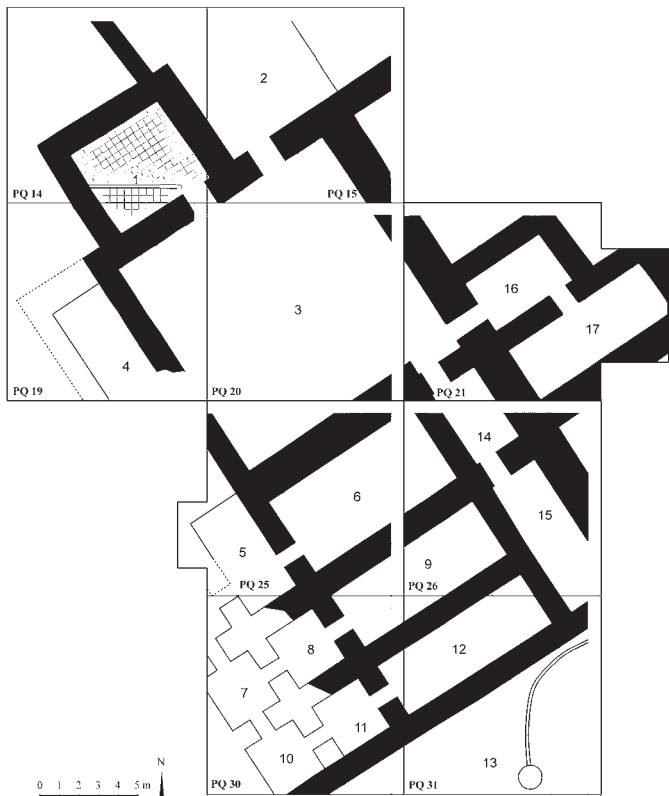


Abb. 5. Plan der Anlage im Areal I.



Abb. 6. Tontafeln neben der Nordostwand des Raums 1 *in situ*.

zwischen den Tafeln weisen darauf hin, dass an den genannten Wänden Regale aus Holz standen, in denen die Tontafeln aufbewahrt wurden.

Abgesehen von Tafeln lagen zahlreiche kleine etwa dreieckige klingenartige Steingeräte verstreut in der Ascheschicht (Abb. 7). Ein gut bearbeitetes Stück derselben Art wurde neben den Tontafelfragmenten im Raum 5 gefunden. Die dreieckige Form der Steingeräte unterscheidet sich von den in der mittelelamischen Zeit üblichen rechteckigen Steinklingen. Da sie in großer Anzahl in Raum 1 zusammen mit Tontafeln vorkamen, nehme ich an, dass sie zum Schreiben der Tontafeln verwendet wurden. Unser Experiment mit den Steingeräten auf Ton Keilschriftzeichen einzudrücken war erfolgreich. Ihre verschiedenen Ecken konnten bestens zum Abdruck von unterschiedlich großen Keilen und Winkelhaken benutzt werden.

Als Inventar des Raums 1 ist ein großer Steinmörser zu nennen, dessen Fragmente nicht weit von einander in der Nähe der Südwestwand lagen (Abb. 8). Eine Lampe aus Terrakotta wurde in dem mitten durch den Raum verlaufenden kleinen Kanal gefunden (Abb. 9). Ein weiterer Gegenstand bestand aus einem kleinen flachen Steinfragment mit einem runden Loch von 8 mm Durchmesser (Abb. 10). Die Funktion dieses Gegenstandes konnte nicht mit Sicherheit geklärt werden. Vermutlich wurde er als Basis eines Objekts benutzt, das über dem Loch daran befestigt wurde.

Die Keramikfunde im Raum 1 waren sehr gering. Allein einige Fragmente von Knopfbechern und großen Flaschen kamen in der Schuttschicht vor. Neben der Süd-



Abb. 7. Steinwerkzeuge aus Raum 1.



Abb. 8. Steinwerkzeuge aus Raum 1.

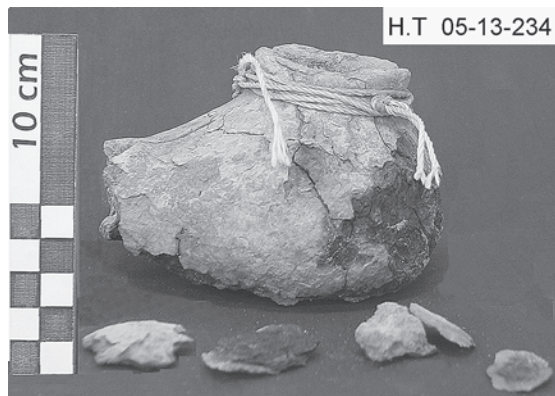


Abb. 9. Steinwerkzeuge aus Raum 1.

westwand wurden Knochenreste eines menschlichen Beins auf dem Fußboden gefunden. Die Anordnung der Knochen deutet darauf hin, dass das Bein im vollständigen Zustand unter dem Schutt begraben wurde. Von dem Rest des Skeletts fanden wir allein wenige Knochenstücke südlich des kleinen Kanals. Vermutlich wurde der Leichnam von wilden Tieren in Stücke zerrissen. Neben den Beinknochen lag eine Pfeilspitze aus Bronze (Abb. 11, oben), die nicht zum Pfeiltyp gehörte, der in Haft Tappeh in der mittelelamischen Zeit üblich war (Abb. 11, unten). Im Gegensatz zu den Exemplaren aus Haft Tappeh, die eine dreieckige längliche Form und eine verdickte Mittelachse haben, war die Pfeilspitze neben dem Skelettrest kürzer und hatte kurvige Seiten. Ihre Mittelachse war nicht dicker als das Pfeilblatt. Solche Pfeilspitzen sind aus den mesopotamischen Zentren, wie Uruk und Dur-Kurigalzu bekannt.⁸ Obwohl die Befundsituation keine eindeutigen Rückschlüsse auf eine kriegerische Auseinandersetzung zulässt, kann man dennoch nicht ausschließen, dass hier eine Person durch einen feindlichen Pfeil getötet wurde. Das Zimmer wurde daraufhin in Brand gesetzt. Sowohl die Brandspuren in den Räumlichkeiten

8. Baqir 1959: Fig. 11; van Ess & Pedde 1992: 36 und Taf. 36, Nr. 341 und 342.

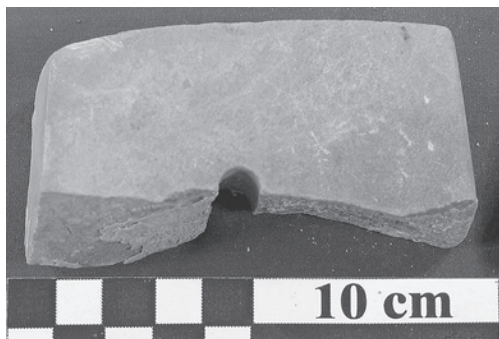


Abb. 10. Steinwerkzeuge
aus Raum 1.



Abb. 11. Oben: Pfeilspitze neben den
Skelettresten im Raum 1; unten: Die in
Haft Tappeh verbreitete Pfeilspitzenart.



Abb. 12. Fußbodenpflaster im Raum 1.

als auch die Tatsache, dass alle Räume leergeräumt waren, zeugen von einem feindlichen Angriff. Sollte die Zerstörung der Anlagen in Haft Tappeh auf eine mesopotamische Invasion zurückgehen, käme als erstes der bisher nur durch eine Chronik belegte Feldzug von Kurigalzu II. in Frage.⁹

9. Siehe dazu Goldberg 2004: 34–35; Glassner 1991: 125–126; Steve & Vallat 1989: 232, Nr. 31.

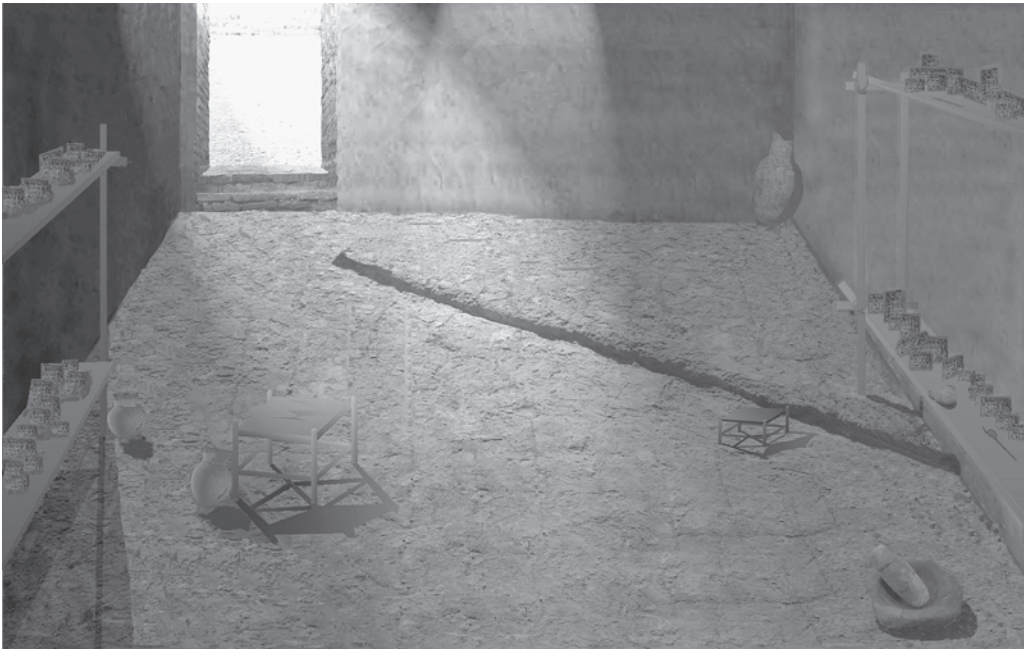


Abb. 13. Die Rekonstruktion des Raums 1.

Das Gebäude muss vor dem feindlichen Überfall als Lager verwendet worden sein. Das kleine in der Ascheschicht auf dem Fußboden des Raums 12 gefundene Goldblech zeigt, dass manche in den Räumen aufbewahrten Objekte besonders wertvoll gewesen sind. Die Anordnung der parallel neben einander errichteten Räume 6, 9 und 12 sowie der Raum 17 und ihre durch Vorräume eingeschränkte Zugänglichkeit bestätigt ihre Funktion als Lagerräume. Die Tontafeln befanden sich in den Räumen 1, 5 und 12, wobei die Anzahl der Tafeln in Raum 12 viel geringer als die in den Räumen 1 und 5 war. Wie oben erwähnt, handelt es sich bei den Tafeln hauptsächlich um Inventarlisten. Solche Listen wurden also zum einen in dem Magazintrakt in den Räumen 5 und 12 aufbewahrt, zum anderen war ein großer Teil von ihnen in dem am Hof gelegenen Raum 1 archiviert. Dieser Raum hatte eine besondere Einrichtung zur Anfertigung von Tontafeln. Der kleine Kanal mitten im Zimmer diente dazu, dass das durch Herstellung von Ton entstandene Abwasser nach außen fließen konnte (Abb. 12). Der Raum wurde also als Arbeitszimmer der Schreiber benutzt. Das im Raum gefundene Inventar zeigt, wie der Ablauf der Arbeit eines Schreibers gewesen ist. Der übermäßig große Steinmörser diente dazu die Tonerde zu zermahlen und zu verfeinern. Kleine dreieckige Steinklingen wurden zum Schreiben verwendet. Wie es auch heute üblich ist, muss eine Lampe dazu gedient haben, das notwendige Licht bei der Niederschrift der Texte zu beschaffen.

Zur Aufbewahrung der beschrifteten Tafeln hatte man Regale aus Tamariskenholz neben drei Wänden errichtet. Die Wände des Raumes waren mit Gips verputzt und hatten eine rötliche Bemalung. Im Vergleich zu den anderen Räumen des Gebäudes hatte man hier den Fußboden mit Lehmziegeln gepflastert. Das Zimmer war direkt vom Hof zugänglich. Die in der Südostwand befindliche Tür diente sicherlich

dazu, genügend Tageslicht in das Zimmer hineinzulassen. Unter Berücksichtigung der dargestellten Grabungsdaten kann man eine Rekonstruktion des Raums vornehmen, die ein generelles Bild über ein Arbeitszimmer der Schreiber der mittel-elamischen Zeit vermittelt (Abb. 13).

Bibliographie

- Baqir, T.
1959 *Aqar Quf*. Baghdad.
- Beckman, G.
1991 A stray tablet from Haft Tépé. *IrAnt* 26: 81–83.
- Glassner, J. J.
1991 Les textes de Haft Tépé, la Susiane et l'Élam au II millénaire. Pp. 109–126 in *Mesopotamie et Elam*, ed. L. De Meyer & H. Gasche. *Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications* I. Genth: University of Genth.
- Goldberg, J.
2004 The Berlin Letter, Middle Elamite Chronology and Šutruk-Nahhunte I's Genealogy, *IrAnt* 39: 33–42.
- Herrero, P.
1976 Tablettes administratives de Haft-Tépé. *DAFI* 6: 93–116.
- Mofidi Nasrabadi, B.
2003–4 *Archäologische Untersuchungen in Haft Tappeh (Iran)*. AMIT 35–36: 225–239.
- Negahban, E.
1991 *Excavations at Haft Tepe*. University Museum Monographs 70. Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania.
1994 The Artist's Workshop of Haft Tepe. Pp. 31–41 in *Cinquante-deux reflexions sur le proche-orient ancien. Offertes en hommage à Léon De Meyer*, ed. H. Gasche, M. Tanret, C. Janssen & A. Degraeve. *Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications* II. Genth: University of Genth.
- Steve, M.-J. & Vallat, F.
1989 La dynastie des Igi-halkides: nouvelles interprétations. Pp. 223–238 in *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe*, ed. L. De Meyer & E. Haerinck. Gent: Peeters Presse.
- Van Ess, M. & Pedde, F.
1992 Uruk. Kleinfunde II, Metall und Asphalt, Farbreste, Fritte/Fayence, Glas, Holz, Knochen/Elfenbein, Leder, Muschel/Perlmutter/Schnecke, Schilf, Textilien, AUWE 7, Mainz.

*Siegel für Jedermann:
Neue Erkenntnisse zur sog.
Série Élamite Populaire und zur
magischen Bedeutung von Siegelsteinen*

Georg Neumann

TÜBINGEN

Vorbemerkungen

Die Erforschung Elams ist eng mit den Untersuchungen in der einstigen Hauptstadt Susa des im Südwest-Iran gelegenen altorientalischen Reiches verbunden.¹ Die frühesten Entdeckungen gehen bereits auf die Mitte des 19. Jh. zurück, als Sir W. F. Williams und W. K. Loftus Susa besuchten, erste kleinere Grabungsschnitte anlegten und 1851 die Ruine beim heutigen Ort Šuš mit dem antiken Susa identifizierten.² Freilich ging es bei jenen Unternehmungen noch nicht um systematische Grabungen, da die Hauptziele derartiger Expeditionen in den Orient häufig militärischer bzw. geheimdienstlicher Natur waren.³ Die meisten der in den antiken Ruinen durchgeführten Aktivitäten waren religiös motiviert, und zwar mit dem Ziel, die Authentizität der Bibel zu beweisen, andere Ausgräber suchten schlicht nach Schätzen.

Erste Ausgrabungen erfolgten dann unter Marcel-Auguste und Jane Dieulafoy in den Jahren 1884–1886. Ihnen folgten Jacques de Morgan 1897–1908 und Roland de Mecquenem 1908–1946, die beide Bergbauingenieure waren und mit ungebrannten Lehmziegeln und Schichtenabfolgen noch nicht viel im Sinn hatten.⁴ Ab 1946 unterstanden die Ausgrabungen in Susa Roman Ghirshman, der erstmals in Teilen stratigraphisch ausgrub. Mit seiner Pensionierung als “Directeur de la mission archéologique française en Iran” im Jahre 1967⁵ ging sein Amt auf Jean Perrot über, der die Grabungen bis 1990 leitete und nunmehr auch feinstratigraphische Untersuchungen in Susa durchführte.⁶

Author's note: Außer den im Abkürzungsverzeichnis aufgeschlüsselten Abkürzungen wird in diesem Aufsatz GS mit folgender Katalognummer für Amiet 1972 verwendet.

1. Zur Forschungs- und Grabungsgeschichte von Susa vgl. de Mecquenem 1980, Dyson 1968, Chevalier 1992, Carter 1992, Shahmirzadi 2004 und Benoit 2004.

2. Vgl. Loftus, Londres & Nisbet 1857, Dyson 1968: 21–4 und Curtis 1993. Einer der ersten Besucher der Ruine war Henry Austen Layard, der sich jedoch nur kurz in Susa aufhielt (1841–1842), vgl. Benoit 2004: 178.

3. So war William Kenneth Loftus eigentlich beauftragt, den Verlauf der osmanisch-persischen Grenze nachzuverfolgen; s. Curtis 1953: 1.

4. Vgl. Carter 1992: 21.

5. Vgl. Vanden Berghe 1980: XIV.

6. Vgl. Roche 1990.

*Altalamische Glyptik—Zur Forschungsgeschichte*⁷

Grundlage für alle Arbeiten, die sich mit der altalamischen Glyptik befassen, sind die Befunde aus Susa. Bereits bei den Ausgrabungen des 19. bis zum Anfang des 20. Jh. trat eine große Zahl an Siegeln und Siegelungen zutage.

Da die frühen Ausgräber – Dieulafoy, de Morgan und de Mecquenem – eher tagebauartig ausgruben und Architektur aus ungebrannten Lehmziegeln – wie bereits erwähnt – nicht erkannten, sind nahezu alle Funde aus Susa keiner Schicht und keinem Befund mehr zuzuordnen. Dies macht die Einordnung des seinerzeit ergrabenen Materials zuweilen recht schwierig. Siegel bzw. Siegelungen aus anderen Fundorten liegen praktisch nicht vor, da die meisten Grabungen, die altalamisches Material erbracht haben, entweder gar nicht oder kaum publiziert sind.⁸ Einige Einzelstücke sind beispielsweise aus Tchoga Gavaneh⁹, Tepe Giyan¹⁰, Djamshidi¹¹, Tepe Sharafabad¹², Surkh Dum-i Luri¹³ und Dolfan¹⁴ bekannt, jedoch aus nur schwer bzw. kaum verwertbarem stratigraphischen Kontext.

Den besonderen Charakter der elamischen Siegel erkannte erstmals Louis Delaporte,¹⁵ indem er die zwischen 1897 und 1912 gefundenen Siegel und Siegelungen der Délégation en Perse¹⁶ und die der Sammlung Dieulafoy, die das Ausgräberehepaar in den Jahren 1886 bis 1888 in Susa entdeckt und/oder dort und in Baghdad angekauft hatte, publizierte. Er identifizierte hier erstmals elamische Siegel und bezeichnete sie als „susianische Siegel“.¹⁷

Eine erste genauere Untersuchung einiger Siegel und vor allem ihrer Inschriften aus der Frühzeit der *sukkalmahhū* publizierte 1966 Maurice Lambert.¹⁸ Die erste zusammenfassende Arbeit auf dem Gebiet der altalamischen Glyptik wurde 1970 von Jutta Börker-Klähn veröffentlicht.¹⁹ Neben der Beschreibung und Datie-

7. Die Bezeichnung ‘altalamisch’ wurde erstmals durch H. P. Paper (1955: 44) definiert. Dieser sah all jenes als altalamisch an, was in irgendeiner Form elamischsprachig und älter als Tchoga Zanbil (das epigraphische Material dort definierte er als Mittelelamisch) war. Ihm folgend wird die altalamische Zeit heute oftmals in drei Phasen unterteilt (aE I ≈ Akkad-Zeit; II ≈ Ur III-/Šimaški-Zeit; III ≈ Sukkalmah-Zeit). Im Bereich der Glyptik bietet es sich jedoch an, nur die Ur III-/Šimaški – und die Sukkalmah-Zeit als altalamisch anzusehen, da sich spätestens am Ende der Šimaški-Zeit eine in großen Teilen von Mesopotamien unabhängige Ikonographie herausbildet. Dies spiegelt sich auch im archäologischen Befund wieder. Dort verändern sich die Bestattungssitten, die Keramik, die Terrakotten und es kommen Bitumengefäße mit teilweise vollplastisch herausgearbeiteten Tieren auf, vgl. J. Börker-Klähn 1970. Zum Akkad-zeitlichen Siegelbild und den aus Susa stammenden Funden vgl. R. M. Boehmer 1965.

8. Die Siegelfunde aus Tall-i Malyan sind leider bis heute noch nicht veröffentlicht worden. Die einzigen Hinweise auf den altalamischen Charakter einiger Siegel liefern die elf bisher publizierten Umzeichnungen, vgl. Sumner 1974; ein sog. Anšan-Siegel (vgl. Amiet 1986: 164, Fig. 2d und 165, Anm. 41) sowie zwei weitere Siegelungen, die von H. Pittman (2003) veröffentlicht wurden.

9. Vgl. Kordevani 1971, Abb. 17; vgl. auch Amiet & Lambert 1973: 157–8, Abb. 1.

10. Vgl. Contenau & Ghirshman 1935: Tf. 38:5 (“Construction II”).

11. Vgl. Contenau & Ghirshman 1935: Tf. 74:12 (Grab 3, Schicht III).

12. Vgl. Schacht 1975: 327.

13. Vgl. Schmidt, van Loon & Curvers 1989: 215–18.

14. Vgl. Stöllner, Slotka & Vatandoust (eds.) 2004: Kat.-Nr. 422.

15. Delaporte 1920. Da die von Legrain 1921 publizierten Siegelabdrücke aus Susa lediglich in Umzeichnung vorliegen, bieten sie kaum Möglichkeiten zur ikonographischen Auswertung. Auch wurden keine chronologischen Betrachtungen von ihm durchgeführt.

16. Vgl. Delaporte 1920: 27–66.

17. Vgl. Delaporte 1920: 67–85.

18. Vgl. Lambert 1966.

19. Börker-Klähn 1970.

rung der Glyptik berücksichtigte sie auch andere als altelamisch zu definierende kunsthandwerkliche Erzeugnisse (z.B. Bitumengefäße, inkrustierte Ware). Für die Ausarbeitungen stand ihr jedoch noch nicht der von Pierre Amiet 1972 publizierte Katalog der Siegel²⁰, die in den Jahren 1913 bis 1967 in Susa ergraben worden waren, zur Verfügung, womit ihre Untersuchungen zur Glyptik leider bereits kurz nach dem Erscheinen in großen Teilen veraltet waren.

Durch den Siegelkatalog von Amiet und die Publikation der früheren Siegel-funde durch Delaporte und Legrain war es nun möglich, ein wesentlich geschlosseneres Bild der Siegelentwicklung in altelamischer Zeit zu zeichnen. Die Ausführungen Amiets sind jedoch häufig nur sehr allgemein und enthalten auch noch keine Stilbetrachtung. Ein Jahr später – 1973 – publizierte Amiet die Siegelungen und Siegel, die im Château de Suse und im Museum von Teheran zurückgeblieben waren²¹, und führte anhand des von ihm vorgelegten Materials einige stilistische Betrachtungen durch. Die von ihm auf Grund dieser Untersuchungen geschaffenen Gruppen, die sog. séries a bis e, haben zwar ein grobes chronologisches Gerüst geschaffen, jedoch wurde dieses nur auf die Basis weniger Siegel gestellt.

Es folgten einige Einzelpublikationen, die sich sowohl mit Fragen der internen Chronologie als auch mit stilistischen Besonderheiten befasst haben.²² Die jüngsten Arbeiten zur altelamischen Glyptik wurden von U. Seidl, E. Porada und P. Amiet vorgelegt.²³ Einen Anhaltspunkt dafür, dass sowohl Stil als auch Motivik bis in die frühe mittelelamische Zeit weiter verwendet wurden, zeigen die Funde aus Haft Tepe (ca. 15. Jh. v. Chr.).²⁴

Die Siegel der sog. Série Élamite Populaire— Charakteristika, Gebrauch und Datierung

Die sog. *Série Élamite Populaire* ist mit rund 200 bekannten Siegeln die größte in die altelamische Zeit zu datierende Siegelgruppe.²⁵ Kennzeichnend für diese Siegel ist vor allem das Material, aus dem diese gefertigt sind (Bitumen),²⁶ und der häufig sehr grobe und mit vielen Schraffuren ausgeführte Schnitt. Der sehr einheitliche Motivschatz und die zum Teil fehlerhaften²⁷ bzw. Pseudo-Inschriften²⁸ zeigen deutlich, dass es sich bei diesen Siegeln um Produkte für ein wenig anspruchsvolles Publikum gehandelt hat,²⁹ das häufig selbst weder lesen noch schreiben konnte. Dies scheint im Übrigen auch für den Siegelschneider gegolten zu haben, was die vielen falsch verstandenen ^dUTU/^dA-a-Inschriften³⁰ beweisen.³¹ Diese Fakten veranlassten dann auch Amiet, dieser Gruppe von Siegeln die Bezeichnung *Élamite Populaire* zu geben.³²

20. Amiet 1972.

21. Amiet 1973.

22. Diese seien hier nur in Auswahl vermerkt: Amiet 1980 und 1986, Porada 1990.

23. Seidl: 1990, Porada 1993, Amiet 2007.

24. Negahban 1991: 49–101.

25. Vgl. Amiet 1972: 239.

26. Vgl. ebd.

27. Vgl. z.B. GS 1860.

28. Vgl. z.B. GS 1861–1866.

29. Vgl. ebd.

30. Vgl. z.B. GS 1847, 1849, 1852, 1859.

31. Vgl. GS 1839, 1847, 1849, 1851, 1852, 1855, 1857, 1859.

32. Vgl. Amiet 1972: 239.

Am häufigsten vertreten ist die vielfach verkürzt dargestellte Einführungs- bzw. die Fürbittszene vor einer thronenden Person. Zwei Beter ohne fürbittende Gottheit sind ebenfalls nicht selten. Der Glyptik des populären Stils scheint der göttliche Aspekt – sei es eine thronende Gottheit, eine ³³Lama oder ein Gottkönig als Krieger³³ – fast völlig zu fehlen³⁴. Amiet vermutete auf Grund des Fehlens von Hörnerkronen eine Art Herrscherkult, der allerdings wegen der fehlenden Breitrandkappe als Kopfbedeckung der thronenden Person gleichfalls schwer zu beweisen ist³⁵. Es lassen sich einige Bildelemente isolieren, die als rein ‘elamisch’ und von Amiet als typisch für die *Série Élamite Populaire* angesehen wurden. Sie sind im Folgenden aufgeführt:

1. Tisch mit einer Ente³⁶
2. Tisch mit einem Fisch³⁷
3. Spitzes Gefäß

Daneben findet sich einmal ein Tisch mit Stern,³⁸ der im Rahmen der in Elam beliebten Darstellung von Opfertischen eventuell ebenfalls als ikonographisches Element der Glyptik aus diesem Raum angesehen werden kann. An babylonischen Füllelementen findet sich lediglich die sog. Waage,³⁹ deren Bedeutung bis heute unklar ist.⁴⁰

Zu den häufig wechselnden Bildelementen der *Élamite Populaire*-Glyptik zählen die Pflanzendarstellungen, die oft als Szeneneinrahmung bzw. Szenentrenner fungieren. Diese sind häufig grob und schematisch ausgeführt. Die Bäume oder Sträucher können auf einer geraden Ebene oder auf unterschiedlich stilisierten Bergen stehen. Exemplarisch sind im Folgenden charakteristische Baum- bzw. Strauchdarstellungen abgebildet:

Bei den dargestellten Pflanzen handelt es sich vor allem um Dattelpalmen, Zypressen, Granatapfelbäumen sowie Pinien. An einer Stelle ist diese Naturdarstellung durch einen Adler, der die Schwinge ausbreitet, ergänzt worden⁴¹.

Als weiteres Motiv, das den Siegeln der *Série Élamite Populaire* eigen ist, darf die große, das Siegelbild in der Höhe komplett ausfüllende, menschenköpfige Schlange angesehen werden⁴². Hierbei scheint es sich um die gleiche Schlange zu

33. Diese Person hat F. A. M. Wiggermann (1985–1986: 23–7) glaubwürdig als männliches Pendant (Udug) zur ³³Lama identifiziert.

34. Nur auf 6 Siegeln aus Susa lassen sich Götter bzw. göttliche Wesen zweifelsfrei identifizieren (GS 1831, 1832, 1836, 1837, 1859, 1909 [vergöttlichter menschengesichtiger Stier]).

35. Vgl. Amiet 1972: 239. Des weiteren weist Amiet auch darauf hin, dass elamische Götter nicht zwangsweise mit einer Hörnerkrone dargestellt werden müssen. Auch Götternamen können undeterminiert geschrieben sein; vgl. z.B. GS 1687.

36. Zuweilen wird der Tisch mit Ente auch durch eine einzelne Ente bzw. Vogel ersetzt; vgl. GS 1834, 1837, 1849, 1872, 1873, 1888, 1890, 1894 (nur Ente), 1895, 1896 (nur Ente), 1897, 1898, 1899, 1903 (nur Ente), 1904, 1909 (nur Ente), 1916, 1920, 1922 (nur Ente), 1923, 1926 (nur Ente), 1927, 1933, 1935, 1943 (nur Ente).

37. Vgl. GS 1854, 1889. Dieses Motiv tritt verstärkt in mittelelamischer Zeit auf; vgl. z.B. Porada 1970: Nr. 65, 66, 78, 81.

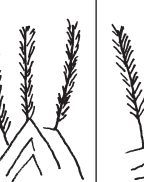
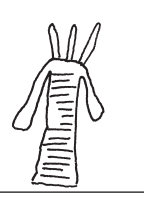
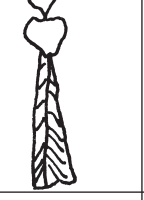
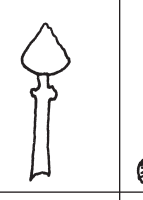
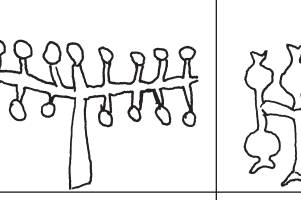
38. GS 1845. Den Tisch mit Stern führt Amiet nicht gesondert auf. In der mesopotamischen Glyptik ist er m. W. nicht vertreten.

39. Vgl. z.B. GS 1866, 1874, 1883.

40. Teilweise wurde das Objekt als Waage und Balken der Gerechtigkeit (vgl. Amiet 1972: 239), als Pipette für Wein (vgl. Porada 1966: 255) und als Trinkgefäß (vgl. N. Özgüç 1965: 57 §4) gedeutet.

41. GS 1898.

42. GS 1900–1910, Delaporte 1920: 502.

						
GS 2013	GS 1873	GS 1894	GS 1877	GS 1895	GS 1889	GS 1886
						
GS 1872	GS 1830	GS 1829	GS 1961	GS 2014		GS 1882

handeln, die später als Götterthron Verwendung findet⁴³. Einzig die Schlange auf dem Siegel GS 1904 scheint nicht so recht in diese Gruppe zu passen⁴⁴. Amiet vermutete, dass es sich vielleicht um die Darstellung der alten Feindschaft zwischen Vogel und Reptil und damit vielleicht sogar, analog zu einigen altakkadischen Siegeln, um den Etana-Mythos handeln könnte⁴⁵. Dies bleibt jedoch reine Spekulation.

Daneben finden sich auch Tiere, die einzeln⁴⁶, in Gruppen⁴⁷ sowie im Kampf miteinander⁴⁸ dargestellt werden können. Einige wenige Siegel zeigen den tierbezwingenden Helden in heraldischer Szene⁴⁹. Ebenfalls vertreten sind Tier⁵⁰- und Menschenfriese⁵¹ in der *Élamite Populaire*-Glyptik. Einige Siegel dieser Gruppe zeigen Reihungen von Männern in einem langen längsgestreiften Rock mit einem zapfenförmigen Gegenstand in der Hand⁵². Diese Personen wurden von Amiet als Dolchträger interpretiert⁵³. Vergleicht man jedoch die Bekleidung der abgebildeten

43. Vgl. z.B. GS 2330. Diese Darstellung findet sich auch auf dem Felsrelief von Kurangun (vgl. Seidl 1986: Abb. 2b).

44. Die Darstellung scheint in den mittelasiatischen Raum zu weisen; vgl. Sarianidi 1986: 270, Nr. 137. Die dort dargestellte gehörnte und menschengesichtige Schlange entspricht fast völlig der auf dem Siegel GS 1904.

45. Vgl. Amiet 1972: 239. Zu den altakkadischen Etana-Siegeln vgl. Boehmer 1965: 122–3 und Haul 2000: 40–44.

46. Vgl. z.B. GS 1911–1930. Diese sind häufig in eine stilisierte Landschaft eingepasst, die oft nur aus einem Baum neben und einem Baum unter dem Tier besteht. Daneben können aber auch ein Berg, Stern und/oder eine Mondsichel der Szene hinzugefügt sein. Besonders hervorzuheben ist die Darstellung eines Kamels auf dem Siegel GS 1947, die sonst zeitgleich nur aus dem iranisch-mittelasiatischen Bereich bekannt ist; vgl. Sarianidi 1990: 288, Nr. 1 (Togolok 21).

47. Vgl. z.B. GS 1936, 1944.

48. Vgl. z.B. GS 1965–1968.

49. GS 1969–1973.

50. Vgl. z.B. GS 1948–1956. Neben der Reihung von Kapriden können auch Skorpione in gleicher Weise dargestellt sein (GS 1982–1987).

51. Vgl. z.B. GS 1988–1992, 1996–2008.

52. GS 2001–2006.

53. Vgl. Amiet 1972: 241.

Personen mit Beispielen aus der sog. *Winnirke*-Gruppe⁵⁴, so wird deutlich, dass es sich bei dem Rock um ein Gewand für Adoranten handelt und somit bei der dargestellten Szene eher eine kultische Handlung anzunehmen ist. Daher tragen die Männer sicherlich keine Waffen, sondern vielmehr dieselben konischen Gegenstände, die auch die auf den neuassyrischen Reliefs dargestellten Genien und Herrscher in der Hand halten können. Der Charakter dieser Objekte bleibt bis heute allerdings unklar.⁵⁵

Das zuvor beschriebene, wenig variable Repertoire der Siegelbilder weist große Ähnlichkeiten mit dem der Ur III- bzw. altbabylonischen Zeit auf. Während für J. Börker-Klähn und A. Moortgat die Bezüge zur kappadokischen Glyptik evident waren⁵⁶, sind sie für P. Amiet "trop fortuite pour être significative"⁵⁷. Letzterer stützte seine Annahme darauf, dass man von einer Laufzeit der Gruppe über die gesamte 1. Hälfte des 2. Jt. v. Chr. auszugehen habe, da bei den Siegeln GS 2017⁵⁸, 2026, 2027⁵⁹ und 2032⁶⁰ eine Kontinuität innerhalb der Gravurtechnik zu sehen sei⁶¹ (letzteres m.E. jedoch kaum zutreffend)⁶². Allerdings revidierte auch Amiet seine Datierung bereits ein Jahr nach dem Erscheinen seiner *Glyptique Susienne* bereits wieder.⁶³

Erschwert wird die Datierung der Siegel der *Série Élamite Populaire* durch die Abwesenheit jeglichen stratigraphischen Kontextes in Susa⁶⁴. Zwei Siegel dieses Stils wurden im Diyala-Gebiet gefunden, von denen allerdings keines aus schichtbestimmtem Kontext stammt.⁶⁵ Ein weiteres, diesmal stratifiziertes Siegel wurde in

54. Vgl. GS 2027 und Porada 1970: Tf. 15: 20. Die Bezeichnung *Winnirke*-Gruppe geht auf U. Seidl zurück; vgl. Seidl 1990: 131. Die Hurrerin *Winnirke* selbst war in Nuzi ansässig und besaß ein Siegel, das erstmals E. Porada (1946), als sie die Siegel und Siegelabrollungen aus Nuzi und damit auch die des Archives des Tehip-Tilla und der *Winnirke* bearbeitete, als altelamisch erkannte.

55. Vgl. Giovino 2007: 32–7, 103–12. Trotz aller problematischen Interpretationen zum sog. Heiligen Baum bleibt festzuhalten, dass es sich um drei in unterschiedlicher Stärke stilisierte Grundtypen von Bäumen handelt: Dattelpalme, Granatapfelbaum und Pinie. Bei allen steht der Fruchtbarkeitsaspekt im Vordergrund. Demzufolge ist die Wahrscheinlich groß, dass es sich bei dem konischen Objekt um eine stark vom Original abstrahierte Frucht der abgebildeten Pflanzen handeln und diese demnach auch symbolisch für Fruchtbarkeitsrituale genutzt worden sein könnte. Zum "heiligen Baum", dessen Deutung und Funktion in Kult und Darstellung vgl. zuletzt Seidl & Sallaberger 2005–2006

56. Vgl. Börker-Klähn 1970: 168–170; vgl. auch Moortgat 1932: 25.

57. Vgl. Amiet 1972: 239.

58. Hierbei handelt es sich um die Abrollung eines Siegels, das einen Gott auf einem Schlangenthron mit Schlangenkronen zeigt, ein Motiv, dass in der früheren Glyptik nicht belegt ist. Eine Ähnlichkeit im Stil zu den *Série Élamite Populaire*-Siegeln ist nicht zu erkennen.

59. Die Siegelungen GS 2026, 2027 wurden bereits durch E. Porada in die sog. *Winnirke*-Gruppe eingeordnet (vgl. Porada 1946). Die Laufzeit dieser Gruppe ist bis heute nicht sicher zu bestimmen, allerdings spricht der Ansatz von Seidl 1990 für eine relativ frühe Herausbildung und lange Laufzeit der Gruppe.

60. Einzig die Abrollung dieses Siegel erinnert stark an die *Série Élamite Populaire*. Es scheint sich aber auf Grund des Rockes, der in langen Falten glockenartig nach unten fällt, auch um ein der sog. *Winnirke*-Gruppe zumindest nahestehendes Siegel gehandelt zu haben.

61. Vgl. Amiet 1972: 239; vgl. auch Börker-Klähn 1970: 166–7 und 177. Sie geht hier von einer Laufzeit von ca. 50 Jahren, also 2–3 Handwerkergenerationen aus.

62. Vgl. hierzu Anm. 61–3.

63. Vgl. Amiet 1973: 13–14. Hier datiert er die Siegel der *Série Élamite Populaire* zeitgleich mit dem "klassischen altbabylonischen Stil" in das 19.–18. Jh. v. Chr. Er möchte die Gruppe demnach direkt an die *Šimaški*-Zeit anschließen.

64. Bei den Grabungen von R. Ghirshman in Susa wurde kein einziges Siegel der *Série Élamite Populaire* gefunden; vgl. Amiet 1972: 239.

65. Vgl. Frankfort 1955: Tf. 50: 522 (Tell Asmar) und Tf. 51: 531 (Tell Asmar). Beide Siegel wurden von Frankfort als Isin-Larsa-zeitlich angesehen.

Telloh entdeckt und kann in die Isin-Larsa-Zeit datiert werden.⁶⁶ Ein viertes Siegel, das vielleicht der *Série Élamite Populaire* angehört, stammt aus Larsa und wurde dort im Palast des Nūr-Adad ergraben.⁶⁷ Das letzte an dieser Stelle aufzuführende Siegel stammt aus Sharafabad und wurde der mittelelamischen Phase IV zugewiesen. Es handelt sich dabei aber wohl um einen gestörten Fundkontext.⁶⁸

Indizien für die Datierung vorliegender Siegelgruppe lassen sich auch aus der sog. Anšan-Glyptik gewinnen. Diese wurde aus der *Série Élamite Populaire* heraus definiert. Sie müsste zeitlich demnach ähnlich eingeordnet werden⁶⁹. Ein Siegel jener Gruppe ist auf Ebarat, den Vater des Silḥaḥa, datiert⁷⁰. Überträgt man das nun auf die Siegel des sog. populären Stils, so könnte man den Beginn letzterer Gruppe bereits in das 20. Jh. v. Chr. vorverlegen. Solch einen Ansatz unterstützt auch die häufige Darstellung des Fellschemels, der typisch für die Glyptik der Ur III- bzw. Isin-Larsa-Zeit ist. Amiet scheint bei seinen Populaire-Siegeln davon ausgegangen zu sein, dass die Erzeugnisse dieser Gruppe erst nach dem Ende der Šimaški-Periode aufkommen. Da Siegelstile sich jedoch nicht an politischen Entwicklungen orientieren, liegt eine Datierung in die ausgehende Šimaški- und beginnende Sukkalmah-Zeit nahe.

Das Fehlen von Einführungs- und Fürbittszenen vor einer stehenden Gottheit spricht dafür, dass die Siegel der *Série Élamite Populaire* nicht später als bis in das 18. Jh. v. Chr. einzuordnen sind. Eine sicherere zeitliche Fixierung ist nach heutigem Kenntnisstand jedoch nicht möglich. Es sind zu wenig Stücke stratifiziert und auch die wenigen lesbaren Inschriften lassen keine genaueren Datierungen zu.

Fast ebenso schwierig wie die Datierung der *Série Élamite Populaire*, ist deren Gebrauch und Funktion festzustellen. Bis heute sind keine Abrollungen dieser Siegel auf Tontafeln publiziert und m. E. wahrscheinlich auch nicht zu erwarten. Dies ist darauf zurückzuführen, dass viele Siegel sog. Pseudo-Inschriften tragen, die ihren Besitzer nicht ausweisen können. Auch scheint es sich bei den Stücken dieser Gruppe — wie zuvor bereits ausgeführt — um Massenprodukte zu handeln, die fast immer sehr grob geschnitten sind, wenig Variationen im Siegelbild kennen und häufig aus einem minderwertigen Material bestehen. Es handelt sich also um Siegel, die in jeglicher Hinsicht billig sind und, wenn sie eine nichtlesbare Inschrift tragen, für eine Person gedacht waren, die bei dem Siegel nicht den Anspruch hatte, sich damit persönlich mit Namen und Funktion auszuweisen, bzw. sich nicht damit ausweisen musste. Des weiteren waren auch die Siegelschneider⁷¹, die diese Siegel herstellten, oft nicht des Lesens und Schreibens mächtig. Die einzigen bisher publizierten Abrollungen von *Élamite Populaire*-Siegeln sind auf Verschlüssen zu

66. Erstmals bemerkte P. Amiet den elamischen Charakter dieses Siegels, das in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts von A. Parrot im Tell de l'Est in einem Isin-Larsa-zeitlichen Wohnviertel ergraben wurde; vgl. Parrot 1954: 45, Nr. 209 (AO 16822) und Huh 2008: 217 und 439; vgl. auch Amiet 1972: 239, Anm. 2. Zwei weitere Siegel können eventuell ebenfalls in die hier behandelte Siegelgruppe einsortiert werden, da die dort abgebildeten Pflanzen denen der auf Stücken der *Série Élamite Populaire* gleichen. Es handelt sich um AO 16816 (vgl. Parrot 1954: 47, Nr. 217; dort von ihm fragend in die Akkad-Zeit datiert) und T. 38 (vgl. ebd. 47, Nr. 216; dort von ihm in die Zeit der III. Dynastie von Ur datiert).

67. Es handelt sich um ein Siegel, das in 'elamischer' Weise einen Vogel anstelle eines Opfertisches zeigt; vgl. ebd. 33, Nr. 149 (AO 16910).

68. Vgl. Schacht 1975: 327; vgl. ebd. 309: "Deposits of Phase IV, III, and even II were disturbed by many intrusive burials of much later date. . ."

69. Amiet 1986: 158–159.

70. Zu diesem Siegel vgl. W. G. Lambert 1979: Pl. V, Nr. 42, Stève 1989 und W. G. Lambert 1992.

71. Zum Siegelschneider vgl. Marzahn 1997.

finden⁷², bei denen es vor allem darum ging, die Unversehrtheit des Verschlusses zu garantieren und nicht den Besitzer mit Namen und Funktion zu identifizieren.

Fasst man nun die Ergebnisse zusammen, so handelt es sich bei den hier besprochenen Siegeln um preiswerte, für fast jedermann erschwingliche Produkte, die vor allem zur Siegelung von Verschlüssen genutzt wurden, jedoch—soweit es sich bisher nachweisen lässt—nicht in den Zusammenhang der Abwicklung von Rechtsgeschäften zu stellen sind. Es scheint demnach also eine Gruppe von Personen gegeben zu haben, die zwar das (begründete) Bedürfnis hatte, ein Siegel zu besitzen, dieses jedoch nicht zum Siegeln von Tontafeln benötigte und sich wahrscheinlich auch qualitativ geschnittene Rollsiegel aus einem edleren Material nicht leisten konnte.

Die Existenz einzelner Siegel der *Série Élamite Populaire* in Orten Mesopotamiens und des Diyala-Gebiets, wie Girsu (Telloh), Ešnunna (Tell Asmar) und Larsa (Tell Senkere), die seit jeher eng mit Susa und mit Elam in Kontakt standen⁷³, zeigt, dass es sich zumindest bei einem Teil der Siegelbesitzer um Personen gehandelt haben dürfte, die geschäftliche Beziehungen mit den umliegenden Regionen pflegten.

Hämatit und andere Siegelmaterialien—Bedeutung und Funktion

In der ersten Hälfte des 2. Jt. v. Chr. wurde plötzlich ein Mineral zur Siegelherstellung verwendet, das bis dahin kaum eine Rolle spielte: der Hämatit⁷⁴. Dieser dunkle Stein, der bei den verwendeten Siegelsteinen aus Susa (abzüglich des Bitumen) zur *Sukkalmaḥ*-Zeit rund 31% aller im Gebrauch befindlichen Materialien ausmacht, scheint auch in Elam von besonderer Bedeutung gewesen zu sein. Addiert man jene Siegel hinzu, die aus Bitumen, ein in der Susiana weit verbreitetes und an vielen Stellen zutage tretendes Erdölderivat, gearbeitet wurden, so bestehen etwa 70% aller Siegel aus einem dunklen und leicht glänzenden Material⁷⁵. Entgegen J. Börker-Klähn liegt jedoch die Ursache für den Gebrauch von Hämatit nicht in seinem rein materiellen Wert⁷⁶. Eine mögliche und weitaus wahrscheinlichere Erklärung für den Gebrauch des Hämatit und damit auch des Bitumens als Ersatzwerkstoff liefert der sumerische Mythos LUGAL UD ME-LÁM-*bi* NIR-GÁL⁷⁷. Der von altbabylonischer Zeit an überlieferte und auf das ausgehende 3. Jt. v. Chr. zurückgehende Text beschreibt den Kampf Ninurtas gegen den Dämonen Asakku und dessen Steinarmee. Die für die vorliegende Argumentation interessanten Stellen sind jene, in denen Ninurta den Steinen, nachdem diese besiegt wurden, ein

72. Vgl. GS 1781¹, 1837, 1838, 1910; Amiet 1973: Nr. 46; ebd. Nr. 47.

73. Aus Telloh stammen z.B. bereits aus frühdynastischer Zeit einige Scherben der sog. Susa II-Keramik; vgl. W. Nagel 1964: Tf. 37:6 und 8a/b. Das Diyala-Gebiet, vor allem Ešnunna, war über Heiraten eng mit Susa und dessen Herrscherhäusern verbunden. So war die Ehefrau des Tan-Ruḫuratir I., Mekubi, die Tochter des Königs Bilalama von Ešnunna, vgl. Charpin 2004: 66–7. Zu den Beziehungen zu Larsa sowie zu den Eroberungen Gungunums vgl. Vallat 1996: 310–1.

74. Zum Gebrauch von Siegelmaterialien in Mesopotamien vgl. Larsen 1994: 49 und Abb. 1.

75. Neben Hämatit kann auch Bitumen, wenn er poliert wird, das Licht reflektieren.

76. Vgl. Börker-Klähn 1970: 164: “Die hohe Anzahl der Hämatit-Siegel erklärt sich nicht zuletzt durch den hohen Wert des Halbedelsteins auch in moderner Zeit.”

77. Für diesen Hinweis möchte ich an dieser Stelle Dr. des. S. Paulus herzlich danken.

schlechtes bzw. ein gutes Schicksal entscheidet. Am Beispiel des Hämatit (sum. ^{na4}KA-gi-na / akk. *šadānu*)⁷⁸ sieht ein gutes Schicksal folgendermaßen aus⁷⁹:

- 497 “Der Held wendet sich an den Hämatit,
zu seiner Stärke ruft er,
Ninurta, der Sohn des Enlil, er entscheidet ihm das Schicksal:
500 ‘Junger frommer Mann, auf dessen Oberfläche sich das Licht reflektiert,
Hämatit, als zu dir vom aufständischen Lande die Forderungen drangen,
der heftige Kampfschrei, der wütende Schrei dich drängte,
bei der Feindlichkeit, hat meine Hand dich nicht ergriffen,
ich habe dich nicht aus den Rebellen herausgelesen.
505 Ich werde deinen Fuß im Land von Sumer aufrichten,
so sei es, dass das Amt des Šamaš deine ME ist,
dass du wie ein Richter die Bergländer richtest,
dass der Handwerker, der in allem wissend ist,
dich im gleichen Wert schätzt wie das Gold.’”

Diese kurze Passage beschreibt den Sitz im Leben dieses Steins: Ihm wird durch Ninurta eine bestimmte Bedeutung zugewiesen. Seine Aufgabe ist es, das Amt des Šamaš auszuüben, Recht zu sprechen und für Gerechtigkeit zu sorgen⁸⁰. Verbindet man diese Aussage mit einem Siegel, welches die Rechtsgültigkeit von Dokumenten, die Unversehrtheit von Verschlüssen bzw. Versiegelungen aller Art bezeugte, so scheint ein Material, dass dem Richtergott zugeordnet ist, für ein Siegel eine ideale Wahl darzustellen.

Im folgenden sind überblicksartig die verschiedenen Wirkungen — gute wie schlechte — der Steine aufgeführt, die als Siegelsteine Verwendung fanden⁸¹:

<i>Materialien</i> ^a	<i>Schicksal</i>
Alabaster	gut ^b
Basalt	schlecht ^c
Chalcedon	gut ^d
Hämatit / Bitumen ^e	gut
Jaspis	gut
Kalkstein / Fritte ^f / Marmor	gut ^g / schlecht ^h
Karneol	gut
Lapis lazuli	gut

a. Identifizierbar nach dem Mythos LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL.

b. Alabaster wird als Stein beschrieben, der den Göttern würdig ist und als Siegelträger über die Reichtümer des Landes Sumer wacht; vgl. van Dijk 1983: 118–9.

78. Vgl. CAD Š₁ 36–38.

79. Übersetzung nach van Dijk 1983: 115–117.

80. Geht man davon aus, dass mit Šamaš bestimmte Eigenschaften, wie Glanz (Hämatit, Bitumen, Jaspis etc.), Helligkeit des Materials (heller Kalkstein, Alabaster) und auch Lichtdurchlässigkeit (vgl. Bergkristall, Amethyst) assoziiert wurden, so weisen alle in Verwendung befindlichen Materialien mindestens eine dieser Eigenschaften auf und zeigen so deutlich auch den Rechtsaspekt eines Siegels.

81. Zur Schicksalsbestimmung von Steinen vgl. Selz 2001.

c. Das harte Ergussgestein soll vor allem für Gussformen genutzt werden, könnte aber auf Grund seiner Härte und der z.T. sehr dunklen leicht glänzenden Farbe auch teilweise mit Hämatit verwechselt worden sein; vgl. van Dijk 1983: 108.

d. Chalcedon, Jaspis, Karneol und Lapislazuli werden allgemein als gute Steine hervorgehoben; vgl. van Dijk 1983: 122.

e. Ebenfalls als Hämatitersatz ist bitumöser Kalkstein genutzt wurden.

f. Fritte wird an dieser Stelle mit angefügt, da das Aussehen des Materials meist hellem Kalkstein entspricht.

g. Der helle Kalkstein wird besonders als Inschriftenträger hervorgehoben und für seine Festigkeit gerühmt; vgl. van Dijk 1983: 114–5.

h. Entgegen van Dijk (1983: 105–6) scheint es sich um ein sehr poröses Gestein zu handeln, das sich nicht für die Herstellung von Siegeln eignen würde, und nicht um einen harten Kalkstein.

Bei der Gegenüberstellung der einzelnen Materialien und deren Einteilung durch Ninurta wird deutlich, dass nahezu alle für Siegel verwendeten Materialien auch mit einer positiven Wirkung bedacht worden waren und dementsprechend nicht nur das Siegelbild und die Siegellegende für ein Siegel wichtig waren, sondern auch das Material, aus dem sie gefertigt wurden. Es unterstreicht auch den Amulettcharakter eines Siegels. Diese Funktion zeigt sich besonders bei den sog. Gebetssiegeln⁸² der mittelbabylonischen Zeit. Die häufigen Darstellungen von schutzbringenden Gottheiten (^dLama und positiv konnotiertem Udug) zeigen deutlich, dass Siegel bereits früher ihre Träger vor Unheil bewahren sollten.⁸³

82. Vgl. z.B. Matthews 1990: Nr. 73, 90 und 93.

83. Auf den Zusammenhang von Siegeln und Amuletten wurde bereits mehrfach hingewiesen, vgl. Moortgat-Correns 1957–1971: 442–6 und Salje 1997: 163–9.

Literaturverzeichnis

Amiet, P.

1972 *Glyptique susienne des origines à l'époque des Perses Achéménides. Cachets, sceaux-cylindres et empreintes antiques découvertes à Suse de 1913 à 1967*. MDP 43. Paris: Paul Geuthner.

1973 Glyptique élamite, à propos de nouveaux documents. *Arts Asiatiques* 26: 3–64.

1980 La glyptique du second millénaire en provenance des chantiers A et B de la Ville Royale de Suse. *IrAnt* 15: 133–147.

1986 *L'âge des échanges inter-iraniens, 3500–1700 avant J.-C.* Paris: Editions de la Réunion des musées nationaux.

2007 Elam et Trans-Elam. À Propos de Sceaux-Cylindres de la Collection du Dr. Serge Rabenou. *RA* 101: 51–58.

Amiet, P. & Lambert, M.

1973 Objets inscrits de la Collection Foroughi. *RA* 67: 157–162.

Benoit, A.

2004 Susa. Pp. 178–193 in *Persiens Antike Pracht*, ed. Th. Stöllner, R. Slotta & A. Vantandoust. Veröffentlichungen aus dem Deutschen Bergbau-Museum Bochum 129. Bochum: Deutsches Bergbau-Museum Bochum.

Boehmer, R. M.

1965 *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*. Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 4. Berlin: de Gruyter.

- Börker-Klähn, J.
1970 *Untersuchungen zur altelamischen Archäologie*. Dissertation. Freie Universität Berlin.
- Carter, E.
1992 A History of Excavation at Susa: Personalities and Archaeological Methodologies. Pp. 20–24 in *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, ed. P. O. Harper, J. Aruz & F. Tallon. New York: Metropolitan Museum.
- Charpin, D.
2004 Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002–1595). Pp. 25–480 in *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*, ed. P. Attinger, W. Sallaberger & M. Wäfler. Annäherungen 4. OBO 160/4. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chevalier, N.
1992 The French Scientific Delegation in Persia. Pp. 16–19 in *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, Hrsg. P. O. Harper, J. Aruz und F. Tallon. New York: Metropolitan Museum.
- Contenau, G. & Ghirshman, R.
1935 *Fouilles du Tépé-Giyan près de Néhavend 1931 et 1932*. Paris: Paul Geuthner.
- Curtis, J.
1993 William Kennett Loftus and his Excavations at Susa. *IrAnt* 28: 1–55.
- Delaporte, L.
1920 *Catalogue des Cylindres cachets et pierres gravées de style oriental*. Paris: Hachette.
- Dijk, J. van
1983 *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL*. Vol. I. Leiden: Brill.
- Dyson, jr., R. H.
1968 Early Work on the Acropolis at Susa: The Beginning of Prehistory in Iraq and Iran. *Expedition* 10–4: 21–31.
- Frankfort, H.
1955 *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region*. OIP 72. Chicago: University of Chicago Press.
- Giovino, M.
2007 *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*. OBO 230. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Haul, M.
2000 *Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš*. Göttinger Arbeitshefte zur Altorientalischen Literatur 1. Göttingen: Seminar für Keilschriftforschung.
- Huh, S.
2008 *Studien zur Region Lagaš: Von der Ubaid- bis zur altbabylonischen Zeit*. AOAT 345. Münster: Ugarit-Verlag.
- Kordevani, M.
1971 Les Fouilles de Tchoga Gavaneh. *Bastan Chenassi va Honar-e Iran* 7–8: 30–54.
- Lambert, M.
1966 Cylindres de Suse des Premiers Temps des Sukal-mah. *IrAnt* 6: 34–42.
- Lambert, W. G.
1979 Near Eastern Seals in the Gulbenkian Museum of Oriental Art, University of Durham, *Iraq* 41: 1–45.
1992 Further notes on a seal of Ebarat, *RA* 86: 85–86.
- Larsen, P.
1994 Einige Anmerkungen zu den längsaxialen Perforierungen in vorderasiatischen Rollsiegeln. Pp. 49–57 in *Handwerk und Technologie im Alten Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der Technik im Altertum*, ed. R.-B. Wartke. Mainz: Philipp von Zabern.

- Legrain, L.
1921 *Empreintes de Cachets Élamite*. MDP 16. Paris: Ernest Leroux.
- Loftus, W. K.
1857 *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana, with an account of excavations at Warka, the "Erech" of Nimrod, Shúsh, "Shushan the palace" of Esther, in 1849–52, under the orders of Major General Sir W. F. Williams of Kars, Bart., K. C.B., M. P. and also of the Assyrian Excavation Fund in 1853–4*. London: J. Nesbit / New York: Robert Carter & Brothers.
- Marzahn, J.
1997 Der «Siegelschneider» nach keilschriftlichen Quellen. Pp. 25–40 in *Mit Sieben Siegeln versehen. Das Siegel in Wirtschaft und Kunst des Alten Orients*, ed. E. Klengel-Brandt. Mainz: Philipp von Zabern.
- Matthews, D. M.
1990 *Principles of Compositions in Near Eastern Glyptic of the Later Second Millennium BCE* OBO. Series Archaeologica 8. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mecquenem, R. de
1980 R. de Mecquenem, Les Fouilleurs de Susa. *IrAnt* 15: 1–48.
- Moortgat, A.
1932 *Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker*. Berlin: Hans Schoetz.
- Moortgat-Correns, U.
1957–1971 Glyptik. *RLA* 3: 440–462.
- Nagel, W.
1964 *Djamdat Nasr-Kulturen und Frühdynastische Buntkeramiker*. Berliner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte 8. Berlin: Bruno Hessling.
- Negahban, E. O.
1991 *Excavations at Haft Tepe*. University Museum Monographs 70. Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania.
- Özgüç, N.
1965 *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe*. TTKY 22. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Paper, H. P.
1955 Elamite Texts from Tchogha-Zambil, 1936–39. *JNES* 14: 42–48.
- Parrot, A.
1954 *Glyptique Mésopotamienne. Fouilles de Lagash (Tello) et de Larsa (Senkereh) (1931–1933)*. Paris: P. Geuthner.
- Pittman, H.
2003 Reconsidering the Trouvaille de la Statuette d'Or. Pp. 177–191 in *Yeki bud, yeki nabud. Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner*, ed. N. F. Miller & K. Abdi. Cotsen Monograph Series 48. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology at UCLA.
- Porada, E.
1946 The Origin of Winnirke's Cylinder Seal. *JNES* 5: 257–259.
1966 Les cylindres de la jarre Montet. *Syria* 43: 243–258.
1970 *Tchoga Zanbil (Dur Untash). Vol. 4. La Glyptique*. Mémoires de la Mission Archéologique de Perse 42. Paris.
1990 More seals of the time of the Sukkalmah. *RA* 84: 171–182.
1993 Cylinder Seals, Pp. 479–505 in *Encyclopaedia Iranica, Vol. VI*, ed. E. Yarshater. Costa Mesa, CA: Mazda.
- Roche, C.
1990 Jean Perrot en l'Iran. Pp. IX–XIII in *Contribution à l'Histoire de l'Iran. Mélanges offertes à Jean Perrot*, ed. F. Vallat. Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.

Sarianidi, V. (Сарианиди, В.)

1986 *Die Kunst des alten Afghanistan*. Leipzig: VEB E. A. Seemann.

1990 Древности Страны Маргуш. Ашхабад.

Shahmirzadi, S. M.

2004 Eine kurze Geschichte der archäologischen Forschungen im Iran. Pp. 22–27 in *Persiens Antike Pracht*, Hrsg. Th. Stöllner; R. Slotta & A. Vatandoust. Bochum: Bergbaumuseum.

Schacht, R. M.

1975 A Preliminary Report on the Excavations at Tepe Sharafabad, 1971. *Journal of Field Archaeology* 2/4: 307–329.

Schmidt, E. F. & van Loon, M. N. & Curvers, H. N.

1989 *The Holmes Expedition to Luristan*. OIP 108. Chicago: University of Chicago Press.

Seidl, U.

1986 *Die elamischen Felsreliefs von Kūrāngūn und Naqš-e Rostam*. Iranische Denkmäler 12/II. Berlin: Dietrich Reimer.

1990 Altelamische Siegel. Pp. 129–135 in *Contribution à l'Histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, ed. F. Vallat. Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.

Seidl, U. & Sallaberger, W.

2005–2006 Der “Heilige Baum”. *AfO* 51: 54–74.

Selz, G.

2001 Nur ein Stein. Pp. 383–393 in *Kulturgeschichten. Altorientalistische Studien für Volker Haas zum 65. Geburtstag*, ed. Th. Richter, D. Prechel & J. Klinger. Saarbrücken: SDV.

Steve, M.-J.

1989 Des Sceaux-Cylindres de Simaški?, *RA* 83: 13–26.

Stöllner, Th.; Slotta, R.; & Vatandoust, A., eds.

2004 *Persiens Antike Pracht*. Bochum: Bergbaumuseum.

Sumner, W.

1974 Excavations at Tall-i Malyan, 1971–72. *Iran* 12: 155–180.

Vallat, F.

1996 L'Élam à l'époque paléo-babylonienne et ses relations avec la Mésopotamie. Pp. 297–319 in *Mari, Ébla et les Hourrites, dix ans de travaux, première partie. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, ed. J.-M. Durand. Amurru 1. Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.

Vanden Berghe, L.

1980 Roman Ghirshman (1895–1979). *IrAnt* 15: XI–XV.

Wiggermann, F. A. M.

1985–1986 The Staff of Ninšubura: Studies in Babylonian Demonology, II. *JEOL* 29: 3–34.

Did Rusa Commit Suicide?

Michael Roaf

MÜNCHEN

In this paper I not only question the validity of the Assyrian claim that Rusa committed suicide, but also present some ideas about the identity of the ruler of Urartu whom Sargon claims to have defeated and who allegedly “with his own hand ended his life with his iron girdle dagger”.¹

The earliest account describing what happened to Rusa (whose name was written in Assyrian texts as Ursā)² is Sargon’s Letter to the god Assur (Sg 8).³ According to this text, which was composed soon after the end of Sargon’s Eighth Campaign and is dated by the name of the eponym of 714 BC, Sargon defeated Ursa at the battle of Mount Waush and the Urartian king fled into the mountains. His fate was described as follows (Sg 8: 151): “he was thrown into bed like a woman in labour and he cut off food and water from his mouth. He imposed on himself an incurable illness.”

Sargon went on to capture the holy city of Musasir that the Urartians called Ardini. There he looted the palace and the temple of the god Haldi, who was also the chief god worshipped by the Urartians. Sargon took captive the family of Urzana, the ruler of Musasir, as well as the city god Haldi and his consort and deported them to Assyria. Ursa’s illness had not proved immediately fatal and when the news of the events at Musasir was reported to the Urartian king (Sg 8: 411–413)⁴:

1. These ideas result from an International Symposium on the topic Biainili-Urartu held in Munich in October 2007. A more detailed paper entitled ‘Could Rusa son of Erimena have been king of Urartu during Sargon’s Eighth Campaign?’ is published in the Proceedings of that symposium (Kroll et al. (eds.) 2012: 187–216). Here I outline the main elements of the argument and those interested in the details should consult that publication. I am grateful to the specialists with whom I have discussed the suicide of Rusa especially Andreas Fuchs, Ursula Hellwag, Stephan Kroll, Karen Radner, Mirjo Salvini, Joanne Scurlock, Ursula Seidl, Martin Worthington, and Paul Zimansky.

2. In this article I use the Assyrian form of the name (i.e. Ursa not Rusa) when discussing the Assyrian sources and the Urartian form (i.e. Rusa) when discussing the Urartian sources. Since there were three rulers of Urartu called Rusa and since their order is uncertain, I include the name of the king’s father when it is known: thus Rusa son of Sarduri, Rusa son of Argishti, and Rusa son of Erimena (who have commonly been called Rusa I, II, and III). In the interest of brevity I will sometimes abbreviate these names by only writing the first letter of the father’s name thus Rusa S, Rusa A, and Rusa E. Similar abbreviations will sometimes be used for other rulers, Sarduri A for Sarduri (II) son of Argišti, Argišti M for Argišti (I) son of Minua, and Argishti R for Argishti (II) son of Rusa (see Table 2).

3. In the following abbreviated to Sg 8. For the text and a German translation see Mayer 1983 based on the earlier edition by Thureau-Dangin 1912 but including an additional fragment in Berlin. For a recent English translation see Foster 2005.

4. This translation follows Hurowitz (2008: 118–9), who provides a detailed literary commentary on the way Sargon’s relationship with Ursa was portrayed in the Letter to Assur but does not discuss the details of Ursa’s possible suicide.

Ursa . . . squatted on the ground; he tore his clothes, and threw up his hands; he ripped off his crown, and tore out his hair; he pounded his chest with both his arms, and was thrown on his face; his heart stood still, his innards burned, in his mouth were placed distressful cries.

Having survived his incurable illness, there is still no mention of suicide or of the death of Ursa. But in his Cylinder Inscription (Fuchs 1994: Zyl. 27), copies of which were written as early as the following year (713 BC), Sargon described himself as the one, “who devastated Urartu, plundered the city of Musasir, in terror (great fear) of whom Ursa king of Urartu ended his life with his own weapon.”

And in his Display Inscription (Fuchs 1994: Prunk 76) more details of the weapon were supplied: “Ursa king of Urartu heard of the destruction of Musasir, the carrying off of Haldi, his god, and with his own hands ended his life with his iron girdle dagger.”

In Sargon’s Annals (Fuchs 1994: Ann: 164) Ursa’s suicide is described with the events of Sargon’s 8th year (714 BC). “Ursa of Urartu – the splendour of Assur, my lord, overwhelmed him and with his own iron dagger he stabbed himself through the heart like a pig and ended his life.”

But according to these same annals (Fuchs 1994: Ann. 198–200) in Sargon’s 9th year (i.e. the following year, 713 BC) Ambaris of Tabal appealed to Ursa of Urartu and Mita of Mushki proposing an alliance against Sargon, an episode described in greater detail in Sargon’s Display Inscription (Fuchs 1994: Prunk 29–31)

Ambaris of Tabal whom I had placed on the throne of Hullu his father, to whom I had given my daughter, . . . that faithless one sent a messenger to Ursa of Urartu and Mita of Mushki, (proposing) to seize my territory.

The next dated mention of an Urartian king in Assyrian sources dates to 709 when Argishti (i.e. Argishti [II] son of Rusa) was on the throne of Urartu (Fuchs in 2012: 137).

Amongst Urartian specialists and Assyriologists a consensus has reigned for more than 80 years that Ursa the opponent of Sargon was Rusa son of Sarduri who has left us no fewer than three steles describing how he mounted a counterattack, drove the Assyrians out of Ardini (Musasir), and re-established the Urartian king’s right to worship at Haldi’s temple (André-Salvini & Salvini 2002). An Urartian occupation of Musasir, presumably the same as that described on Rusa S’s steles, is the subject of numerous letters written by Assyrian agents including one written by Urzana himself (SAA 5 87, 88, 89, 112, 147, and 148, Lanfranchi & Parpola 1990).⁵

If this successful counterattack was in response to Sargon’s onslaught as one might assume was the case, then there would be even less reason for Rusa S to commit suicide.

5. In this paper which is concerned with the death of Ursa I have not discussed the circumstances of the crushing defeat of an Urartian king by the Cimmerians described by several Assyrian informants. Although some scholars have linked this to the events of 714, Fuchs has convincingly argued that this took place some years later. For further details and discussion see Fuchs 2012: 155–57 and Roaf 2012: 211–3. The same individuals from Assyria, Urartu and Musasir crop up in the Assyrian reports on the Urartian occupation of Musasir and in those on the disastrous Urartian invasion of Cimmeria and this strongly supports a date for Rusa S’s counterattack in the years following Sargon’s onslaught of 714 but before the invasion of Cimmeria. Dating Rusa S’s counterattack described on the steles to before 714 requires two Assyrian invasions of Musasir (one not documented in Assyrian sources) and two Urartian counterattacks, all of which involved Urzana.

A straightforward reading of these texts presents us with a chronological problem. Ursa was alive at the time when the Letter to the God Assur was composed in 714, but he committed suicide the same year. The following year (713) he was part of a conspiracy against Sargon. Rusa son of Sarduri occupied Musasir in response to an Assyrian occupation of the city: the only Assyrian intervention in Musasir that we know of is that of Sargon in 714, though an unclear passage in the Eponym Chronicle for 713 mentions Musasir as the site of some Assyrian activity (Millard 1994: 47).

Table 1. The principal episodes concerning Sargon, Ursa, Rusa S, Urzana and Musasir.

<i>Date</i>	<i>Urzana and Musasir</i>	<i>Urtartian king</i>	<i>Ursa</i>	<i>Rusa S</i>	<i>Source</i>
714	Sargon sacks Musasir Urzana left in charge		is in despair		Sargon's Letter to the god Assur
714			commits suicide		Sargon's Annals
713			conspires against Sargon		Sargon's Annals
713	Assyrian activity in Musasir				Eponym Chronicle
autumn unknown year	Urzana in charge	re-captures Musasir from the Assyrians			Assyrian reports
no date	Urzana left in charge			re-captures Musasir from the Assyrians	Topzawa, Movana, Mergeh Kervan steles
709		Argishti king of Urartu			Sargon's Annals

Various proposals have been made for resolving the chronological problems apparently in these episodes:

- Ursa's suicide took place not in 714 but in 713 shortly after the conspiracy and it was included under year 8 in the Annals because other events concerning Ursa were recorded in that year. (It could not be later than 713 because the Cylinder inscriptions were written in that year.)
- Ursa's conspiracy took place some time earlier and was only included under the events of 713 because Sargon took action against the conspirators in that year.
- Rusa S's occupation of Musasir took place before Sargon's attack or took place almost as soon as Sargon had returned to Assyria in 714/713 shortly before his suicide.
- The Urtartian invasion of Musasir recorded in the letters was a different event to the invasion of Musasir described in Rusa S's steles.

While these are all possible explanations none of them is particularly satisfactory. In particular the idea that Ursa would have committed suicide after Musasir had been re-occupied by the Urtartians is hardly tenable.

Sargon had deported the gods and the royal family of Musasir and had taken an enormous amount of booty back to Assyria but he had left Urzana still in charge at Musasir. Furthermore although there were close ties between Musasir and Urartu, Musasir was an independent state (see Radner 2012: 253–54) and not an integral part of the empire of Urartu. Sargon had done a certain amount of damage to Urartian settlements in his march through Urartian territory but reading between the lines of his reports it appears that the Urartians for the most part successfully avoided the Assyrian attacks and that the rewards of the campaign up until the somewhat treacherous attack on Musasir had been disappointing.

When Rusa S went to Ardini to worship Haldi his absence and that of his consort Bagbartu were not mentioned. It would have been possible for new cult statues to have been made to replace those taken by the Assyrians, though this might have been a rather long process to judge by how long it took for the statue of Marduk to be returned to Babylon. Alternatively the Assyrian king may have voluntarily returned the gods to Musasir: that this might actually have happened is suggested by a letter which the editors interpreted to mean that Sargon offered to return the gods to Urzana in exchange for his acting as an Assyrian agent and supplying the Assyrians with information.

Three reasons for Ursa's suicide were given in Sargon's texts: "the splendour of Assur, my lord, overwhelmed him", he was "in terror (great fear) of (Sargon)", and he learnt about "the destruction of Musasir (and) the carrying off of Haldi, his god". Clearly none of these would apply if Ursa had already neutralised the Assyrian influence by re-establishing his presence in Musasir and was able to worship in the Temple of Haldi in that city as is explicitly stated both in the Assyrian correspondence and in Rusa S's stele inscriptions.

In short the reasons supplied by the Assyrian scribes in Sargon's inscriptions are those that the Assyrian king would have liked to hear and not those that would have led an Urartian king, who was still in control of his territory and had a sizeable fighting force at his command, to consider committing suicide.

* * *

There are many rulers who are said to have committed suicide, some very celebrated such as Cleopatra or Nero. But in every case that I have investigated, either the circumstances of the death are not clear or the position of the ruler was helpless and hopeless, being already imprisoned or in imminent danger of capture with an enemy at the door and his troops having fled. In such a situation suicide might well have seemed a better option than inevitable torture and execution. In many cases the "suicide" seems to have in fact have been a covert "assassination", but presented as suicide which was thought to be more acceptable than regicide. The death of President Salvador Allende of Chile in the military coup of 1973 is a case in point: whether he died in the fighting, was assassinated afterwards, or, as most commentators now believe, committed suicide is essentially immaterial, for his power and authority had already been lost and he was facing humiliation and a certain death. Similarly, many loyal Bavarians are sceptical of the official verdict on the death of Ludwig II, der Märchenkönig, and believe that he was assassinated. In this case too, when he died, he was about to lose his independence and be permanently detained.

In my talk I described the death of King John the Blind, Count of Luxemburg, King of Bohemia, King of Poland. I had asked Andreas Fuchs if he knew of a ruler

who, in control of his army and not in immediate danger of inevitable defeat, had committed suicide and he directed me towards this interesting monarch, suggesting that fed up with life and depressed by his infliction King John had himself tied onto his horse and had ridden into the midst of the Battle of Crecy on the 26th of August 1346 with the intention of committing suicide by allowing the English archers to end his life, which indeed they were obliging enough to do. This explanation, however, was not that given by the chronicler Froissart who wrote that the king and his knights fought valiantly but went too far forward and were all slain.

In fact the only reasonably well documented instance of a ruler committing suicide while still in control of his army and not in immediate danger of inevitable defeat I have been able to find is that of Otho, who was emperor of Rome for three months in the year of the four emperors following the death of Nero. A part of Otho's army had fought against a larger force of his rival Vitellius' army, was forced to withdraw, and then came to terms with the enemy. Otho himself was not involved in the battle and was left with a considerable force and reinforcements were not far away. Nevertheless Otho committed suicide (Dio Cassius LXIV.10–15). It has been suggested that he did so in order to spare Rome the misery of a prolonged civil war, but given the previous hedonistic and selfish reputation of Otho, who was apparently cast in the same mold as Nero, such an altruistic action is not to be expected and perhaps his "suicide" was in actual fact "assisted".

* * *

This short excursus into royal suicides⁶ leaves me with considerable scepticism about the description of Ursa's suicide in Sargon's inscriptions.⁷ But, whether suicide or not, the death of Ursa presents the modern scholar with a problem. If Ursa died in 714, how could he have conspired against Sargon in 713?

A possibility might be that Ursa did not die. Karen Radner (2012) has described the account given in Sargon's 8th Campaign of Ursa's reaction to the news of the sacking of Musasir as "Assyrian wishful thinking". The bringers of news that the Assyrian kings wished to hear were richly rewarded and it is possible to imagine an unscrupulous messenger inventing the good news of Ursa's suicide in order to collect a gold ring. Once his report was accepted and had entered the official records it might have been as much as a courtier's life was worth to inform Sargon that the report was false and that Ursa was still alive. A similar story of the "invention" of news is given in Evelyn Waugh's novel *Scoop*, a story that is still resonant today, when false information posted on an internet web-site gets repeated again and again (for example the assertion that Barack Obama is a closet Muslim). While it seems to me legitimate to doubt whether Ursa's death was suicide (since I know of no well documented example of a ruler still in power who has committed suicide),

6. For the "surprisingly rare" mentions of suicide, both royal and non-royal, in ancient Mesopotamian sources see Worthington 2010.

7. Similar doubts might be raised about the reported death of Shamash-shum-ukin, whose fate appears to be echoed in the later accounts of the suicides of Sardanapollus (Ashurbanipal) and Sarakos (Sin-shar-ishkun). Frame 1992: 153–5 suggests that his death could have been either suicide or murder. Taking responsibility for the murder of the (formerly) favourite brother of Ashurbanipal would have been risky and a more prudent course would have been to claim that Shamash-shum-ukin had killed himself and to have destroyed any evidence to the contrary by burning the corpse. But Shamash-shum-ukin was in such desperate straits that his committing suicide would not have been surprising.

stronger supporting evidence is needed before a convincing case can be made that the Assyrians completely fabricated his death, especially since there is in my opinion another more satisfactory explanation.

The Urartian royal inscriptions taken with the Assyrian synchronisms give an unbroken chain of Urartian kings from the 9th to the 7th century BC each of whom followed a ruler with the same name as his father: Sarduri – Ishpuini – Minua – Argishti – Sarduri – Rusa – Argishti – Rusa.⁸

Table 2. Kings of Urartu mentioned in 8th and 7th century Assyrian texts with their traditional identifications and abbreviated forms of the names used in this article (after Roaf 2012: 187–88). As discussed below it is possible that Ursa should be identified with Rusa son of Erimena (abbreviated to Rusa E).

<i>Dates in Assyrian sources</i>	<i>Name of Urartian ruler in Assyrian sources</i>	<i>Name in Urartian sources</i>	<i>Traditional identification and sequence of Urartian rulers</i>	<i>Abbreviation used in this article</i>
774	Argišti/u	Argišti	Argišti son of Minua	Argišti M
743, 735	Issar-dūrī, Sardaurri, Sarduri	Sarduri	Sarduri son of Argišti	Sarduri A
719–713	Ursā, Rusā	Rusa	Rusa son of Sarduri	Ursa or Rusa S
709	Argišta/i/u	Argišti	Argišti son of Rusa	Argišti R
673/2, 652	Ursā	Rusa	Rusa son of Argišti	Rusa A
646/642	Ištar/Issar-dūrī	Sarduri		

There is, however, one fly in the ointment, a king of Urartu, who called himself Rusa son of Erimena. Traditionally it has been customary to place him at the end of the dynasty along with a Sarduri,⁹ who was mentioned in an inscription of Ashurbanipal in a context dated to the 640s BC, and a number of individuals, named on cylinder seal inscriptions (including possibly a Rusa son of Erimena), who were considered by some scholars to have been rulers of Urartu. This comfortable solution was questioned by Stephan Kroll in his ground-breaking paper “Urartus Untergang in anderer Sicht” published in 1984¹⁰ and his doubts about placing Rusa son of Erimena after Rusa son of Argishti have been reinforced in recent years by the realisation that the names on the cylinder seals are not those of kings of Urartu,¹¹

8. For details see, for example, Fuchs 2012: 145–49.
9. A Sarduri son of Sarduri, about whom nothing else is known, dedicated a shield found in Karmir Blur. He is sometimes identified with the Sarduri mentioned in Ashurbanipal’s inscription.
10. Following the publication of this paper, the problem of the sequence of Urartian rulers has been much discussed. Some scholars have remained content with the previous consensus view while others, following Kroll’s lead, have tried to devise a list of rulers in which Rusa son of Argishti, the megalomaniac builder of enormous fortified citadel centres such as Ayanis, Bastam, Karmir Blur and Kefkalesi, was the last ruler of Urartu, who left any Urartian royal inscriptions. This problem was very much at the forefront of several papers given at the Biainili-Urartu Symposium held in Munich (those by Salvini, Kroll, Fuchs and Hellwag) and was considered in a recently published article by Zimansky (2007) and a paper then in press by Seidl (see now Seidl 2007 and 2012).
11. For the names on the seals see Hellwag 2000; 2005; 2012: 230–31. The title that they bear ^{LU}A.ZUM.LI was previously read ^{LU}A.NIN-li and interpreted as meaning ‘the son of the queen’: but it is now generally acknowledged that the connection with the logogram for queen was mistaken and that, while the names of the ^{LU}A.ZUM.LI are names typical of the ruling dynasty of Urartu, there is no evidence that this title indicated that they were rulers of Urartu or that it designated them as future rulers.

that Rusa son of Erimena was of equal importance with other Urartian rulers,¹² that he was responsible for the construction of the citadel of Toprakkale and an extensive system of dams, reservoirs and canals,¹³ and that he could not have ruled after Rusa son of Argishti.¹⁴

Further support for a date for Rusa E before Rusa A comes from the analysis of the titles used by the last Urartian kings which shows that the titulature used by Rusa E was similar to those used by Rusa S and by Argishti R and different from those of the earlier kings Argishti M and Sarduri A as well as from that of Rusa A (see Roaf 2012: 196–98 for details). Most conclusive of all is the art historical analysis of the lions and bulls on inscribed shields that Ursula Seidl presented in 2004 (see also 2007 and 2012).¹⁵ The lions of Rusa E show an unmistakeable similarity to the lions of the early 8th century BC rulers of Urartu, Argishti M and Sarduri A (Fig. 1).

Similarly the lions of Rusa S are intermediate in style between those of Rusa A and those of Rusa E and the earlier rulers. A few minor features are shared by the lions of Rusa E and Rusa S and are not found on the lions of Argishti M and Sarduri A, in particular the markings on their hindquarters. This might suggest that Rusa E ruled between Sarduri A and Rusa S. In any case the widely held belief that Rusa E should date after Rusa A is untenable and even the revised schemes in which the reign of Rusa E was before that of Rusa A and later than that of Rusa S are not in accordance with the iconographic evidence.¹⁶

To cut a long story short, the various apparently contradictory sources concerning Ursa and Rusa S can be reconciled when one realises that there might have been two different rulers of Urartu that the Assyrians called Ursa, one Rusa son of Sarduri and the other Rusa son of Erimena. Rusa E was the king of Urartu during Sargon's attack on that country. There are hints in Sargon's Eighth Campaign (Sg

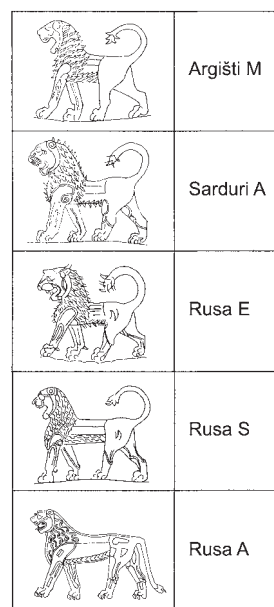


Fig. 1. Lions on shields with inscriptions of later Urartian kings. For the kings' names, see Table 2. After Seidl 2004 and 2007.

12. For new inscriptions of Rusa E and in particular the realisation that the Keşiş Göl Stele in Berlin describing the irrigation works constructed for Rusahinili (Toprakkale) should be dated to his reign see Salvini 2006.

13. For the conclusion that Toprakkale was founded by Rusa E and not Rusa A see Seidl 2007 and Zimansky 2007.

14. Both Seidl 2007 and Zimansky 2007 make the point that Rusa E called his new citadel Rusahinili without any further qualification but Rusa A added epithets to distinguish his new citadel at Ayanis (Rusahinili Eidurikai) from the earlier founded citadel at Toprakkale that he called Rusahinili Qilbanikai. Seidl (2007; 2012) provides other convincing arguments in favour of the earlier dating of Rusa E. See also her contribution in the Biainili-Urartu Symposium volume as well as those by Fuchs, Kroll, and myself. It may be noted that Salvini (2007; 2012: 132) has not yet accepted this new dating of Rusa E and still believes that Toprakkale was another edifice constructed by the obsessive builder-king Rusa A.

15. There are no shields decorated with lions and bulls so far attested for the reign of Argishti R, the predecessor of Rusa A.

16. Fuchs 2012: 147–49, Seidl 2007, 2012. For further discussion see Roaf 2012. A more detailed study of royal Urartian iconography is desirable, but, since many of the finds have not been published in detail and are not easily accessible to scholars, one cannot expect such a study to be completed in the near future.

8: 403–4) that suggest that Ursa had come to the throne through force and was a usurper, as there are in Rusa E's own inscriptions and as may be inferred from the fact that his father is not attested as king of Urartu.¹⁷ There are also passages in the Assyrian sources that indicate that there were two major influential families in Urartu, one of Ursa and the other of Sarduri (Sg 8: 277–9; SAA 5 93). It is easy to think that the usurper Rusa son of Erimena whose father had not been king before him gave his name to the family of Ursa while Rusa son of Sarduri belonged to the family of Sarduri, a name borne by at least two previous rulers of Urartu.

It is therefore possible – and in my view probable – that in 714 in the aftermath of the invasion of the Assyrians Rusa son of Erimena was replaced on the throne by Rusa son of Sarduri. We may well ask “how did this happen?” A passage in a fragmentary letter (SAA 5 93) may provide the answer.¹⁸ Its editors, Lanfranchi and Parpola, entitled the letter “A coup d'état” and they translated the passage as follows: “His magnates [sur]rounded him in [. . . , at the out]skirts of Wai[si] and killed him.” The reference to the city of Waisi and the mention of “his magnates” indicate that the victim of this assassination was the king of Urartu. The letter then mentions “the field marshal (*turtan*) of the left of the family (*qinnu*) of Sarduri”¹⁹ and (after a gap of two lines) records that someone (perhaps this field marshal) had “[not y]et entered Tu[rushpa]”. The Assyrian agents reporting back about conditions in Urartu were continually concerned about where the Urartian king was and frequently recorded his movements in and out of the Urartian capital Tushpa (called by the Assyrians Turushpa). It is possible that in this letter the person who had not yet entered Turushpa was the new Urartian king.

If this letter does describe the death of Ursa, he did not commit suicide. The usurper Rusa son of Erimena was assassinated by his nobles and as a result a second Rusa, Rusa son of Sarduri, a member of the Sarduri-family that had previously ruled Urartu, was able to seize the throne.²⁰

17. As already proposed by Thureau-Dangin 1912: xviii–xix. For further discussion see Roaf 2010 and 2012.

18. SAA 5 93 Lanfranchi and Parpola 1990. Since the text is fragmentary and undated, other interpretations are possible but here I follow what I consider the simplest one.

19. It is not clear what role this field marshal may have played, but one possibility is that he became king of Urartu. The name Sarduri (^{md}15-BAD) is only partly legible, but it is a plausible restoration.

20. In this short and speculative paper it has not been possible to consider all the various possibilities and still less to evaluate them. Further discussion of some of the possibilities can be found in my contribution to the Biainili-Urartu Symposium, but it may be some time before all those interested in Urartu will be convinced that the narrative presented here is possible, let alone plausible, and even longer, if ever, before a consensus will be reached.

Bibliography

André-Salvini, B. & Salvini, M.

2002 The bilingual stele of Rusa I from Movana (West-Azerbaijan, Iran). *SMEA* 44: 5–66.
Foster, B. R.

2005 *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda, MD: CDL.
Frame, G.

1992 *Babylonia 689–627 B.C. A Political History*. PIHANS 69. Istanbul & Leiden: Netherlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.

Fuchs, A.

1994 *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*. Göttingen: Cuvillier.

- 2012 Urartu in der Zeit. in Kroll et al. (eds.) 2012: 135–161.
- Hellwag, U.
- 2000 “Sohn der Königin”: LÚA.NIN-*li* oder “Wasserwirtschaftsminister”: LÚA.ZUM-*li*? Überlegungen zu einem “fragwürdigen” Amt am urartäischen Königshof. *Akkadica* 117: 20–43
- 2005 LÚA.ZUM-*li* versus LÚA.NIN-*li*: Some thoughts on the owner of the so-called *Prinzen-siegel* at Rusa II’s court. Pp. 91–8 in *Anatolian Iron Ages 5. Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6- 10 August 2001*, ed. A. A. Çilingiroğlu and G. Darbyshire. British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 31. London: British Institute at Ankara.
- 2012 Der Niedergang Urartus. in Kroll et al. (eds.) 2012: 227–241.
- Hurowitz, V. A.
- 2008 “Shutting up” the enemy – literary gleanings from Sargon’s Eighth Campaign. Pp. 104–20 in *Treasures on Camel’s Humps: Historical and Literary Studies from the Ancient Near East presented to Israel Eph’al*, eds. M. Cogan and D. Kahn. Jerusalem: Hebrew University Magnes Press.
- Kroll, S. E.
- 1984 Urartus Untergang in anderer Sicht. *IstMit.* 34, 151–70.
- 2012 Rusa Erimena in archäologischem Kontext. in Kroll et al. (eds.) 2012: 183–186.
- Kroll, S. E., C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf and P. Zimansky, eds.
- 2012 *Biainili-Urartu. Proceedings of the Symposium held in Munich 12–14. October 2007. Acta Iranica 51. Leuven, Peeters.*
- Lanfranchi, G. B. & Parpola, S.
- 1990 *The Correspondence of Sargon II, Part II. Letters from the Northern and Northeastern Provinces.* SAA 5. Helsinki: Helsinki University Press.
- Mayer, W.
- 1983 Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v. Chr., Text und Übersetzung. *MDOG* 115: 65–132.
- Millard, A. R.
- 1994 *The Eponyms of the Assyrian Empire, 910–612 BC*, SAAS 2. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Radner, K.
- 2012 Between a Rock and a Hard Place: Muṣaṣir, Kumme, Ukku and Šubria: the buffer states between Assyria and Urartu. in Kroll et al. (eds.) 2012: 243–264.
- Roaf, M. D.
- 2010 Thureau-Dangin, Lehmann-Haupt, Rusa Sarduriḫi and Rusa Erimenahi, Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies 5: 66–82.
- 2012 Could Rusa son of Erimena have been king of Urartu during Sargon’s Eighth Campaign?. in Kroll et al. (eds.) 2012: 187–216.
- Salvini, M.
- 2006 Le due stele di Rusa Erimenahi dal Keşiş Göl. *SMEA* 48: 209–72.
- 2007 Argišti, Rusa, Erimena, Rusa und die Löwenschwänze. Eine urartäische Palastgeschichte des VII. Jh. v. Chr. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 2: 146–62.
- 2012 Das Corpus der Urartäischen Inschriften. in Kroll et al. (eds.) 2012: 111–134.
- Seidl, U.
- 2004 *Bronzekunst Urartus.* Mainz: Philipp von Zabern.
- 2007 Wer gründete Rusahinili/Toprakkale? *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 2: 137–45.
- 2012 Rusa son of Erimena, Rusa son of Argishti and Rusahinili/Toprakkale. in Kroll et al. (eds.) 2012: 177–181.
- Thureau-Dangin, F.
- 1912 *Une Relation de la Huitième Campagne de Sargon.* TCL 3. Paris: Paul Geuthner.

Worthington, M.

2010 Selbstmord. *RLA* 12, 5.-6. Lfg.: 366.

Zimansky, P. E.

2007 Rusaḥinili. *RLA* 11, 5.-6. Lfg.: 466–8.

Über die (Un-)Möglichkeit eines “Glossary of Old Syrian [GLOS]”

Joaquín Sanmartín

BARCELONA

Abstract

“Old Syrian” is the linguistic *continuum* of local dialects spoken in both the Syrian-Levantine (coastal Mediterranean) and Syrian-Mesopotamian (continental-Euphratian) areas through the Bronze-Ages.

The project “A Glossary of Old Syrian” [GLOS] aims at the redaction of a lexicographical index that includes systematically all the hitherto collected lexical data. The *GLOS* gives a complete picture of the Old Syrian lexicon as it can be extracted and reconstructed from the available sources from the (Old Akkadian-) Eblatic through the Old and Middle-Babylonian corpora. Special attention is obviously given to the distribution of the lexical data along diachronic, diatopic and diastratic criteria. Onomastics, lexical lists and lexemes occurring in free context are the three main quarries of information.

The entries in the *GLOS* are preceded by what normally would be called “roots”, but what actually should be considered barely as a kind of pre-linguistic consonantal skeleton (here: “*etymon*”). Several sub-entries give information about the different “bases” (verbal and / or nominal) and their (de)verbal and / or (de) nominal derivations. Given the frequently unclear notation of the Old Syrian consonantal segments, a cautious use is made of a reduced set of macro-phonemes. An accurate indexation facilitates the actual finding of the normalized lexemes.

I

Kulturgeschichtlich—also auch assyriologisch—gesehen kann man das 20. Jahrhundert als das Jahrhundert der Aufdeckung Alt-Syriens, der Enthüllung seiner Rolle in der altorientalischen (Kultur-)Geschichte bezeichnen: Amarna, Mari, Ugarit, Alalakh, Emar, Ebla, um nur einige der klangvollsten Toponyme zu nennen, versetzten die Assyriologen in helle Aufregung. Wahr ist auch, dass manche bibliisierende Tendenzen die “Syriologie” vor den Augen der Assyriologie diskreditierten.

Author’s note: Die Forschungsprojekte HUM2005–02223 “*Aportaciones del corpus documental sirio de la Edad del Bronce a la lingüística paleo y mesosemitica: el léxico*” und FFI2008–05004-C02–01/FILO “A Glossary of Old Syrian” wurden und werden vom spanischen *Ministerio de Ciencia e Innovación* finanziert. Trotz Überarbeitung für den Druck dürften gewisse Reste des vortragenden Stils im Text noch spürbar sein.

Die Begeisterung für das “Rand”-Akkadisch und das Alt-Syrische ist Sache einer “neueren” Assyriologie. Eigentlich ist es nicht so ganz neu und auch nicht so ganz “Rand”, denn recht früh wurde man sich der Existenz eines semitischen Sprachkonglomerats bewusst, das, zumindest geographisch, teilweise zum assyriologischen (: babylonischen) Kerngebiet zu gehören schien, ohne – sich weder phonetisch noch morphologisch noch lexikalisch noch syntaktisch – als babylonisches Akkadisch einordnen zu lassen: Ich meine damit das schwer zu definierende Amurritische, das von der syrischen Wüstensteppe bis hin nach Chagar-Bazar, Tall al-Rimāḥ / Qaṭṭara, zum Diyālagebiet usw. gelangte. Die Tatsache, dass man dieses Sprachkonglomerat früher mal “Ostkanaanäisch” nannte, zeigt zur Genüge, dass das sogenannte Amurritische nicht nur bestimmte Sprachzeugnisse des Syrisch-Mesopotamischen selbstverständlich mit einschliesst (z.B. Mari und Tuttul), sondern auch, dass es von denen des syrisch-levantinischen Raumes nicht zu trennen ist (Alalaḥ, Qaṭna, Ugarit, Yamḥad, Palästinisch-Amarna usw.).

Die Diskussion über die linguistische Ortung des Eblaitischen dauert immer noch an und scheint nicht zur Ruhe kommen zu wollen. Diesbezüglich kann man sich natürlich fragen, ob es sich nicht – so wie es schriftlich tradiert ist – um eine typische *Kunstsprache* handelt, wie übrigens auch das sargonische Akkadisch; beide wären miteinander in einer Art *Sprachbund* vereint, den wir Nord-Ost-Semitisch oder schlichtweg Ost-Semitisch nennen können.¹ *Trümmersprachen* sind ohnehin beide. Zu bedenken gilt auch folgendes: Sprachen bestehen aus mehreren Ebenen. Syntax und Morphologie sind zwei von diesen Ebenen; die Phonologie ist eine dritte. Völlig andere Wege geht dann das Lexikon: Ein übrigens für die sprachliche Klassifizierung ziemlich ungeeignetes Kriterium, genauso wie die Phonologie. Beide – Lexikon und Phonologie – sind sehr anfällig für Interferenzen und Transferenzen aus Substraten und Adstraten. Abgesehen also von den tief greifenden Sprachmechanismen der Morphologie und der Syntax: Ist es nicht so, dass gewisse “Eblaismen” (wobei hier “Eblaismus” rein lexikalisch zu verstehen ist) nicht zu Recht zu den ersten Zeugnissen eines “syrischen” lexikalischen Kontinuums gerechnet werden sollten? Bei aller Vorsicht, angesichts der immer noch herrschenden Unsicherheit über die Qualität der Ebla-Orthographie: Ist es nicht so, dass wir schon auf den Ebla-Tafeln Lexeme vorfinden, die wir in der späteren Dokumentation des Westens und Südwestens antreffen? Soll man solche lexikalischen Eigentümlichkeiten unter den Tisch fallen lassen? Und wenn nicht, sollen sie etwa als Akkadismen in die akkadischen Wörterbücher und Grammatiken Eingang finden? Sollte man nicht lieber Lexeme, die sich in die Isoglossenkarten des “Zentralsemitischen” einreihen lassen, auch als solche kennzeichnen?

Last but not least, sollten nicht auch jene Zeugnisse des semitischen Wortschatzes in ein Alt-Syrisches Glossar miteinbezogen werden, die in relativ großer Zahl in den ägyptischen Texten vor allem des Neuen Reiches, aber auch früher, identifiziert wurden? Ist das alles (also: von Ebla bis Ugarit, vom Ḥabur bis zum Nil) schlichtweg “Altsyrisch”? Anders formuliert: Wo liegen die Grenzen zwischen Akkadisch und Rand”-Akkadisch, und – innerhalb des “Rand”-Akkadischen – zwischen dem

1. A. Archi, “Eblaite in its Geographical and Historical Context,” in *The Akkadian Language in its Semitic Context – Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC* (ed. G. Deutscher & N. J. C. Kouwenberg; PIHANS 106; Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2006), 96–109; G. Rubio, “Eblaite, Akkadian, and East Semitic,” *ebda.*, 110–39.

"korrekten" "Rand"-Akkadisch und den "syrischen" Barbarismen? Ist das "Rand"-Akkadische doch noch Akkadisch?

So gestellt ist die Frage m. E. nicht zu beantworten, weil ihre Formulierung terminologisch unscharf ist. Zu fragen, was Akkadisch oder "Rand"-Akkadisch, was korrekt oder barbarisch sei, ist genauso unnütz wie zu fragen, was man heutzutage für Englisch oder Spanisch halten soll. Ist Kenia-Englisch weniger Englisch als Eaton-Englisch? Ist das Spanisch der südamerikanischen Altiplanos weniger Spanisch als das Kastilische von Burgos? Ist es nicht so, dass man vielmehr von mehreren englischen bzw. spanischen Sprachvarianten reden sollte? Welche Rolle spielen einerseits Morphologie und Syntax und andererseits das Lexikon und vielleicht die Phonologie bei der Abgrenzung von Rändern und Kernen, von Sprachen und Dialekten?

Sprache ist primär was die Leute denken, dass sie ist, und nicht was die Schreiber schreiben oder die Grammatiker vorschreiben. Die globale Verbreitung des Englischen oder des Spanischen brachte das Aufkommen von mehreren postkolonialen Sprachvarianten mit sich. Postkoloniales Spanisch und Englisch sind in ihrer Mannigfaltigkeit ein klares Zeugnis einer historischen, sozialen und ökologischen Evolution, die sämtliche grammatikalischen und lexikalischen Sprachebenen geprägt hat. So verschieden die Sprachvarianten unter sich sein mögen, sie alle und jede für sich können erklärt werden durch ein und denselben zugrunde liegenden Prozess: Die konstanten Beziehungen und Kommunikationsbedürfnisse von kolonisierenden und kolonisierten Gruppen untereinander.²

Altorientalisch übersetzt: Die Kolonisierung des syrisch-mesopotamischen Raumes durch die Schreiber im Dienste der wechselnden lokalen Mächte und zu den verschiedensten Zeiten brachte eine mediale Ummantelung des Sozialen mit sich, das trotz des übergestülpten "Babyloniertums" sein eigenes Leben fortlebte. Dass dieses eigene Leben abseits des Palastes und ausserhalb der Bürokratie ein echtes eigenständiges Leben war, auch sprachlich, ist offensichtlich. So verführerisch die These eines sprachlichen syrischen Kontinuums über zwei Jahrtausende auch sein mag, die Tatsache einer sprachlichen Evolution, die nicht linear verlief und sicherlich schubweise stattfand, kann schwerlich von der Hand gewiesen werden. Innovation und Sprachwandel sind notwendige Eigenschaften von lebendigen Sprachen, auch wenn sie von Normen unterdrückt werden. Der Linguist kann sich dann nicht damit begnügen, die Neuerung festzustellen und ihre Beschreibung zu liefern; er muss sich auch nach ihren Ursachen fragen: Handelt es sich um die natürliche Evolution einer immer schon belegten Form oder stehen wir vor deutlich neuen Sprachstrukturen?

Was soll man aber unter "deutlich neuen Sprachstrukturen" verstehen? Nehmen wir den Fall des Amurritischen. Oder den des Ugaritischen. Neu sind beide Sprachgebilde insofern, als beide irgendwann archäologisch auftauchten und – mehr oder weniger – eine eigene phonologische, morphologische, syntaktische und lexikalische Identität aufwiesen. Klar ist aber auch, dass es Amurru-Leute schon vor Ur III und Ugariter vor dem XV. Jahrhundert gab und dass sie schon lange gesprochen hatten. "Neu" bedeutet also "neu für uns"; wie lange schon die in solchen Sprachvarianten feststellbaren Strukturen gegolten haben, wissen wir nicht und werden womöglich nie wissen. Wir müssen uns mit der Tatsache abfinden, dass unsere Kenntnis der

2. E. W. Schneider, ed., *Postcolonial English: Varieties around the world* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

altorientalischen Sprachgeschichte aus Bruchstücken besteht. Dass wir nicht die ganze Diachronie vor Augen haben, sondern nur eine lose Sequenz von disparaten Synchronien, eine *diskontinuierliche* Folge linguistischer Episoden. Wir sehen nicht den ganzen Film, nur einzelne Fotogramme.

Andererseits ist angesichts des vorhandenen Materials festzustellen, dass im geographisch-geschichtlichen Raum Alt-Syriens des III. und II. Jahrtausends eine Art Sprach-Kontinuum existiert. Zumindest im negativen Sinne, insofern sich eine Reihe orthographisch-phonologischer, morphologischer, syntaktischer und lexikalischer Daten sowohl diachronisch als auch diatopisch als "pan-syrisch" gegenüber etwa den "kern"-babylonischen, hurritischen oder anatolischen Strukturen abgrenzen lässt. Könnte man also von dialektologischen Varianten eines wie auch immer gearteten einzigen Sprachstammes reden?

Einiges spricht gegen die Annahme eines solchen Kontinuums: Zum Beispiel die Tatsache, dass sich im I. Jahrtausend drei Sprachkreise abzeichnen (wir wollen sie der Einfachheit halber den levantinisch-palästinischen, den aramäischen und den arabischen Kreis nennen), deren Grenzen untereinander sowohl grammatikalisch als auch lexikalisch als einigermaßen gesichert gelten. Sollten die Wurzeln dieser sprachlichen Dreifaltigkeit ("*mía oussía: treis hypostáseis*") nicht schon im II. Jahrtausend oder früher zu suchen sein? Denn heute gewinnt die Hypothese an Boden, die behauptet, dass Sprachvariation mit der Zeit immer größer wird, und dass die Eigenschaften der späteren Stadien nicht immer so ausgeprägt waren: Die Sprachen verhalten sich sozusagen fast wie Galaxien im All. Manche explodieren von selbst und verschwinden, manche fressen die kleineren Nachbarn; die überlebenden und immer dicker werdenden Gebilde jedoch entfernen sich voneinander mit zunehmender Geschwindigkeit. So muss man Gelb beipflichten, als er schon 1977 die alte und enge Verwandtschaft des Eblatischen, Altakkadischen und Amurritischen erkannte.³ In dieser Optik sind auch die noch verschwommenen Ur- bzw. Protoaramäischen oder die Ur- bzw. Protoarabischen Symptome zu sehen, die in den altsyrischen Sprachzeugnissen durchschimmern. Je früher wir in die Sprachgeschichte Altsyriens eindringen, desto undifferenzierter werden die Daten.

Im übrigen können die im altsyrischen Raum feststellbaren Konstanten kaum geleugnet werden. Ökologie, Ritual, Pantheon, Wirtschaft, Machtstrukturen, Eigentumsverhältnisse werden – selbstverständlich mit örtlichen oder zeitlichen Nuancen – meistens als typisch altsyrisch bezeichnet. Viele davon überleben das dunkle Zeitalter und tauchen in der Eisenzeit wieder auf. Wie kann ein kulturell relativ homogenes Gebilde sich über Jahrhunderte halten ohne die Stütze einer gemeinsamen sprachlichen Basis? Manfred Krebernik hat schon 1996 nicht wenige Segmente des eblaitischen Onomastikons und Lexikons als eindeutige Vorläufer späterer syrischer Sprachzeugnisse identifiziert und beschrieben.⁴ Über die tatsächliche oder vermeintliche Spracheinheit "Amurritisch" wird man wahrscheinlich

3. I. J. Gelb, "Thoughts about Ebla: A Preliminary Evaluation," *Syro-Mesopotamian Studies* 1 (1977), 3–30. Gelb wiederholte seine These in "The Language of Ebla in the Light of the Sources from Ebla, Mari, and Babylonia," in *Ebla 1975–1985. Atti del convengo internazionale Napoli, 9–11 ottobre 1985* (ed. L. Cagni 1987; *Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici. Series Minor* 27; Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1987) 49–71.

4. M. Krebernik, "The Linguistic Classification of Eblaitic: Methods, Problems, and Results," in *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. The W. F. Albright Centennial Conference* (ed. J. S. Cooper & G. M. Schwartz; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996) 233–49. (Zitat: S. 249); was keineswegs gegen seine Klassifizierung des Eblaitischen als "an early Akkadian dialect" spricht.

ewig streiten. Optimisten betonen die Abwesenheit sprachlicher, ja sogar dialektaler Unterschiede innerhalb des als Amurritisch identifizierten Materials;⁵ andere sind dabei skeptischer und wollen von dieser sprachlichen Einheit, ja von einer solchen Sprache nichts wissen.⁶ Die lexikalische Kontinuität zwischen manchen als amurritisch identifizierten Daten und manchen späteren Zeugnissen aus dem syrisch-levantinischen oder syrisch-mesopotamischen Raum kann jedoch schwerlich geleugnet werden.

Also Optimismus hin, oder Pessimismus her, wir sollten es mit dem deutschen Sprichwort halten: “Übung macht den Meister.” Vor genau 51 Jahren lieferte I. J. Gelb ein Werk, das eine wunderbare Kombination von Wissen und Mut aufweist: das “*Glossary of Old Akkadian*”, in seinen Worten:

“[A] picture of the Old Akkadian lexicographical material from the oldest times down to the end of the third Dynasty of Ur.”

Um Missverständnisse zu vermeiden, wollte Gelb sofort klarstellen, was man unter “Glossary” und unter “Old Akkadian” zu verstehen hatte:

“The Glossary contains words [. . .] ordered according to form and rough semantic grouping, with translations intended solely to serve as a guide to future investigators of the meanings.”

Der Terminus “Old Akkadian” sollte elastisch verstanden werden: “Akkadian” hieß hier Akkadisch plus sumerische Lehnwörter:

“[. . .] which may have been borrowed not from Akkadian *but from other Semitic languages spoken in Mesopotamia or in the neighboring areas.*” [Kursive Verf.].

Um die linguistische Klassifizierung nicht vorwegzunehmen, nahm er in das Glossary die ihm bekannten nicht-sumerischen Personennamen auf, die mittels der Marke MAR.TU oder kraft ihres Aussehens als “Amorite” gelten konnten.⁷

Ist heute die Zeit für ein “*Glossary of Old Syrian*” reif?

II

Wir am IPOA in Barcelona meinen, dass es allmählich an der Zeit ist, die in den letzten 50, 60, 70 Jahren gemähten aber noch auf dem Feld liegenden Garben zu sammeln und einzufahren. Vorausgesetzt, man hält sich an Gelbs Richtlinien; das heißt erstens: Man bleibt bei der Gattung Glossary. Und zweitens: Man nimmt den Begriff “Old Syrian” *cum grano salis*.

Bei der Arbeit am *GLOS* wollen wir nicht, und müssen wir auch nicht, von Null anfangen. Fast alle altsyrische Bereiche, zumindest die grösseren Archive, sind mittlerweile erschlossen und Gegenstand solider Monographien. Bei der Komparatistik sind wir vielleicht nicht so gut bedient. Das verdienstvolle, allerdings in seinem Umfang beschränkte Werk von Sivan ist heute sehr ergänzungsbedürftig.⁸ Ansätze von vergleichenden Verweisen finden sich etwa in den Wörterbüchern, z. B.

5. M. P. Streck, *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit. Band I* (AOAT 271/1; Münster: Ugarit-Verlag, 2000).

6. Siehe D. Charpin, *AfO* 51 (2005/06) 288.

7. I. J. Gelb, *Glossary of Old Akkadian* (MAD 3; Chicago: University of Chicago Press, 1957) S. vii (alle drei Zitate).

8. D. Sivan, *Grammatical Analysis and Glossary of the Northwest Semitic Vocables in Akkadian Texts of the 15th–13th C. BCE from Canaan and Syria* (AOAT 214; Münster: Ugarit-Verlag, 1984). Das

im DUL von Del Olmo und Sanmartín,⁹ oder in Artikeln, die spezielle komparatistische Aspekte behandeln, wie z.B. bei Kogans neuerer Behandlung des lexikalischen Standorts des Ugaritischen.¹⁰ In vielen Monographien werden mögliche, vermeintliche oder tatsächliche Isoglossen mehr oder weniger ausführlich, aber keineswegs systematisch, benannt.

Bei der Herstellung des *GLOS* wollen wir von jeglichem Vorverständnis der sprachlichen Lage Altsyriens absehen. Wir sind bescheiden: Unsere Absicht ist, den Benutzern eine lexikographische Karte („mapping“) des Vorhandenen zu liefern. Wie bei der Herstellung einer Karte, wollen wir auch in erster Linie Tatsachen anzeigen; jeder muss sich dann seinen eigenen Weg in den Wäldern, über die Flüsse, durch die Berge suchen.

Die *Makrostruktur* des *GLOS* besteht aus einer geordneten Menge von Lemmata. Die Sequenz richtet sich nach dem lateinischen Alphabet, ergänzt mit den notwendigen Sonderzeichen und Diakritika.

Die *Mikrostruktur* des *GLOS*, d. h. die Struktur eines jeden Lemmas, besteht aus zwei Einheiten, die wir hier (A) *Kopf* (das Thema) und (B) *Körper* (das Rhema) nennen wollen. Das Beispiel einer Eintragung kann man im *Anhang I* ansehen.

Hierzu noch einige Bemerkungen:

(1) *Der Kopf*

Angezeigt wird im *Kopf* nur das Etymon, ohne Übersetzung. Unter Etymon verstehen wir eine *diskontinuierliche* Zeichenfolge bestehend aus einer, zwei oder mehr – in der Regel drei – Konsonanten, ohne Angabe von Vokalen. Etyma sind, in diesem Sinne, z. B. |ʔ-ḫ|, |k-b-d|, |b|, |m-l-k|, |ʔ-m-m| usw.; sie erscheinen immer in ihrer gemeinsemitischen Form. Hier begegnen wir einer ersten grossen Schwierigkeit. Denn wie wir alle wissen, geben die alt- bzw. mittelbabylonischen Syllabare die phonologischen Strukturen (ganz zu schweigen von den phonetischen Realisierungen) der damit ummantelten Lokalsprachen nur unvollkommen wieder, und zwar auch dort, wo die Schreiber sich des Problems bewusst waren und sich für den eigenen Gebrauch manche Werte leicht zurecht bogen. In manchen Fällen wird es für uns schwierig sein zu bestimmen, welches Phonem aus der Reihe der Dentale, Interdentale, der Zischlaute, der Uvulare, Pharyngeale, Laryngale usw. eigentlich gemeint wird. Auch wenn man dieses meistens innerhalb eines Korpus ermitteln kann, wird es jedoch manchmal schwierig sein, eine gesamt-syrische Notation zu wagen. Wir werden daher, um die Mehrdeutigkeit der verschiedenen Lokalsyllabare anzuzeigen, auf eine makrophonologische Umschrift zurückgreifen, analog etwa zu der schon von M. Krebernik fürs Eblaitische vorgeschlagenen.¹¹

Die Notierung mittels Makrophonemen wird da unumgänglich sein, wo nur syllabische Schreibungen vorliegen, deren Lesung, Bedeutung oder beides unsicher sind. Vor allem jedoch werden Makrophoneme dann zu benutzen sein, wenn die

neue Werk von I. K. H. Halayqa, *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite* (AOAT 340; Münster: Ugarit-Verlag, 2008) ist wegen seiner strengen „kanaanäischen“ Perspektive nur sehr bedingt brauchbar.

9. G. Del Olmo Lete & J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Vols. I, II (HdO I 67²; Leiden: Brill, 2004).

10. L. Kogan, „Lexical Evidence and the Genealogical Position of Ugaritic (I)“, *Babel und Bibel* 3 (2006) 429–88.

11. M. Krebernik, „Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla. Teil I,“ *ZA* 72 (1982) 179.

syllabische Notierung Zweifel über die jeweilige Qualität eines gemeinsemitischen Segments aufkommen lässt. Die Beispiele hierzu sind zahlreich.

Wie soll z. B. ein altsyrisches Etymon für die in Altsyrien belegten Varianten des gemeinsemitischen |ð(d)-m-r| “bewachen” aussehen? Der Befund ist ziemlich verwirrend und wurde in den letzten Jahren mehrmals behandelt. Alles in allem müssen wir mit einer Allophonenreihe |d/d/š/z-m-r| rechnen. Schon M. Krebernik reihte den eblaitischen Personennamen *Iš₁₁-da-mar-^dda-gan* unter ein polyvalentes |S-M-L| ein, angesichts der Schwierigkeit, sich zwischen den Basen |t-m-r| “gedeihen” einerseits und andererseits |ś-m-r| oder |d-m-r| “schützen” zu entscheiden; dabei wohl anerkennend, dass die eblaitische Schreibung mit dem konsonantischen Segment -*tmmr* aus Ugarit so oder so zu verbinden sei.¹² Die Mehrheit der Studien hat sich für eine Verbindung mit |d-m-r| “to guard, protect” entschieden.¹³ Die von Krebernik angedeutete Möglichkeit einer Beziehung zum lexikalisierten akk. *šitmurum*(m) “loben, preisen” dürfte jedoch noch ernsthaft in Erwägung zu ziehen sein. Auch die ägyptische Dokumentation meldet sich mit Personennamen aus der Zeit der XVIII. und XX. Dynastien, die von J. E. Hoch *Šamriya* und *Dimri* gelesen und zur Basis |š-m-r| bzw. |d-m-r| “to protect” gestellt worden sind.¹⁴ Man wird also gut beraten sein, für das Altsyrische zwei Etyma anzubieten: ein selteneres |d-m-r| und ein vielgestaltiges |S-m-r|; beide: “beschützen, bewachen”. Ein Schema der Lage mitsamt der einschlägigen Literatur wird unten im *Anhang II* angeboten.¹⁵

Allerdings werden die Redakteure des *GLOS* Wert darauf legen, den Gebrauch von Makrophonemen so knapp wie möglich zu halten. Man könnte natürlich da, wo Isoglossen zum alphabetisch tradierten Ugaritischen feststellbar sind, eine dem Alphabetisch-Ugaritischen entsprechende Notation übernehmen. Dabei sollte man allerdings sehr vorsichtig sein, denn niemand kann uns versichern, dass das ugaritische Phoneminventar (um die phonetischen Exponenten schon einmal beiseite zu lassen) eine gesamt-syrische Gültigkeit besass. Die sogenannten Kurzalphabete, die außerhalb Ugarits bis nach Palästina gebräuchlich waren, kommen mit einem wesentlich kürzeren Zeicheninventar aus, was schon manche Reduktionen bei den syrisch-palästinischen Alphabeten der Eisenzeit vorwegnimmt. Außerdem ist nicht einmal die keilalphabetische Orthographie ganz konsequent. Das ist der Fall nicht

12. M. Krebernik, *Die Personennamen der Ebla-Texte* (BBVO 7; Berlin: Dietrich Reimer, 1988), 64–65: S-M-L.

13. Siehe J. M. Pagan, *A morphological and lexical study of personal names in the Ebla texts* (ARES 3; Roma: Università degli studi di Roma “La Sapienza”, Missione Archeologica Italiana in Siria, 1998) 111.

14. J. E. Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period* (Princeton: Princeton University Press, 1994), Nr. 401: *šama₄riya*, *šamraya*, *šamaraʔū*, *šamaraʔa*; Nr. 582: *dimira*, *dimra*, *dimiir*, auch: *ṯīdimi*, abnorm. Vgl. Th. Schneider, *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches* (OBO 114; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) Nr. 567: *d-j₂-m-j₂-r*.

15. Dabei soll aber nicht vergessen werden, dass eine Basis |š-m-r| “bewachen” im I. Jt. v. Chr. sowohl im epigraphischen Hebräischen, Phönizischen, Punischen und Reichsaramäischen (DNWSI, S. 1166–7) als auch im biblischen Hebräischen (HAL, S. 1461–3) belegt ist. Setzen wir dazu noch die biblisch-hebräisch belegten Personennamen amurritischer Prägung *zmry* (tiberisch *zimrī*, aber samaritanisch *Zamri* und Septuaginta Ζαμβρι) und *zmyrh* (lies doch *zmryh*; vgl. Septuaginta Ζαμαρίας), und das Substantiv *zmrh* (tiberisch *zimrāh* “Stärke”), kann man auch hier mit Leichtigkeit ein Etymon |d/d/š/z-m-r| gewinnen, das noch durch arabische *samara* kompliziert werden könnte, dessen Beziehung zum gemeinsemitischen Etymon |ð(d)-m-r| “bewachen” mir jedoch noch zu unklar ist. Zum Arabischen s. Lane, S. 1424–26: “he held a conversation [. . .] by night; to wake”; Wehr-Cowan, S. 429: “to chat in the evening or at night”.

nur bei entlehnten nicht-semitischen Wörtern, wo schon an der Quelle Unsicherheit herrschen könnte, sondern auch bei gut semitischen Lexemen, wo zahlreiche Abnormitäten—sowohl innerugaritische Schwankungen als auch orthographische Abweichungen vom Gemeinsemitischen—gemeldet wurden.¹⁶

Soviel ist jedenfalls klar: Das phonologische Inventar des Keilalphabets ist primär nur für Ugarit gültig. Wir dürfen nicht ohne weiteres die Gültigkeit dieses Inventars außerhalb Ugarits voraussetzen und das Keilalphabet als phonologische Schablone für andere altsyrische Bereiche missbrauchen. Allenfalls kann man auf das ugaritische phonologische Inventar zurückgreifen, wenn es sich kongruent mit den Daten etwa des Arabischen oder des Äthiopischen verhält. Und von einer Vokalisierung des alphabetischen Materials sollte man tunlichst die Finger lassen.

(2) *Der Körper*

Im *Körper* des Lemmas werden die verschiedenen sprachlichen Realisierungen des Etymons angezeigt. Solche sind: (1) Die *Kernmorpheme*; (2) Die *verbierenden* Basen; (3) Die *deverbierten* Nomina, und (4) Die *Leihwörter*.

(1) Die *Kernmorpheme* (wenn vorhanden): Gemeint sind damit die einheitlichen *nominalen* (Primärsubstantive) bzw. *pronominalen* Gebilde und “Partikeln”,¹⁷ die morphologisch nicht weiter analysiert werden können (oder sollen): Z. B. *ʔah*, *bi*, *liʔm* oder *kalb* (untergebracht unter den jeweiligen Etyma |ʔ-h|, |b| |l-ʔ-m| und |k-l-b|). Die bei den verschiedenen alt-syrischen Korpora belegten *gemeinsemitischen* Kernlexeme sind *auch alt-syrisch*: Gemeinsemitisch ist wohl Oberbegriff; weder logisch noch sprachgeschichtlich sind also Gemeinsemitisch und Alt-Syrisch unvereinbar. Lemmata wie *ʔab*, *ʔah*, *kalb* usw. gehören genauso in ein alt-syrisches Glossary wie in ein akkadisches oder arabisches Lexikon. Sie sind nicht exklusiv alt-syrisch (wie z. B. *baʕl* oder *liʔm*), aber sie sind *auch* alt-syrisch.

(2) Die *verbierenden* Basen (wenn vorhanden): Es handelt sich um solche *diskontinuierlichen* Zeichenfolgen (gemeinhin “[verbale] Wurzel” genannt),¹⁸ die als *rekonstruierte Grundmorpheme* den elementaren Bestandteil von durch Ableitung / Derivation entstandenen verbalen und nominalen Morphemkonstruktionen liefern. Der Unterschied zwischen Etymon und verbierender Basis scheint mir besonders nützlich dort, wo Kernmorpheme und denominierende Verben nebeneinander belegt sind; z. B. die verbierte Basis |t-l-t| “to repeat for the third time” (neben dem Kernmorphem *talāt* “three”, beide unter dem Etymon |t-l-t|). In der Regel ist das Etymon (der Kopf) mit der Basis (oder “Verbalwurzel”) identisch. Man sollte jedoch aus methodologischen Gründen beide auseinander halten, um echte oder vermeintliche Derivationsvorgänge (Denominierungen / Deverbierungen) nicht durcheinander zu bringen. Die verbale Basis |m-l-k| z. B. muss nicht unbedingt als die morphologisch-semantische Quelle der Reihe *malk*, *milk*, *malik* usw. gelten. Vor allem die PaRs- / PiRS-Bildungen könnten ebenso gut als Primärnomina gelten, die dann hier und dort verbal flektiert wurden und sich so als denominierte Basis, d. h. als diskontinuierliche Phonemensequenz |m-l-k| mit der verbalen Bedeutung “König sein” oder “als König handeln” usw. den Weg in das westsemitische Lexikon bahnten. Ähnlich stellt sich das Problem beim allgegenwärtigen *ʕabd* “Diener” ge-

16. J. Tropper, *Ugaritische Grammatik* (AOAT 273; Münster: Ugarit-Verlag, 2000) 99–133.

17. Präpositionen, Konjunktionen, Adverbien, Konnektoren, Deiktika, Pronomina und sonstige “Ur”-Nomina werden als *Nomina* gelistet und behandelt.

18. Hierzu J. Sanmartín, “Defining Semitic Words Syntactically,” *AuOr* 26 (2008) 163–180.

genüber der verbalen Basis 𐎶-𐎠-𐎡 dar, die voll funktionsfähig im II. Jahrtausend nur akkadisiert in Emar¹⁹ und nominalisiert in Ugarit (als Ptz.?: DUL, S. 139) belegt ist.²⁰

(3) Deverbierte, aus alt-syrischen oder gemeinsemitischen verbalen Basen abgeleitete Nomina (Substantive, Adjektive usw.). Die Lemmata werden stets in Transkription und ohne Kasus kennzeichnung angeführt. Deverbierte *gemeinsemitische* Nomina, die im alt-syrischen Korpus belegt sind, werden im Prinzip als alt-syrisch behandelt.

(4) Das Lexikon ist die undichteste und biegsamste Komponente einer jeden Sprache. *Leihwörter* sind integrierte Bestandteile der Sprache und gehören somit (Morphologie hin, Morphologie her) in das Lexikon, denn sie sind voll assimiliert worden.

Fremdwörter dagegen werden nur gelegentlich benutzt und bleiben eigentlich draußen. Die Grenzen zwischen Lehnwörtern und Fremdwörtern sind jedoch nicht immer klar definierbar. Die Graphematik könnte gelegentlich helfen. Am sinnvollsten scheint uns, selten vorkommende Wörter fremder Herkunft mit gebührender Vorsicht aufzunehmen und auf ihre besondere Natur hinzuweisen. Problematisch ist der Fall der sicherlich zahlreichen akkadischen Wörter, die ihren Weg in die altsyrischen Lokalsprachen *via* Verwaltung, Handel, Erziehung usw. fanden. Manche sind sicherlich uralte Entlehnungen; oft dürfte es sich gar nicht um Leihwörter handeln, sondern um lexikalisches Gut aus dem gemeinsemitischen Fundus. Die Richtung der Entlehnung, wenn es sich um eine solche handelt und nicht um gemeinsemitisches Vokabular, ist nicht immer mit Sicherheit zu ermitteln.²¹ Das Etymon 𐎶-𐎠-𐎡 in seinen beiden – ost- und westsemitischen – Ausprägungen ist nur ein Beispiel unter vielen anderen. Fremde *hapax legomena* oder sehr selten belegte Realia (z. B. in deutlich hethitisch oder hurritisch beeinflussten Ritualen) sollen in der Regel nur knapp angezeigt werden.

III

Um auf den Titel dieses Vortrages zurückzukommen: Ist die Erstellung eines “Glossary of Old Syrian” (un-)möglich? Was die Organisation und Natur des GLOS betrifft, scheint es uns möglich zu sein. Eine Frage ist jedoch unausweichlich: Was ist eigentlich dieses “Old Syrian”?

Meines Erachtens wird Alt-Syrisch am besten als eine *pluricentric language*, wie man heute sagt, beschrieben. In der Regel werden Wörterbücher auf der Grundlage einer Varietät erstellt, und sie haben vielfach nur die Darstellung dieser Varietät zum Ziel. Anders ausgedrückt: *Eine* Varietät wird zur Standardsprache *einer* Sprachgemeinschaft deklariert. Beim “Glossary of Old Syrian” müssen wir notwendigerweise einen anderen Weg einschlagen. Wir rechnen in Altsyrien nicht

19. Für die Schreibung *a-ba-di*(TI) s. E. J. Penttinen, *West Semitic Vocabulary in the Akkadian Texts from Emar* (HSS 49; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2001, 21; nach J. Ikeda, *BiOr* 60 (2003) 269: akkadisierte Emar-Basis.

20. In Amarna sind die Schreibungen *ú-bu-di*, *ú-bu-ud* wohl zu 𐎶-𐎠-𐎡 “to serve” gehörig; dabei handelt es sich allerdings um substantivierte Lexikalisierungen eines Infinitivs G *qutul* mit der Bedeutung “service”. Ab dem I. Jahrtausend findet man Lexikalisierungen wie He. “Kult leisten” (HAL 770–1) und Ar. “to worship” (Lane 1934–6). In Ph., Pun., OAram. u. Palm. (DNWSI, S. 806–8) meistens abgeschwächt als “arbeiten”, “faire”, dann auch “agir”; “cultiver, servir”.

21. E. E. Knudsen, Rez. zu: *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit*, von M. P. Streck. ZA 92 (2002) 146; D. Charpin, *AfO* 51 (2005/06) 285–7.

mit einer Sprachgemeinschaft und einer Standardsprache, sondern eben mit einer *pluricentric language*.²² Als solche ist das Alt-Syrische auch eine Sammlung, ein Konglomerat, von lokalen und regionalen Varianten, ähnlich wie Englisch, Spanisch, Französisch, Deutsch oder Niederländisch, um nur die uns am nächsten stehenden Sprachen zu nennen. Dieser Tatsache müssen wir Rechnung tragen, und eben darum müssen wir auch im Rahmen einer gewissen, sagen wir einmal, Variationspragmatik operieren und auf die Auswirkung von makro-sozialen Faktoren in der Sprache achten.²³ Wir stehen also vor lexikographischen Problemen, die nicht mit einfachen Auflistungen von Belegen gelöst werden können. Wir müssen auch auf gebrauchsbasierte, nicht-denotative Bedeutungselemente achten. So ganz ohne Soziologie kommen wir nicht aus.

Von zentraler Bedeutung sind in dieser Hinsicht Faktoren wie Stil, Medium und Fach- bzw. Gruppenspezifika.²⁴ Die Beziehungen zwischen diesen Ebenen sind zweifellos generell sehr komplex und, was die altsyrische Dokumentation des III. und II. Jahrtausends betrifft, kaum zu erfassen. Wir meinen trotzdem, dass uns, in Hinblick auf eine situations- und themenbezogene Gebrauchsspezifika, einige Wege offen bleiben, und zwar die Aufteilung des lexikalischen Materials in drei Reihen von Belegen, je nach dem Steinbruch, aus dem sie herausgeschnitten werden. Es handelt sich um die (1) Belege des *Onomastikons*; (2) Belege der *lexikalischen Listen* und (3) Belege in *freiem* Kontext. Jede Reihe für sich (Onomastikon, Listen, freier Kontext) ist durch besondere gebrauchsbasierte, nicht-denotative Bedeutungselemente gekennzeichnet.

Das *Onomastikon* ist meistens konservativ und volkssnah; die lexikalischen *Listen* sind auch konservativ, aber an die Ausbildung von Eliten gebunden und in der Nähe der politischen Macht angesiedelt. Als eminent konservativ lassen uns Onomastikon und lexikalische Listen einen Blick in die Geschichte und sogar in die Vorgeschichte der Lemmata werfen. Beide Steinbrüche – das Onomastikon und die lexikalischen Listen – sind starr und eng den Konventionen verpflichtet, wenngleich jede auf verschiedene Weise. Das Onomastikon zeugt, innerhalb seiner formalen Starrheit, von einer gewissen Spontaneität und ist z. T. auch Reflex der „Mode“ (oder des „Zeitgeistes“). Die lexikalischen Listen können aber auch gelegentlich spontan wirken; allerdings nicht ohne gewisse Schwierigkeiten, insofern sie Zeugnis abgeben vom ständigen Anpassungszwang des Schrift-Handwerks an die Bedürfnisse der verschiedenen zeitlichen und örtlichen Koordinaten. So soll im *GLOS* die diastratische, situationsbezogene Distribution des Materials den Vorrang vor der diachronischen und diatopischen haben.

Zugegeben, jeder der drei lexikalischen Steinbrüche weist eine eigene Problematik auf, auf die wir hier nicht im Detail eingehen können. Statistisch gesehen dürften die Angaben aus den lexikalischen Listen die kleinste Gruppe bilden. Etwas zahlreicher sind Daten über Lexeme, die man im freien Kontext identifizieren

22. Hingewiesen sei hier auf die nicht ohne unterschweligen Humor von Edzard dargebotene Kontrastübersicht einiger Iraq-arabischer und syrisch-arabischer Lexeme: D. O. Edzard, „Das Ebla-Akkadische als Teil des altakkadischen Dialektkontinuums“, in: *The Akkadian Language in its Semitic Context* (ed. G. Deutscher & N. J. C. Kouwenberg; PIHANS 106; Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2006) 83.

23. Zuletzt *Variational Pragmatics: A focus on regional varieties in pluricentric languages* (ed. K. P. Schneider & A. Barron; Pragmatics & Beyond New Series 178; Amsterdam: John Benjamins, 2008).

24. Vgl. den Begriff *associative meaning* bei G. Leech, *Semantics* (Harmondsworth: Penguin, 1981).
23. T. Herbst & M. Klotz, *Lexikographie* (UTB 8263; Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003) 88–90.

kann. Die überwiegende Mehrheit der Belege kommt (leider) aus dem Bereich des Onomastikons. Das alles ist symptomatisch für die sogenannten *Trümmersprachen*. Eine große Schwierigkeit bereitet beim Onomastikon das häufige Vorkommen von hybriden, meist syrisch-akkadischen oder syrisch-hurritischen Bildungen. Hier muß das lexikographische Skalpell vorsichtig angewandt und jedes Namenssegment für sich aufgeführt werden. Generell sollte gelten, dass in Altsyrien Altsyrisch und Hurritisch gesprochen wurde; dass es sich also bei manchen ganz oder teilweise akkadisch anmutenden Personennamen um akkadisierende Travestien alt-syrischer oder hurritischer Namen handeln könnte. Auch das spätlateinische und frühmittelalterliche Onomastikon wimmelt von latinisierenden und latinisierten Namen, die als solche nur in der Fantasie der Sekretäre ihr Dasein fristeten. Rein akkadisch klingende Personennamen sollen jedoch für Akkadisch gehalten werden; dagegen kann man—Travestie hin, Travestie her—nicht viel tun.²⁵

Lebendige Sprache kann man eigentlich vor allem in den Lexemen finden, die in freiem Kontext vorkommen. Mit Sicherheit gab es große Unterschiede zwischen dem Geschriebenen und dem Gesprochenen, und selbst im Geschriebenen sollte man mit den verschiedensten Jargons rechnen: Juristerei, Korrespondenz, Handel usw. fordern jedes für sich ein eigenes denotatives Wortinventar, dessen Konnotate für uns meistens verborgen bleiben. Das GIOS wird sich jedoch mit der Bemerkung “in freiem Kontext” begnügen müssen (als Abgrenzung gegenüber dem Onomastikon und den lexikalischen Listen), denn wir wollen uns nicht in die Sümpfe der Gattungskritik und der Gattungsgeschichte begeben.

Die lokalen Versionen der *lexikalischen Listen* sind eine Welt für sich und bedürfen einer extrem delikaten Handhabung. Einerseits dürften sie nicht ganz fehlerlos sein; andererseits zeigen Textdivergenzen zwischen den Textzeugnissen der verschiedenen alt-syrischen Korpora, dass, bei Beibehaltung eines allgemein anerkannten Lehrplans, die mündliche Überlieferung bei ihrer Tradierung eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben dürfte. Glücklicherweise wird das Studium der alt-syrischen Texte durch das um Van Soldt in Leiden versammelte Team systematisch und erfolgreich vorangetrieben, so dass wir bald über eine kohärente Übersicht des vorhandenen Materials und gesicherte Ergebnisse in diesem schwierigen Bereich rechnen können.²⁶ Als Produkte der Schule sollten die lexikalischen Listen einen Beitrag zur “Standardisierung” der Sprache liefern. Sie wollten normativ wirken. Implizit heißt das, dass die É.DUB.BA sich der Tatsache bewusst war, dass es standardisierte und “wilde” Formen des Akkadischen gab und dass beide miteinander in Konkurrenz standen. Bei der Beurteilung des lexikalischen Materials sind Begriffe wie “Standard” und “Norm” mit Vorsicht zu verwenden: Sollten die Listen, wie es scheint, auch mündlich tradiert worden sein, muss man bedenken, dass die Parameter “Standard” und “Norm” in der geschriebenen Sprache anders operieren als in der gesprochenen.²⁷

Unser Ziel ist lediglich, dem Benutzer sozusagen anhand einer Karte eine erste Orientierung in der lexikalischen Landschaft Alt-Syriens zu ermöglichen. Jede

25. Siehe J. Tropper, *BiOr* 62 (2005) 66–68.

26. M. Gantzer, “Syrian Lexical Texts – Introduction,” *UF* 38 (2006) 267–9; “Syrian Lexical Texts (1): A Comparison of the Ugarit and Emar Syllabary A Paleographic Texts,” *UF* 38 (2006) 269–81; “Syrian Lexical Texts (2): The Peripheral Syllabary A Appendices,” *UF* 38 (2006) 283–97; “Syrian Lexical Texts (3): The Peripheral Weidner God Lists,” *UF* 38 (2006) 299–311.

27. Siehe etwa *Standards and Norms in the English Language* (ed. M. A. Locher and J. Strässler; Contributions to the Sociology of Language 95; Berlin: de Gruyter, 2008).

Karte (und jedes Lexikon) ist eine Abstraktion. Darum wollen wir die Belege so knapp wie möglich halten. Vielfach wird man bloß auf die Publikationen hinweisen, die das Material schon verarbeitet haben. Der Benutzer kann dann Belege und sonstige epigraphische Details aus den besagten Veröffentlichungen und aus deren jeweiligen Rezensionen einholen. Wenn nötig werden auch unsere eigenen Ansichten hinzugezogen; auch die bibliographischen Angaben sollen auf das Wesentliche reduziert werden. Damit wollen wir einen Mittelweg zwischen einem utopischen Thesaurus einerseits und einer bloßen Auflistung von Wortformen andererseits einschlagen.

Das *GLOS* wird also möglich sein, wenn wir jeder Art von Schubladendenken abschwören und den vielgesichtigen Charakter der *pluricentric language* "Altsyrisch" anerkennen. Ganz im Geist eines logischen Positivismus müssen wir, die Lexikographen, aufhören, uns zu verhalten wie "[jene] Spökenkieker, die nach einem ursprünglichen Wesen hinter den flüchtigen Erscheinungen suchen."²⁸

28. Th. Assheuer, "Dynamit im Labor," *Die Zeit* Nr. 27 (26. Juni 2008) 54.

Anhang I

Schema einer Eintragung im GLOS (Mikrostruktur)

Kopf	ETYMON		m-l-k	
	Map of Sem. Isoglosses		CSem: Ar, Eth “to possess, dominate”; OSA, He, Aram, Syr, Ug, Ph “to become king; rule”; Akk “to give advice”	
	Non-Sem. Isoglosses			
Körper	Lexeme	CTX	m-l-k “to have authority (over); to rule, counsel; to act as a king, be a king”	CTX → AHw 594 (III); CAD M/1 158 (B); EBLA ARET 13 283, 315: <i>me-li-ga-A</i> ; EMAR Pentiuć 115, Ikeda <i>BiOr</i> 60 269: <i>ma-al-lu-kV</i> ; UGS Sivan 248, UVST 147: <i>i-ma-li-ik</i> ; UGA DUL 549f.
		LL		LL →
		P/DNN		P/DNN → MARI CAAA 25, 321f., AOAT 271/1 177, 181, 346: <i>yamlik, yimlik</i> ; CAAA 327, AOAT 271/1 296: <i>ma-la-ak / ma-la-ka</i> ; UGS PTU 157, Sivan 248, VSoldt OLA 118 457: “IM- <i>ma-lak</i> ”; UGA <i>ymlk</i> DUL 967
	Lexeme	CTX	mlk (I) “king”; (II) “kingdom; kingship”	CTX → UGA DUL 550–555 (I); 555 (II)
		LL		LL →
		P/DNN		P/DNN → UGA DUL 555f. (IV: I), VSoldt OLA 118 457–460.
	Lexeme	CTX	mlkt “queen”	CTX → UGA DUL 556
		LL		LL →
		P/DNN		P/DNN →
	Lexeme	CTX	malk “king”	CTX →
		LL		LL → UGS UVST 147, SAU (78; cf. 21 n. 182): <i>ma-al-ku</i>
		P/DNN		P/DNN → AL IV VSoldt OLA 462; EMAR PTEm 126, VSoldt OLA 118 452; UGS Sivan 243, VSoldt OLA 118 456; EG Schneider 278, 279: <i>m-r-k³-y</i> , Hoch 144: <i>ma-rkaya</i>
	Lexeme	CTX	milk “king”; “rule”; “counsel”	CTX →
		LL		LL →
		P/DNN		P/DNN → UR 3 AUP 210; MARI CAAA 25; AL IV Sivan 247, VSoldt OLA 118 462; EMAR PTEm 174 [626, 632], 193f., 197 [625–631], 200, 202 [625, 631], [614], VSoldt OLA 118 451f.; EA Sivan 247, Hess 208, VSoldt OLA 118 643f.; UGS PTU 157f., Sivan 247, AkkUg 70, VSoldt OLA 118 456, 458
	Lexeme	CTX	mulk “kingship, kingdom”	CTX → EA CAD M/2 188f.; Sivan 249: <i>mu-ul-ka</i>
		LL		LL →
		P/DNN		P/DNN →
(Es folgen:) malak, malik, mulik, muluk, mālīk, malikt, malika(t), milikt, malkān, tuttallik usw.				

Anhang II

Syr. Realisierungen von *gemeinsem.* | $\delta(\underline{d})$ -m-r| (In Auswahl, ohne Ebla)

MARI etc.

D/T²-Schreibungen^a

Z-Schreibungen

ALALAH

Z-Schreibungen^b

EMAR

Z-Schreibungen^c

AMARNA

Z-Schreibung^d

UGARIT KEILALPH.

d-Schreibung(en)^e

$\underline{d}$ -Schreibungen^f

Var. $\text{ṣ}m\text{ṭ}tmr$ / $\text{ṣ}my\text{ḏ}tmr$

UGARIT SYLL.

Z-Schreibungen^g

(š-Schreibung $\leftarrow$? *|š-m-r| “toben”)^h

[MIŠ- / EŠ- / IŠ- / IZ-Schreibungen

bei $\text{ṣ}Ammi\text{Ṣ}tamrV \leftarrow$? *|šitMuRu| “preisen” ?]

ÄGYPTENⁱ

ša[M8+G1]-Schreibung(en)

di[I10+Z4]-Schreibung(en)

[[I. Jt. in Auswahl]]

(a) |š-m-r|; (b) |z-m-r|; (c) ?|s-m-r|^j

|d-m-r|

| $\underline{d}$ -m-r|

|š/ $\underline{d}$ -m-r|

a. Zur Schreibung TI(*di*?)-*im-ri-ḥa-am-mu* vgl. J. M. Durand, *MARI* 3, 1984, S. 167 mit Anm. 35; M. Streck, *AOAT* 271/1, S. 202; D. Charpin, 2005/06: 289 mit Anm. 29.

b. Alalah VII: *Zimri*-GN; I. J. Gelb, *CAAA* Nr. 6504, 6518.

c. *Zimri*-(GN); R. Pruzsinszky, *Die Personennamen der Texte aus Emar*, Bethesda 2003, S. 178, 198 [822–825].

d. *Zimri*-Da; R. S. Hess, *Amarna Personal Names*, Winona Lake, 1993, S. 169f. (Nr. 184). In Hinblick auf Emar *Zimri*-Da(*gān*) (LI-da / LI-^aKUR / Zi-im-ri-^aKUR / Zi-im-ri-^ada-gan) ist EA Zi-im-ri-da wahrscheinlich auch als “Mein Schutz ist Da(*gān*)” zu erklären.

e. *Dmrn*, Baals Titel, etwa “[Beschützer >] “der Tapfere”, *DUL*, S. 274 (vgl. u.a. arabisch *ḡami/ir*).

f. Das Verb |d-m-r| (I) “to guard” und die Substantive *ḡmr* (I) “guardian, warrior” und *ḡmr* (II) “fortress”; dazu noch mehrere Personennamen. Unter ihnen befinden sich alphabetisch ein *ḡmrhd* und ein *ḡmry* (*DUL*, S. 287f.).

g. Zi-im-rad-du und Zi-im-ri-ya; belege: *DUL*, S. 288: *ḡmrd*, *ḡmry*.

h. Bei Ši-im-rad-du (RS 17.112 / *PRU* 4, S. 234: 16).

i. *Šamriya*, *ḡimri*: J. E. Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton, 1994, Nr. 401, 582. Vgl. Th. Schneider, *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches* (OBO 114; Freiburg Schweiz / Göttingen, 1992) Nr. 567.

j. (a) EpigrHe, BHe, Phön, Pun, RAram; (b) BHe.; (c) Arab. (Lane, S. 1424ff. “he held a conversation [...] by night; he was awake” usw.; Wehr-Cowan, S. 429: “to chat in the evening or at night; to be awake”).

Adapas Licht

Illya Vorontsov

MÜNSTER

Eine intensive Wahrnehmung der Einheit von Licht, unbegrenzter Macht und absolutem Wissen¹ scheint als erstes den Charakter jener Abhandlung zum Geheimnis von Leben und Tod zu bestimmen, die als Adapa-Mythos bekannt ist.² Diese Bemerkung zu illustrieren haben die nachfolgenden Erläuterungen zur Etymologisierung des Namens Adapa sowie zu den Übereinstimmungen, welche zwischen dem Adapa-Mythos und der altmesopotamischen Mondmythologie bestehen.

Etymologisierung des Namens Adapa

Dass der Name Adapa als eine geschlossene semantische Einheit betrachtet wurde, zeigt deutlich die Igitu_h-Gleichung u₃-du₂-ab-ba (“Der im Ozean Geborene”) = *adapu* (“ein Adapa gleicher Mensch”, “Weise”).³ Darüber hinaus bietet die letztere, die Implikation der Zwischenglieder /udab/ und /adab/ voraussetzend, einen

1. Für die zahlreichen kritischen Bemerkungen und bibliographischen Hinweise danke ich herzlich Prof. W. Sallaberger. Mein Dank gilt auch Johannes Bach und Christian Bayer.

Speziell der altmesopotamischen Licht-Phänomenologie widmet sich die Monographie von E. Casin, *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne* (Paris: Mouton & Co., 1968). Bezüglich einer vergleichenden Betrachtung zur Bewertung von Licht in verschiedenen religiösen Systemen sei auf M. Eliade, *Méhistophélès et l'Androgyne* (Paris: Gallimard, 1962) 17–94, verwiesen.

2. S. A. Picchioni, *Il poemetto di Adapa* (Assyriologia VI; Budapest: ELTE, 1981); S. Izree'el, *Adapa and the South Wind. Language Has the Power of Life and Death* (MC 10; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2001); B. R. Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature* (3. Ausgabe; Bethesda, MD: CDL, 2005) 525–530 (mit weiterer Literatur). Den dialektischen Charakter der Begriffe *mūtu* (“Tod”) und *balātu* (“Leben”) im Konzept des Adapa-Mythos deckt die von M. Dietrich (“Wurde Adapa um das ‘Ewige Leben’ betrogen? Der Amarna-Text 356 und sein Beitrag zur Traditionsgeschichte babylonischer Mythen in Ägypten”, *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 6 [1991] 125) gebotene Erklärung auf. Einen Bezug des Adapa-Mythos zur intensiven mystischen Erfahrung legen die Interpretation nahe, die von P. Michalowski (“Adapa and the Ritual Process”, *Rocznik Orientalistyczny* 41 [1980] 77–82) und S. Izre'el (*Adapa and the South Wind*, 137–49) in Hinblick auf Übergangsriten ausgearbeitet wurde, und erfordert die von S. Parpola (*Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* [SAA 10; Helsinki: Helsinki University Press, 1993] xix) vorgeschlagene Deutung. Die Annahme eines derartigen Bezuges plausibel erscheinen lässt folgende Feststellung von M. Eliade (*Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions* [Chicago: University of Chicago Press, 1976], 95): “. . . after reviewing, even only in part, the rich and impressive documentation relating to the experience of ‘mystical light,’ it is difficult to presume that, in the religions and sects where light was supremely valorized, such experiences were not the source, the presupposition, or the confirmation of the respective light-theology.”

3. Igitu_h I 107 (CAD A/I 102 *adapu* B). Zur Übersetzung des Namens u₃-du₂-ab-ba siehe die Bemerkungen von W. G. Lambert, “A Catalogue of Texts and Authors”, *JCS* 16 (1962) 74.

Anlass für die Annahme, der zufolge der Name Adapa in der Antike auf das (vor-)sumerische Wort *a/udab*⁴ zurückgeführt wurde. Ihrerseits würde diese Annahme die Gleichung $u_3\text{-}du_2\text{-}ab\text{-}ba = adapu$ als ein Beispiel dafür erscheinen lassen, dass die Auslegung des Namens Adapa unter der Rückführung auf das Lexem *a/udab* erfolgen konnte.

Folglich wäre anzunehmen, dass der Name Adapa auch im Sinne der für *a/udab* stehenden Zeichenfolge UD.NUN gedeutet wurde. Für die letztere Erwägung sprechen würde die Tatsache, dass die Essenz der *apkallū*-Mythologie, welcher Adapa angehört, neben dem Zeichen ME („numinose Kraft“, „Sein“) eben das UD („Tag“, „Licht“, „leuchtend“, „rein“ etc.) und das NUN („Fürst“, Eridu) zu artikulieren vermögen.

Die Bedeutung der durch die Zeichen UD und NUN abgedeckten Semantik für die *apkallū*-Mythologie⁵ lässt sich bestens am Beispiel der Anrufung verschiedener *apkallu*-Heilbringer aufzeigen, die in der III. Tafel der Serie Bīt mēseri überliefert ist.⁶ Als Lichtwesen, die dank ihrer wahrlich göttlichen Kraft und ihrem mächtigen Verstand einen maßgeblichen Einfluss auf die grundlegenden Paradigmen der Wirklichkeit ausüben, tragen die Angerufenen Namen wie $u_4\text{-}an\text{-}na$ „Der Tag vom Himmel“,⁷ $u_4\text{-}an\text{-}ne_2\text{-}du_{10}\text{-}ga$ „Der Tag, vom Himmel gut erschaffen“, $nun\text{-}gal\text{-}pirig\text{-}gal\text{-}dim_2$ „Der Große Fürst, als Großes Licht (und zugleich: Großer Löwe) erschaffen“, $pirig\text{-}gal\text{-}nun\text{-}gal$ „Das Große Licht (und zugleich: Der Große Löwe) des großen Fürsten“, $pirig\text{-}gal\text{-}abzu$ „Das Große Licht (und zugleich: Der Große Löwe) des Abzu“.⁸ Sieben von den Angerufenen, darunter auch Adapa als „Der im Ozean der Weisheit Geborene“ ($u_3\text{-}du_2\text{-}abzu$), „der Mensch, der zum Himmel aufstieg“ (lu_2

4. Die Akzeptanz solcher Aussprache von **oṛab* ist ausreichend durch die entsprechenden syllabischen Schreibungen (S. J. Lieberman, *The Sumerian Loanwords in Old-Babylonian Akkadian* [HSS 22; Missoula, MT: Scholars Press, 1977] 428–429) belegt, sodass die ursprüngliche Form des Wortes hier nicht von Bedeutung ist.

5. Einen Überblick zur *apkallū*-Mythologie bietet folgende Literatur: J. van Dijk, „Die Inschriftenfunde II. Die Tontafeln aus dem *rēš*-Heiligtum“, in *UVB* 18 (= Vorläufiger Bericht über die . . . Ausgrabungen in Uruk-Warka 18, ed. H. Lenzen; Berlin: Gebr. Mann, 1962), 44–49; H. S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 61; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988) 159–213; C. Wilcke, „Göttliche und menschliche Weisheit im Alten Orient. Magie und Wissenschaft, Mythos und Geschichte“, in *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation* III (ed. A. Assmann; München: Wilhelm Fink, 1991) 259–70; F. A. M. Wiggermann, *Babylonian Protective Spirits. The Ritual Texts* (CM 1; Groningen: Styx&PP, 1992); A. Lenzi, *Secrets and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel* (SAAS 19; Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2008), 106–28.

6. E. Reiner, „The Etiological Myth of the ‘Seven Sages’“, *OrNS* 30 (1961) 1–11; R. Borger, „Die Beschwörungsserie *bīt mēseri* und die Himmelfahrt Henochs“, *JNES* 33 (1974) 183–96; E. von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil II* (ADFU 10; Berlin: Gebr. Mann, 1983) 48 und 245; Nr. 8; Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 193; Wilcke, *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation*, 259–70; Lenzi, *Secrets and the Gods*, 109–12.

7. Vgl. die Übersetzungsvorschläge von M. P. Streck („Oannes“, *RIA* 10, 2: „Licht des An“) und H. Schaudig (*Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik* [AOAT 256; Münster: Ugarit-Verlag 2001] 107: „Sturm des An / des Himmels“).

8. von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk* II, Nr. 8, Vs. i 1, 3, 14, 16 und 20. Dass das Element *pirig* in den Namen von den *apkallū* als ein Begriff für Licht verstanden wurde, belegt der Kommentar zu Sakikku I 1, $pirig\text{-}gal\text{-}abzu = nūr\ rabū\ ša\ apsi$ (A. R. George, „Babylonian Texts from the Folios of Sidney Smith. Part II: Prognostic and Diagnostic Omens, Tablet I“, *RA* 85 (1991) 146–47, 152; Wiggermann, *Babylonian Protective Spirits*, 74). Die mit dem Wort $u_4\text{-}ūmu$ („Tag“) beginnenden

an-še₃ ba-an-e₁₁-de₃ | ša ana šamê ilû)⁹ werden in der Beschwörung als suḥur^{ku6}-zalag₂-ga | purādū namrūtu (“leuchtende Karpfen”) bezeichnet.¹⁰

Die durch die Graphie des Wortes a/udab(UD.NUN) vorgegebene Auslegung des Namens Adapa dürfte zu den Prämissen des Adapa-Mythos zählen. Beim Betrachten der im Mythos enthaltenen Charakteristik Adapas wird klar, dass in deren semiotischem Gefüge dem Zeichen NUN (bzw. den Begriffen, die mit dem letzteren zu verbinden sind) eine äußerst wichtige Rolle zukommt. Adapa ist ein *apkallu*, d.h. ein NUN.ME(.TAG), ein Sohn von Eridu (*eri-du*₁₀, vgl. eridu, NUN^{ki}), der “an der Weisheit Übergroße der Anunnaki” (*atra ḥasīsa ša ^aanunnaki*; neben der Abstammung der Bezeichnung ^aanunnaki vom sumerischen Begriff ^aa-nun-na(.k) ist zu beachten, dass gašam, die sumerische Entsprechung zu ḥassu, “verständlich”, mit der Zeichenfolge NUN.ME.TAG geschrieben wird¹¹) und ein Geschöpf von Ea,¹² einem auch als nun bezeichneten Gott.¹³ Während eine vom antiken Dichter beabsichtigte Relation die genannten Beispiele mit dem zweiten Element des Diri-Kompositums UD.NUN verbinden dürfte, dürfte dieselbe Relation zwischen dem Zeichen UD und der Angabe bestehen, die besagt, dass Adapa “hinsichtlich seiner Hände licht und rein” ist.¹⁴

Bezeichnungen tragen die sieben *apkallū*, die in Šēp lemutti ina bīt amēli parāsu 54–65 (ibid., 8–9 und passim) beschrieben werden.

9. von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk II*, Nr. 8, Vs. i 9; Reiner, OrNS 30, 2 und 4: K. 5119 Vs. 3’–4’ und Rs. 8’. Die Frage nach der Identität Adapas und Uduabzu wird unten, im Exkurs zu den Namen Uanna, Uanna-Adapa und Adapa erörtert. Bezüglich der Übersetzung des Namens Uduabzu siehe Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, xix. Die schon an sich nahe liegende Deutung von /zu/ in abzu im Sinne des Begriffes “Weisheit” belegt Šurpu II 149 (ZU+AB *liptur bīt nēmeqi*; E. Reiner, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* [AfOB 11; Graz: Selbstverlag des Herausgebers (E. F. Weidner), 1958] 17).

In einer zuweilen etwas abweichenden Form erscheinen die Namen der ersten acht *apkallū* der Beschwörung, darunter Uanna, Uanneduga, Uduabzu und Nungalpiriggaldim (der letztere als nun-galpirig₃-gal), auch in der Liste der Könige und Weisen aus Uruk (van Dijk, UVB 18, 44–52 und Taf. 27).

10. von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk II*, Nr. 8, Vs. i 10–11.

11. CAD H 128.

12. Adapa A Vs. i 5’: *apkallu(ap-kal-lum) ‘mār’ eridu(eri-du)*₁₀ (“ein a., ein Sohn von Eridu”); ebenda 16’: (. . .) *adapa ‘mār’ eridu(eri-du)*₁₀; ebenda 7’: *apkallu(ap-kal-lum) qibīssu mamman ul ušamsak* (“ein a., dessen Spruch niemand außer Kraft setzt”); ebenda 8’: *lē’ ū atra ḥasīsa ša ^aanunnaki šū-ma* (“ein Fähiger, der Übergroße an Weisheit von A. ist er”); ebenda 6’: ^aea (. . .) *ibnišu* (“Ea erschuf ihn. . .”). Zur Umschrift und Übersetzung siehe die Edition von S. Izre’el (*Adapa and the Southwind*, vor allem 9–10).

13. H. D. Galter, *Der Gott Ea/Enki in der akkadischen Überlieferung. Eine Bestandsaufnahme des vorhandenen Materials* (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 58; Graz: Hochschülerschaft an der TU Graz, 1982) 17–18, 21, 42–43; zu beachten sind auch die antiken Deutungen des Elementes nun in den Namen Marduks, ^aa-ra₂-nun-na (der Kommentar zu Enūma eliš VII 97; J. Bottéro, “Les noms de Marduk, l’écriture et la ‘logique’ en Mésopotamie Ancienne”, in *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein* [ed. M. de Jong Ellis; Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences 19; Hamden, CT: Archon Books, 1977] 10) und ^aasar-alim-nun-na (Tintir I 29; A. R. George, *Babylonian Topographical texts* [OLA 40; Leuven: Departement Oriëntalistiek / Peeters, 1992] 40–41, 258–9).

14. Adapa A Vs. i 9’: *ebbu(‘e’b-bu) ellam(el-lam) qāti*; 13’: [*in*]a *qātišu elleti(el-le-ti) paššūra irakkas* (“Mit seiner reinen Hand rüstet er den Tisch zu”; die Zitate aus dem Original folgen der Bearbeitung durch S. Izre’el, *Adapa and the South Wind*, 9–10). Die offensichtliche kultische Signifikanz der zitierten Textstellen lässt in Adapa den ideellen Priester erkennen, dessen Reinheit sakral und vollkommen ist. Die Belege zur Schreibung von *ebbu* mit DADAG.GA finden sich in CAD E 1–4; zu verschiedenen sumerischen Äquivalenten des Begriffes *ellu* siehe CAD E 102–103.

Die Annahme eines etymologisch-graphischen Zusammenhanges zwischen der Charakteristik und dem Namen des Protagonisten des Adapa-Mythos¹⁵ begünstigt auch das Vorliegen einer derartigen Verbindung in verschiedenen anderen Werken der keilschriftlichen Dichtung. Zu den letzteren zählt neben den Texten wie Enūma eliš und Ullā šiduri¹⁶ auch die oben zitierte Beschwörung aus der Serie Bīt mēseri.¹⁷ Dabei liefert diese Anrufung der *apkallū* einen zusätzlichen Hinweis für die semantisch-semiotische Einbeziehung des Namens A/Udab in die *apkallu*-Mythologie. Dies tut sie, indem sie die Stadt Adab als Geburtsort des *apkallu* Pirigalabzu erwähnt.

Adapa und Mond

Der Kai, wo Adapas Schiff steht, heißt *kāru ellu kār uskāri* (“der reine Kai, der Mondsichel-Kai”).¹⁸ Wohl kaum ist diese eigenartige Bezeichnung nur als eine an sich wenig signifikante Textverzierung anzusehen. Die Mythologie duldet keine unnötigen Details. Allem Anschein nach ist die Bezeichnung *kāru ellu kār uskāri*

15. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang die Hypothesen von J. van Dijk (UVB 18, 48), die den als Namen eines Weisen bezeugten *u₄-an-na-a-da-pa₃* betreffen (die Belege für verschiedene Formen dieses Namens sowie eine diesbezügliche Besprechung finden sich in der oben erwähnten Monographie von H. Schaudig [Die Inschriften Nabonids, 107] und in einem Artikel von M. Streck [RLA 10, 1–2]; siehe auch den Exkurs zu den Namen Uanna, Uanna-Adapa und Adapa). Unter anderem nahm J. van Dijk an, dass *u₄-an-na-a-da-pa₃* sich auf den Protagonisten und den Inhalt des Adapa-Mythos bezieht und mit “Licht, das sich am Himmel befand / das sich mit An traf” zu übersetzen ist.

16. Die Epitheta zu verschiedenen Namen von Marduk in der 7. Tafel der Komposition bieten eine Exegese von denselben (J. Bottéro, *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, 5–28); die der Bevollmächtigung von Kingu durch Tiāmat gewidmete Passage, Enūma eliš Taf. I 147–56 und II 33–44, ist auf den Namen Kingu abgestimmt (M. Krebern timer, “Geschlachtete Gottheiten und ihre Namen”, in *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag* [ed. O. Loretz, K. A. Metzler & H. Schaudig; AOAT 281; Münster: Ugarit-Verlag, 2002] 297. Bezüglich der Hymne Ullā šiduri siehe die Edition von W. G. Lambert, “The Hymn to the Queen of Nippur”, in *Zikir šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday* (ed. G. van Driel, Th. J. H. Krispijn, M. Stol & K. R. Veenhof; Leiden: Brill, 1982) 196–9. Die Passage III 52–92 der Hymne ist hier von besonderem Interesse (ibid., 198–201 sowie 210–4).

17. Die Zeilen 5 und 7 der Beschwörung (von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk* II, Nr. 8 Vs. i) bieten die deutlichsten Beispiele für den Zusammenhang graphischer, semantischer und lautlicher Art zwischen den Namen der *apkallu*-Gestalten und ihren Charakteristiken.

18. Adapa A i 19’ (nach Izre’el, *Adapa and the Southwind*, 9–10): [ina k]āri elli kār uskāri(U₄.SAKAR) šaḥḥita irkab-ma, “am reinen Kai, dem Mondsichel-Kai bestieg er sein Segelboot”. Die von A. Picchioni vorgeschlagene und von B. R. Foster übernommene Übersetzung von U₄.SAKAR (Picchioni, *Il poemetto*, 113: “splendore del cielo”; Foster, *Before the Muses*, 526: “Heavenly Splendor”), gibt nicht die Hauptbedeutung des Sumerogramms wieder.

Bemerkenswert ist, dass laut dem “Strophengedicht von den Freveltaten des Nabonid” (Schaudig, *Die Inschriften Nabonids*, 563–78) Nabonid in seiner Bemühung um die Behauptung der Mondtheologie dem *u₄-ma-^aa-nim-a-da-pa₃* die Kompilation eines Werkes mit dem Titel *uskār*(U₄.SAR) ^aanim ^aellil (“Mondsichel von Anu und Enlil”; ibid. 570, 576: V 12’) zuschrieb. Der polemische Charakter des “Strophengedichtes” verbietet es allerdings, diese Angabe als einen Beleg für eine traditionelle Verbindung von Adapa mit dem Mond zu benutzen. Nach dem Vorschlag von P. Machinist und H. Tadmor (“Heavenly Wisdom”, in *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of W. W. Hallo* [ed. M. E. Cohen, D. C. Snell & D. B. Weisberg; Bethesda, MD: CDL, 1993] 146–50) hätte es eine Komposition unter dem Titel *uskār* ^aanim ^aellil nie gegeben und die angesprochene Angabe vom “Strophengedicht” eine Fiktion mit der Aufgabe darstellt, Nabonid Unwissenheit und Blasphemie zu bescheinigen. Fraglich ist, ob eine andere Angabe vom “Strophengedicht” (Schaudig, *Inschriften Nabonids*, 567, 574 II 3’), der zufolge nicht einmal der *u₄-ma-^aa-nim-a-da-pa₃* den Namen der von Nabonid verehrten Mondgottgestalt kennen würde, im Sinne von Adapas besonderem Bezug zum Mondgott und nicht einfach als ein Hinweis auf die Allwissenheit Adapas zu bewerten wäre.

als ein Hinweis darauf zu verstehen, dass das Fahrzeug Adapas dem Mondsichel-Schiff, dem Fahrzeug und Symbol des Mondgottes,¹⁹ gleicht, während Adapa selbst den Mondgott zum Vorbild hat. Solcher Feststellung würden die oben angesprochenen Wesenszüge Adapas keineswegs widersprechen.

Der Mond regiert das Zyklische. Im Sinne dieser dem Menschen der Antike bewussten Tatsache kann die Angabe im Adapa-Mythos verstanden werden, wonach, während Ea im Bett liegt, Adapa täglich den ‘Riegel von Eridu’ zu beaufsichtigen hat.²⁰ Da Eridu am Meer lag und als Stadt des mit dem Wasser assoziierten Gottes Ea galt, liegt es nah, den Begriff *šigar eridu* (“Riegel von Eridu”) mit der Vorstellung vom Riegel des Meeres (*šigaru naḥbalu tâmti*, etwa “Riegel der Meeresfalle”), einer nach Aussage des Atram-ḥasis-Mythos unter Eas Aufsicht stehenden und zur Steuerung des Meeresspiegels dienenden Vorrichtung,²¹ zu verbinden. Im Falle solcher Assoziation würde Adapa, die Aufgabe eines Bewachers von Eridu wahrnehmend, dem Mond entsprechen, der nicht nur den nächtlichen Schlaf zu bewachen scheint, sondern auch, dem Naturgesetz (d.h., unter Umständen, der Anweisung des göttlichen Herren von Eridu) folgend, den Zyklus von Ebbe und Flut bedingt.

Die Ähnlichkeit von Adapa und dem Mondgott macht sich auch darin bemerkbar, dass die beiden mythologischen Figuren der Gefahr ausgesetzt sind, von einem stürmischen, dem Willen von Anu unterstehenden Wesen angegriffen und versenkt zu werden. Unverkennbar ist die Nähe, welche zwischen dem Adapa-Mythos und der Schilderung der Mondfinsternis in einem Klagelied besteht. Dieses Lied, welches in einem der Mondfinsternis entgegen zu wirkenden Ritual im Namen von Šin vorzutragen war, beinhaltet folgende Passagen:

ūmu amāt ʿani ūmu amāt ʿellil
ūmu uggat libbi ša ʿani rabi
tilmunnū ša ina šuše elepšu iṭbū anāku

“Sturm ist das Wort von Anu, Sturm das Wort von Enlil,
 Sturm ist der Zorn des Herzens von großem Anu.
 Ein Tilmuniter, dessen Schiff in den Marschen versank, bin ich.”

makurru ša nindabū izbil tănēhuʾ izzabil
ša nindabē nindabē ul ušērib : ša niqēʾ niqā ul ušērib

“Das Lastboot, welches das Brotopfer trug, hat daraufhin Seufzen getragen.
 Derjenige des Brotopfers brachte kein Brotopfer hinein, derjenige des Opfers brachte kein Opfer hinein.”²²

19. K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta. Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen* (StOr 7; Helsinki: Societas Orientalia Fennica, 1938) 442–8; D. Collon, “Mond. B”, *RIA* 8, 356–8; eadem, “Mondgott. B”, *RIA* 8, 372–6; eadem, “The Near Eastern Moon God”, in *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East* (ed. D. J. W. Meijer; Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Verhandelingen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 152; Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1992) 19–37; M. Krebern timer, “Mondgott. A. I”, *RIA* 8, 360, 363; M. Stol, “The Moon as seen by the Babylonians”, in *Natural Phenomena*, 247–9.

20. A i 16’–18’ (nach Izre’el, *Adapa and the Southwind*, 9–10): ‘i nūmī-šu adapa ‘mār’ eridu / nadi ʿea ina majjāli (. . .) / [ū]mišamma šigar eridu iššar, “Damals beaufsichtigte A., der Sohn von Eridu, während Ea im Bett lag (. . .), täglich den Riegel von Eridu”.

21. W. G. Lambert & A. R. Millard, *Atra-ḥasis. The Babylonian story of the Flood* (Oxford: Clarendon, 1969) 166, 195.

22. MLC 1872 9’–13’ (M. J. H. Linssen, *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice* [CM 25; Leiden: Brill, 2004] 306 und 310) und AB 249 B 10–11 (ibid., 318 und 319). Die Übersetzung richtet sich weitgehend nach der Textbearbeitung durch W. Farber,

Mit dem zitierten Lied verbindet den Adapa-Mythos nicht nur das Motiv der Versenkung sondern auch der Hinweis darauf, dass der Versenkte für die Versorgung der Götterwelt unentbehrlich ist.

Im Rahmen desselben Mondfinsternisrituals erfolgt die Rezitation der sumerisch-akkadischen Beschwörung $u_4 du_7-du_7(-a)-meš - ūmū muttakpūtu$ ("Stößige Stürme"), d.h. der Tafel 16 der Serie Utukkū lemnūtu.²³ Als erster unter den sieben "stößigen Stürmen", den "Gesandten von Anu", die den Mondgott angreifen und seine Verfinsterung herbeiführen, wirkt laut dieser Beschwörung niemand anderer als Feind Adapas, der Südwind (*šūtu*).²⁴ Den spezifischen Bezug des Südwindes zur Mondfinsternis verdeutlicht hierbei auch der Umstand, dass weder der Nordwind, noch der Ost- oder Westwind unter den sieben stürmischen Wesen genannt werden.

Die exklusive Assoziierung des Südwindes mit einer Finsternis erfolgt auch in der 120. Tafel der Serie Šumma ālu, nämlich bei der Interpretation, die die Verdunkelung des Gesichtes von Marduk betrifft.²⁵

Die Poesie der Mondfinsternisdarstellungen ist unter anderem auch im Motiv der Ausstattung Adapas mit verfilztem Haar(?) und einem Trauergewand²⁶ zu erkennen. Diese Veränderung des sicherlich strahlenden Äußeren Adapas, die im Mythos sowohl als ein Teil des raffinierten Plans von Ea erscheint als auch eine Konsequenz des katastrophalen Wirkens des Südwindes darstellt, lässt sich nämlich mit einer der Mondfinsternisschilderungen vergleichen, welche die Taf. 16 der Serie Utukkū lemnūtu bietet:

^dzuen-na an-ša₃-ta su-mu-ug-[ga-]ge-eš | ^dsin ina qereb šamē ušādirū
aga-a-ni [xxx sig₃-]sig₃-ge-eš | agāšu išhuṭū
sag-keš₂-da-a-ni [xxxxx-]eš | tiqnī^ršū^r upaṭṭirū

"Sin inmitten des Himmels haben sie (die stürmischen Sibitti-Dämonen) verfinstert,
seine Krone heruntergerissen, seinen Schmuck (akk.; sum.: "sein Kopfband") gelöst."²⁷

"Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache", in *Orakel, Rituale, Bau- und Votivinschriften* [ed. O. Kaiser; TUAT II; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1986–91] 236–9).

23. MLC 1872 35' (Farber, "Rituale und Beschwörungen", 238; Linssen, *The Cults of Uruk*, 307 und 311) und BM 134701 Rs. 10' (ibid., 309, 312 und 316); M. J. Geller, *Evil Demons. Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations* (SAACT 5; Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2007).

24. U.l. 16 5; U.l. 16: 12, 41; U.l. 16: 110–3 (ibid., 178–9 und 182 sowie 251–2, 254). Adapa B (Izre'el, *Adapa and the Southwind*, 16–19 und passim)

25. Š. ā. Taf. 120: 8: *šumma* MIN (= *ina esagil ina ašābīšu*) *pānūšu šalmū attalū ibaššīma* (/iššakkan), *⁴erra māta ikkal (šūtu illakma)*, "Wenn (Marduk) dto. (sc. wenn er in Esagil residiert), sein Antlitz schwarz ist: es wird eine Finsternis geben und Erra wird das Land verzehren; (Südwind wird wehen)". Die Umschrift und Übersetzung sind dem Aufsatz von W. Sallaberger. "Das Erscheinen Marduks als Vorzeichen: Kultstatue und Neujahrsfest in der Omenserie Šumma ālu", *ZA* 90 (2000) 227–62, entnommen (236: Umschrift, 237: Übersetzung). Zur semiotischen Relation zwischen Südwind, Finsternis und schwarzer Farbe siehe ebenda, S. 249.

26. Adapa B, 15'–16': [*adapa*?] *malā^r uš^rteššīšu karra* / [*ultalbissu*], (Ea) ließ Adapa verfilztes Haar(?) tragen, bekleidete ihn mit einem Trauergewand" (die Umschrift richtet sich nach der Edition von S. Izre'el, *Adapa and the South Wind*, 16–17; die Übersetzung folgt der von M. Dietrich, *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 6, 130).

27. U.l. Taf. 16, 110–112. Die Umschrift und Übersetzung nach Geller, *Evil Demons*, 182 und 254. Bemerkenswert ist, dass in einer Beschwörung aus derselben Serie sich der Exorzist mit dem Adapa, abgal/apkallu von Eridu, identifiziert (U.l. III 81–83; ibid., 104, 199); vgl. den aB Vorläufer (M. J. Geller, *Forerunners to Udug-hul. Sumerian Exorcistic Incantations* [FAOS 12; Stuttgart: Franz Steiner, 1985] 22, 23).

Dasselbe Bild wird in den Anweisungen zum Mondfinsternisritual angesprochen, welche die Nachahmung des verfinsterten Mondgottes durch das Volk, Klagesänger und den König bezwecken:

adi attalû unammar nîš māti šubāt qaqqadišunu šaḥtū¹
ina lubār{ra}šunu qaqqassunu katmū

“Solange sich die Finsternis nicht aufhellt, sind die Kopfbedeckungen der Menschen des Landes heruntergerissen, mit ihrem alten Kleid sind ihre Köpfe bedeckt.”²⁸

kīma ša attalû ušarrû^{lu2}kalû^{tug2}kitâ ilabbiš
ina lubāršunu nuk{ku}sūtu qaqqas{šu}sunu katmū

“Sobald die Mondfinsternis anfängt, kleiden sich die Klagesänger in Leinen-gewand, / sind ihre Häupter mit ihren zerschnittenen alten Kleidern bedeckt.”²⁹

tillê lā ebbūtu šarru ilabbiš

“Die unreinen *tillû*-(Kleidungsstücke) trägt der König.”³⁰

Der “Weg des Himmels”, auf welchem der verkleidete Adapa aus dem Bereich von Ea gebracht wird, könnte mit dem Himmelsbereich *ḥarrān šūt^danu* (“Weg derjenigen von Anu”)³¹ identisch sein. Der Aufstieg Adapas würde dabei der Bewegung des Mondes entsprechen, welcher nach Mul-Apin I in seiner Bewegung einmal im Jahr vom “Weg derjenigen von Ea” zum “Weg derjenigen von Anu” aufsteigt.³² Auch wenn er das “Tor des Anu” durchschreitet, gleicht Adapa einem Himmelskörper, so auch dem Mond.³³

An Darstellungen der unbeschatteten Glorie des Mondgottes erinnert die Schilderung von Adapas Erleuchtung im Himmel: im Palast von Anu werden dem Sohn von Eridu das “schöne Gesicht des Himmels”, das himmlische Kleid und die Salbung mit dem himmlischen Öl zuteil.³⁴ Adapa legt das “Kleid der Finsternis”, *karru*, ab

28. MLC 1872 Z. 21' (Farber, TUAT II, 237; Linssen, *The Cults of Uruk*, 307 und 310).

29. MLC 1872 Z. 43'–44' (Farber, “Rituale und Beschwörungen”, 239; Linssen, *The Cults of Uruk*, 307 und 311). Die Übersetzung folgt weitgehend der Bearbeitung von W. Farber. Dass die zitierten Passagen zur Verkleidung des Volkes und der Sänger eigentlich die Imitation des verfinsterten Mondes anordnen, wurde von E. Cassin (*Le splendeur divine*, 43–44) angenommen.

30. BM 134701 Vs.:21' (Linssen, *The Cults of Uruk*, 309 und 312).

31. W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (MC 8; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1998) 252–6.

32. Ibid., 256.

33. Adapa B Vs. 19'–28' und 38'–46' (Izre'el, Adapa, 16–19); Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, 266–7. Zu erwähnen ist, dass Dumuzi und Gišzida, die im Mythos Adapa am Tor empfangen, im Himmel als Gestirne vertreten sind; Dumuzi als auf dem Mondweg stehender MUL¹⁶HUN.GA, Aries (ibid., 170–71), und Gišzida bzw. Ningišzida als MUL^dMUŠ, Hydra (F. A. M. Wiggermann, “Nin-ḡišzida”, *RIA* 9, 373). Als astrale Gestalten sind Dumuzi und Ningišzida nebeneinander in einem Gebet an die Götter der Nacht angerufen (E. Reiner & D. Pingree, *Babylonian Planetary Omens: Part Two. Enūma Anu Enlil, Tablets 50–51* [BibMes 2,2; Malibu: Undena 1981] 72). Mit dem Mond verbindet die beiden Götter die Assoziierung mit Vegetationsrhythmen; siehe K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, 446 (zum Mondgott); Collon, *RIA* 8, 357 (zum Mondgott); Wiggermann, *RIA* 9, 368–370 (zu Ningišzida und Dumuzi)).

34. Adapa B Vs. 27'–28' und Rs. 57'–66' sowie Adapa D Rs. 1'–3' (Izre'el, *Adapa and the South Wind*, vor allem 18–21 und 38–39). Bemerkenswert ist, dass in einem altbabylonischen Omensatz das “Gesicht des Himmels” mit dem Aufgang des Mondes verglichen wird (Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, 241.).

und kehrt in den Zustand der leuchtenden Reinheit genauso zurück, wie der Mond sein Licht wieder erlangt, wenn die Finsternis vorüber ist.

Abschließende Bemerkungen

Die Rückführung des Namens Adapa auf das Wort u/adab(UD.NUN) und festzustellende Homologie zwischen dem Adapa-Mythos und dem Mythologem der Mondfinsternis fördern die Erwägung, ob die Zeichenfolge UD.MUD.NUN.(NA.)KI, mit welcher sich einer der sumerischen Begriffe für Finsternis, nämlich *ib₂-ba-nun-na* (= *attalû*), schreibt,³⁵ nicht als semiotischer Kern des Adapa-Mythos anzusehen wäre. Wie dem auch sei, dürfte die Sequenz *ûmu da'mu ša rubê*(NUN), die lexikalisch belegte Deutung der Zeichenkombination UD.MUD.NUN.NA.KI,³⁶ den vom Südwind angegriffenen "Tag (UD) des Fürsten (NUN)"(?) Adapa ziemlich passend beschreiben.

Bei alledem ist es sicherlich nicht die Aufgabe des Adapa-Mythos, die Mondfinsternis-Mechanik dichterisch zu erfassen. In einem deutlichen Widerspruch zu der letzteren steht der Mythos zum Beispiel dann, wenn er zwei Ereignisse, die sich auf das nur kurze Zeit dauernde Ende einer Mondfinsternis beziehen, nämlich die Bestrafung des Südwindes durch Adapa und Adapas Bewirtung in Anus Palast, durch eine mindestens siebentägige Zeitspanne³⁷ trennt. Auch von der Mondmythologie, so wie dieselbe in Utukkû lemnûtu 16 zum Vorschein kommt, weicht die Geschichte Adapas erheblich ab: bei all seiner Affinität zum Mondgott ist der Mensch Adapa im Mythos wie ein Exorzist beschaffen und hat im Unterschied zu Nanna/Sîn seine Angreiferin (der Südwind, *šutu*, war im Weltbild der Akkadisch sprechenden Mesopotamier weiblich) kraft seines eigenen Wortes zu beseitigen, um vom Himmel das Licht zu empfangen.

Als ein menschliches Drama empfunden,³⁸ vermag eine Mondfinsternis, mit starken Sinnbildern jene Poesie zu bereichern, welche die dramatische Erfahrung der Ewigkeit zu vermitteln versucht. Ebendies erklärt die Evokation von den entsprechenden Motiven der Mondmythologie durch den Adapa-Mythos.

Ein Exkurs zum Verhältnis der Namen Uanna/Oannes, Uanna-Adapa und Adapa zueinander

Eine Prämisse des assyriologischen Diskurses zur *apkallû*-Mythologie bildet die Auffassung, dass der Name Uanna-Adapa (¹u₄-an-na a-da-pa₃; auch in der vom Akkadischen beeinflussten Form *u₄-ma-^da-nim* a-da-pa₃ und vielleicht in der Schreibung ¹u₄-^dan[a-d]a-p[a₃]³⁹ bezeugt)³⁹ keinen anderen als den ersten *apkallu*

35. Diri I 134: *ib₂-ba-nun-na* | UD.MUD.NUN.KI | *an[^dtalû]* (MSL XV, 110 (mit ^d[. . .] als Lesung vom akk. Eintrag)); AHW 54 mit lexikalischen Belegen für die Gleichung UD.MUD.NUN.(NA.)KI | *attalû*.

36. Antagal G 201 (MSL 17, 226; UD.MUD.NUN.NA.KI als *ud-mud-nun-na-ki* zu lesen); vgl. Diri Nippur (aB; MSL XV, 24) 330: UD.MUD!.NUN.NA | *û[m]um da[^hm]um*; Diri I 35 (MSL 15, 110): *ib₂-ba-nun-na* | UD.MUD.NUN.KI | *ûmu da'mu*; CAD D, 74 *da'mu* (mit diesen und weiteren Beispielen).

37. Adapa B Vs. 6'–7' (Izre'el, *Adapa and the South Wind*, 16–17).

38. H. Hunger, "Mondfinsternis", *RLA* 8, 358–9; Linssen, *The Cults of Uruk and Babylon*, 109–17; Stol, *Natural Phenomena*, 257–63.

39. Schaudig, *Die Inschriften Nabonids*, 107; Streck, *RLA* 10, 1–3.

im Konzept der “Uruk-Liste” und der Serie Bit mēseri, nämlich Uanna (1u_4 - dI , u_4 -an-na) bezeichnet.⁴⁰ Als Grundlage für diese Auffassung dienen die hypothetische Deutung des ersteren Namens sowie die Beobachtung, dass die antiken Quellen die Zugehörigkeit seines Besitzers zu den *apkallū* andeuten. Gewisse Akzeptanz findet dabei die Annahme, dass das Element a-da-pa₃ in der Sequenz Uanna-Adapa lediglich die Funktion eines Epithetons mit der Bedeutung “Weise” erfüllt.⁴¹ Die Assyriologen, welche die Identität von Uanna-Adapa und Uanna (“Oannes” bei Berossos) als eine Tatsache betrachten, vertreten meistens auch die Ansicht, dass der *apkallu* Adapa dem *apkallu* Uanna identisch ist.⁴²

Das antike Material zur *apkallū*-Mythologie erlaubt ohne weiteres einen alternativen Ansatz. Zum einen lässt sich ausreichend die Tatsache belegen, dass der Held des Adapa-Mythos mit Uduabzu (u_3 - du_2 -abzu), dem siebenten *apkallu* im Konzept der “Uruk-Liste” und der Serie Bit mēseri, identifiziert wurde.⁴³ Den Beweis liefern hierbei die Gleichung u_3 - du_2 -ab-ba = *adapu*,⁴⁴ die Charakteristiken von Uduabba und Uduabzu in Bit mēseri III⁴⁵ sowie die lautliche und semantische Übereinstimmung der Namen Uduabba und Uduabzu.⁴⁶ Dies relativiert erheblich die Gültigkeit der ausschließlichen Identifizierung von Adapa und Uanna⁴⁷.

Was die These anbelangt, der zufolge das Element a-da-pa₃ im Namen Uanna-Adapa ein mit “Weise” zu übersetzendes Beiwort darstellen sollte, so könnte dagegen unter anderem die Tatsache sprechen, dass “Adapa” eben als Eigenname eines *apkallu* bis in die letzten Jahrhunderte des 1. Jt.s v. Chr. von außerordentlicher Aktualität war.⁴⁸ Als nahe liegend erscheint es folglich, a-da-pa₃ im Kompositum Uanna-Adapa als einen Beinamen aufzufassen, welcher den Umstand artikuliert, dass sein Besitzer zwar dem Uanna-Typus angehört, sich jedoch vom *apkallu* Uanna unterscheidet. Dies dürfte auch die Nennung von Uduabzu (=Adapa) in der mit

40. van Dijk, *UVB* 18, 48; Lambert, *JCS* 16, 74; Streck, *RLA* 10, 1–3; George, *Babylonian Topographical Texts*, 269; Wilcke, *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation*, 266 und 267; S. Izre'el, *Adapa and the South Wind*, 2–4; Lenzi, *Secrecy and the Gods*, 119; vgl. W. W. Hallo, “On the Antiquity of Sumerian Literature”, *JAOS* 83 (1963) 176. Bibliographische Vollständigkeit wird hier nicht angestrebt.

41. Lambert, *JCS* 16, 74 (bezüglich der Hinweise zu den recht wenigen sicheren Belegen für die appellative Funktion des Namens Adapa siehe ebenda); vgl. Streck, *RLA* 10, 2.

42. van Dijk, *UVB* 18, 48; Lambert, *JCS* 16, 74; Streck, *RLA* 10, 1–3; George, *Babylonian Topographical Texts*, 269; Wilcke, *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation*, 266; Lenzi, *Secrecy and the Gods*, 119.

43. Dies wurde bereits von S. Parpola (*Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, xix mit Anm. 29) festgestellt.

44. Igituḫ I 107 (CAD A/I 102 adapu B).

45. Uduabzu ist “derjenige, der zum Himmel aufstieg” (lu_2 an-še₃ ba-an-e₁₁-de₃ | ša ana šamê ilū), während Uduabba, in Bit mēseri III in einer anderen Auflistung von *apkallū* und ebenfalls als der letzte in der Gruppe erscheinend, als derjenige, der “aus dem Himmel ‘herausging’” (an-ta e₃-de₃; von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk II*, Nr. 8, Vs. ii 2'; Reiner, *OrNS* 30, 4: K. 5119 Rs. 15'; Borger, *JNES* 33, 193–4) beschrieben wird.

46. Uduabzu ist seinem Namen nach ‘Der im Ozean der Weisheit Geborene’ (u_3 - du_2 -abzu). Der Name Uduabba (u_3 - du_2 -ab-ba) bedeutet seinerseits ‘Der im Ozean Geborene’.

47. Anhand derselben Belege nimmt S. Izre'el (*Adapa and the South Wind*, 2–4) an, dass Uan(na) und Uduabba zwei Formen von Adapa repräsentieren.

48. Dies beweist vor allem die Erwähnung Adapas, des *apkallu* von Eridu, in der bis zum Ende der keilschriftlichen Überlieferung tradierten Serie Utukkū lemnūtu (s. Geller, *Evil Demons*, 199 und 104 [U.I. Taf. 3, 81–83] sowie xii). Die ausgesprochen hohe Stellung des vollkommenen Weisen Adapa im Gefüge der spät-neuassyrischen Königsideologie beweisen die von B. Pongratz-Leisten (*Herrschaftswissen in Mesopotamien* [SAA 10; Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1999] 309–10) behandelten Texte.

Uanna beginnenden Reihe der *apkallū* implizieren. Diese Überlegungen bestätigen dürfte die *Babyloniaka*-Überlieferung. Da das genannte Werk von Berossos⁴⁹ (so wie es die späteren antiken Schriftsteller wiedergeben) die Namen der ersten sechs *apkallū* der "Uruk-Liste" und der Serie Bīt mēseri zuverlässig genug und dazu in der richtigen Reihenfolge überliefert,⁵⁰ ist anzunehmen, dass es auch den Namen des siebenten *apkallu* in einer relativ adäquaten Form nennt. In der *Babyloniaka*-Wiedergabe von Abydenos würde dem siebenten *apkallu* der Kulturbringer Anodaphos entsprechen. Gewiss vermag es der Name Adapa bzw. Utuabba—obgleich im Namen Anodaphos deutlich erkennbar—nicht, letzteren gänzlich zu erklären. Dies kann aber der Name von Uanna-Adapa. Somit erscheint es angebracht, den Namen Anodaphos auf den Namen Uanna-Adapa zurückzuführen⁵¹ und die Identität von Uanna-Adapa mit dem *apkallu* Uduabzu/Adapa zu postulieren.

Die Unterscheidung zwischen Uanna/Oannes und Uanna-Adapa, die sich aus verschiedenen Gründen anbietet, lässt die Gleichsetzung von Uanna/Oannes und Adapa ernsthaft bezweifeln. Als ein möglicher Hinweis auf die Identität Adapas und Uannas bewerten ließe sich allerdings der literarische Brief Adapas an Alulim,⁵² den König, welchem Uanna zugewiesen ist.⁵³ Diesem Werk gegenüber zu stellen wären jedoch zwei keilschriftliche Kompositionen,⁵⁴ die Adapa als einen Zeitgenossen des späteren mythischen König Enme(r)kar agieren lassen.

49. S. M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossos* (SANE 1/5; Malibu: Undena, 1978); G. P. Verbrugghe, J. M. Wickersham, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000) 13–91.

50. Vgl. van Dijk, *UVB* 18, 47; Burstein, *The Babyloniaca of Berossos*, 18 [160] – 19 [161]; Wilcke, *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation*, 263.

51. J. van Dijk (*UVB* 18, 49) nahm dagegen an, dass "Anodaphos" eine künstliche Bildung für *Oda-phos ist.

52. STT 176; Lambert, Millard, *Atra-hasīs*, 27; Picchioni, *Il poemetto*, 89: 14. In die Diskussion um das Verhältnis Adapas zu Uanna wurde dieser Text von B. R. Foster ("Wisdom and the Gods in Ancient Mesopotamia", *OrNS* 43 [1974] 346–47) Einbezogen.

53. van Dijk, *UVB* 18, 44–46.

54. Das sind "Adapa und Enmerkar" (Picchioni, *Il poemetto*, 102–9; Foster, *Before the Muses*, 531–2) und die sog. "Weidner Chronik" (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5; Locust Valley, NY: J. J. Augustin, 1975; Repr. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000), 147: Chronicle 19: 34; F. .H. al-Rawi, "Tablets from the Sippar Library, I. The "Weidner Chronicle": A Suppositious Royal Letter concerning a Vision", *Iraq* 52 [1990] 4–5 und 9: Vs. 41–Rs. 1–2).

Early Lexical Lists and Their Impact on Economic Records: An Attempt of Correlation between Two Seemingly Different Kinds of Data-Sets

Klaus Wagensonner

VIENNA

Introduction

Besides administrative records and legal texts the huge amount of tablets and fragments we nowadays classify as *lexical texts* are the third important member of primary sources found in Ancient Near Eastern archives and libraries. Given that huge amount of data it is beyond expression how precious as well as peculiar this text corpus is by allowing us to reconstruct an important and exciting part of the ancients' intellectual capabilities. Numerous are the studies dealing with this group of texts spanning from the end of the 4th millennium up to the latest attestations of cuneiform writing in Mesopotamia at the very beginning of the Common Era.¹ This paper focuses particularly on the rich archaic material, which comprises about 750 tablets and fragments found in Southern Mesopotamia and identified as lexical texts.² Compared to the about 5,500 tablets and fragments of administrative nature³ the importance of the archaic lexical corpus is twofold.

First, at a superficial glance, the knowledge these texts preserve is a pristine world view dealing with several aspects of society, culture, and—in particular—economy, and even more importantly, the lists' compilers invented a complex categorization of the items this world incorporate.⁴ This categorization or classification

Author's note: This paper is a continuation of a lecture given at the 53^{ème} *Rencontre Assyriologique Internationale* in Moscow and St. Petersburg. There I tried to study the structures and arrangements of entries in early lexical (or word) lists as we know them from the relatively fragmentary situation in Uruk and Ġamdat Našr as well as from the rich sources of the ensuing periods from sites like Fāra, Tell Abū Šalābiḥ and Ebla; cf. Wagensonner (2010).

1. The still best overview is provided by Antoine Cavigneaux (1969) despite its publication prior to that of the archaic lexical texts in ATU 3. The earliest lexical lists and their ensuing tradition in the 3rd millennium as well as the beginning of the 2nd millennium are assembled in Englund 1998: 88–89, Fig. 24.

2. Since the number Robert K. Englund published (1998: 82) some new texts became known. In the CDLI database (<http://cdli.ucla.edu/search/search.pt>, accessed July 2009) 18 lexical texts are entered dated to the Uruk IV period; 732 lexical texts can be assigned to the Uruk III period.

3. Following the CDLI database 1,829 are currently entered as economic records dated to the Uruk IV period and further 3,668 tablets and fragments from the Uruk III period. Englund 1998: 82 states 5,150 archaic texts. Further 395 texts of the Uruk V period are listed in the database.

4. This classification and the systems evolved on a linguistic as well as socio-anthropological basis are currently discussed in a project of COST, A-31 "Stability and Adaptation of Classification Systems

has already been in progress at the time the first thematic lists were compiled. We have only scarce information about the Uruk IV predecessors of the later standardised texts, which date to the Uruk III period.⁵ Even more interesting is the situation with the few preserved texts which have been interpreted as vocabularies,⁶ i.e., seemingly *ad hoc* compilations that apparently did not undergo any process related to canonization.⁷

We see in the archaic representatives of those word lists already strictly organized patterns and arrangements of entries. Regarding the inherent structure we have only scarce information and the number of studies thereupon is rare up to now (cf. e.g., Krebern timer 2002: 64, 2007: 42–43; Wilcke 2005: 439).⁸ These arrangements seem to predominantly ease the memorizing of the lists' contents. It is well seen by looking on, e.g., the list of professions and titles, whose first entry NAMEŠDA represents the most important function in the Urukian society besides the EN which, by the way, is not directly mentioned in that significant word list.⁹ Except for entry *Lu*₂ A 7—GAL_a ŠUBUR—entries 1–9 all contain the sign NAM₂. Thanks to the about 185 archaic manuscripts of that list as well as to its later tradition in the 3rd millennium we are relatively aware of the order of the entries. The element NAM₂ do not occur again in the remainder of the list and we can assume that professions respectively titles containing this element are of higher rank than entries containing the two most frequent signs in the list—GAL_a and SANGA_a.¹⁰ But the main underlying

in a Cross-Cultural Perspective" (<http://www.classifiers.eu>). It is noteworthy that, e.g., in the Egyptian writing system(s) despite of its seemingly more complex classification system, lexicographical works are considerably less in use than the lexical lists in the Mesopotamian sources. In Egypt, the so-called *Onomastica* are a valuable representative of lexicography, for they try to categorize listed items like fish and birds and further categories of flora and fauna, but also topographical terms.

5. Noteworthy are the relatively well-preserved predecessors of the professions and titles list NAMEŠDA published as ATU 3, pl. 23 (W 9656,h1) and ATU 3, pl. 23 (W 20421,1). There is also a fragmentary tablet of Archaic *Vessels* dated to the Uruk IV period (ATU 3, pl. 67 (W 21060,5*)) and finally a fragment of Archaic *Metal* (ATU 3, pl. 74 (W 16621,a)).

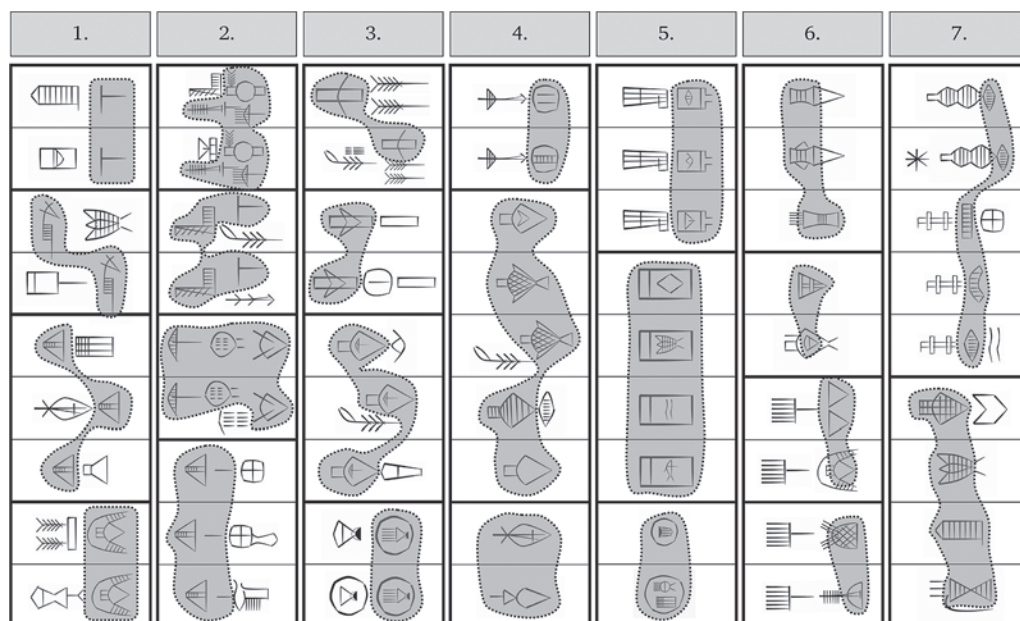
6. There is, e.g., an interesting tablet published as ATU 3, pl. 81 (W 9123,d) whose lower half is preserved. Its content is distributed in five columns. In each column the entries contain different sign forms which share some graphical similarities. Thus, the first column attests to peg-shaped signs, the second to stroke-shaped, the third to round-shaped, the fourth to square or rectangular-shaped signs. It is quite possible that this tablet is a kind of scribal practice or—more presumably—an inventory of sign forms arranged after the respective shapes of signs. Cf. also below note 25. It also should be noted that the list *Swine* (former *Dog*) is certainly not a member of the corpus of standardized lexical texts; cf. below note 22.

7. The lenticular tablet ATU 3, pl. 80 (W 14264) is — like the text discussed in the previous note — a kind of sign inventory. On this tablet the signs ŠITA_{a1} and SILA₃ and variations as well as combinations thereof dominate (e.g., ŠITA_{a1}+ŠU (𐎶𐎶), ŠA (𐎶𐎶)). Compare the administrative text ATU 5, pl. 3 (W 6066,a), where we find similar entries like ŠITA_{a1}, ŠA+HI_{gun4} (𐎶𐎶𐎶𐎶).

8. Wilcke states, that “Die ‘Listen’ waren (...) hierarchisch nach Rang oder Größe des Bezeichneten, nach Assonanz oder Reinformen der Bezeichnungen, nach graphischer Identität oder Ähnlichkeit, wie auch aufgrund semantischer Nähe geordnet und nach unterschiedlichen Merkmalen aufgefächert.” (2005: 439). For an attempt to formulize a preliminary approach see my remarks in the proceedings of the 53rd Rencontre in Moscow and St Petersburg and fig. 1. Some of those interpretations are picked up in this paper.

9. According to Englund the sign EN_a is attested 996 times in the administrative text corpus (1998: 70).

10. For more seemingly hierarchical arrangements in the archaic NAMEŠDA-list cf. Wagen sonner (2010: § 3). It should be noted that groups of entries sharing a single sign or a sequence of signs also show some features which best can be explained by assuming the influence of hierarchy. So, in such cases SANGA_a never precedes GAL_a.



1. a group of entries shares **one sign**
2. a group of entries shares a **sign-sequence**
3. a group of entries shares a **sign-combination**
4. a group of entries shares the **sign-shape**
5. a group of entries shares a **frame-sign**
6. a group of entries shares a **sign-part**
7. a group of entries shares a “**sign-modification**”

Fig. 1.

principles of arrangement in this and the twelve other known thematic lists of Uruk seem to primarily reflect graphical similarities between signs, even in cases when the similarities are just realised by shape or markings. Fig. 1 shows the possibilities of such arrangements.

As said before, these arrangements primarily help to facilitate the memorization. Nevertheless, the overview above only represents the graphical level. Certainly the arrangement of entries regarding phonetic similarities might have been in use too, even in that early period. Unfortunately we know too little about the sounds of the proto-cuneiform signs and interpretations in that direction are mere speculation.¹¹ In a recent article Anne Draffkorn Kilmer states that once the scribes’ “knowledge could be preserved in written form, other scribal principles could be applied in the formation of the lists, e.g., names of objects that shared the same cuneiform signs might be placed together differently from the older oral arrangement” (2004: 140). This is indeed an exciting suggestion, which is well documented in the pertaining textual evidence. Remains of phonetic arrangement within the lists’ structure are existent but should be handled with care. Considering the Urukean evidence phonetic similarities between entries are best recognizable again in the professions list *Lu₂ A* in entries 14–18. There, entry 15 (NUN ME_a) was surely incorporated in this small section caused by its reading ABGAL_a (Krebern timer 2002: 64; 2007: 42–43;

11. Cf. Krispijn (1991/92: 15–18).

Wagensonner 2010). Although there are some other more or less clear occurrences of phonetic similarities within the lists' structures,¹² the graphical arrangement seems to be predominant in the early lexical texts.¹³

As mentioned above, in collecting designations and lexemes those thematic lists are our main source in categorizing and classifying the Early Mesopotamian world. In doing so, these word lists were part of a "scientific elite" and thus incorporated in the scribal education, which has to some extent already existed in the Uruk period.¹⁴ Although final conclusions are of course not possible to make, the standardisation of word lists in the Uruk III period as well as the relatively standardised sign forms suggest that there was a kind of centralised institution responsible for the transmission of the proto-cuneiform script and its inherent capabilities.¹⁵ Since the need for writing down economic transactions significantly increased in that period, it was very likely necessary to educate future administrative scribes, and in order to fulfill this goal the lexical texts were an essential tool.

Recently Niek Veldhuis persuasively showed that the archaic word list known as *Sumerian Word List C* (former *Tribute*)¹⁶ can be best interpreted as a kind of exercise which "remains relatively close to the practice of archaic writing," for this list is the only known member of the "scientific" textual output from Uruk joining lexemes and numerical notations together. Therefore this list is "the one with the most practical relevance" and an "exercise in elementary administrative skills" (2006: 195). The repetition of a whole section—i.e., entries 3–30—also confirms this point of view.¹⁷

This list should be our starting point for comparison between lexical and mundane texts. At first glance both kinds of text seem to be rather different. But compared to lexical lists economic records—I will concentrate on the early accounts from the Uruk IV and III periods in particular—share, however, some similarities with the elaborate thematic word lists. Although the physical characteristics like tablet shape or arrangement of entries in many cases differ considerably,¹⁸ the main accordance between lexical lists and economic records is the fact that an entry is normally preceded by a numerical notation. Except for the afore-mentioned *Sumerian Word List C* in each thematic word list we find directly before a lexeme the numeri-

12. For some further examples in the early evidence cf. Wagensonner (2010: § 3).

13. Partly overlapping with graphical similarities—i.e., patterns 1–3 in fig. 1 in particular—are entries which seem to have a semantic relationship. This is seen, e.g., in *Archaic Lu₂ A*, entries 35 (GAL_a IM_a) and 36 (IM_a TUR) for obvious reasons. The juxtaposition of GAL_a and TUR is also frequently found in administrative documents, as in several instances in MSVO 3, 11 (GAL_a ŠEN_b / ŠEN_b TUR). [Like in the lexical attestation there, too, TUR is put in second position after ŠEN_b. This might be no coincidence, for the same occurs in MSVO 3, 6.]

14. Nissen 2011.

15. These capabilities are best recognizable in the so-called *Vessels*-list, which predominantly "plays" with sign-combinations of the (frame)-sign DUG_b and an incorporated sign. As was shown by Theodor Krispijn only a few of the possibilities represented in that list are actually preserved in economic records (1991/92: 14, materials 1). Nevertheless the ensuing tradition in the 3rd millennium re-copied that lexical list including those sign-combinations not attested in the contemporaneous non-lexical texts; cf. the well preserved manuscript of ED *Vessels* SF 64 (VAT 12587).

16. Cf. the score transliteration in ATU 3, 112–120.

17. Recently Peter Damerow pinpointed a rather intriguing example—MSVO 3, 81. This tablet whose obverse is badly damaged is at first glance an administrative account. But on the reverse the scribe practised or "played" with the sign KALAM (2006: 7, fig. 5).

18. For the techniques of arranging entries in administrative texts of the Uruk period cf. Englund 1998: 58–59, fig. 17.

cal sign N_1 ($\Rightarrow$), very presumably indicating “one” item of the list. The same principle is used in the administrative documents, where each commodity transferred is preceded by a numerical notation of some sort.

But far more interesting are the contents of the economic records compared to the entries of the lexical lists. The themes contained in the lexical texts of the Uruk period are rather pragmatic with reference to the economic reality. At first glance the lists seem to primarily deal with commodities which could virtually also be found in economic transactions. The lexical list *Vessels* containing many entries not existent in the pertaining administrative texts is no exception to this point of view, for it tries to attest to the capabilities of proto-cuneiform script (cf. above note 15).

In order to demonstrate some of the similarities between the word lists and the economic texts I intend to give some examples on the following pages. Having Miguel Civil’s warning in mind that in order “to obtain meaningful results, one has to fulfill strictly the requirement that the lexical series and administrative texts to be compared be *rigorously contemporary* and from the same locality” (1987: 138) I only compare texts from the same period and—where possible—from the same place.

The subsequent “case studies” of course only scratch the surface. They are intended to represent a superficial survey of the texts and any interpretation is—due to the early periods studied in this paper—speculative and therefore preliminary. Nonetheless it should be anticipated that a quite great number of the archaic administrative documents seem to reflect those methods of arrangement briefly outlined above, even they are not as elaborate as in the contemporary lexical texts.

Case Study 1 Links between the Professions Lists and Economic Records

Among the archaic texts yielded in Uruk we have two (standardised) lists dealing at least partly with professions and titles.¹⁹ A strong link between the word list known as *Officials* and an administrative document is attested in MSVO 1, 112 from Ġamdat Našr. The entries of this fragmentary record are classified either with $\check{S}ITA_{a1}$ (obv. ii’:2’–iii’:10’) or $UKKIN_a$ (obv. iii’:11’–iv’:10’), both presumably representing two social entities. The following score illuminates the incredible similarities between the arrangement of entries in this text and the lexical list:

<i>MSVO 1, 112</i>		<i>Officials</i>	
obv. ii’:4’	$1N_1$ EN _a NUN _a $\check{S}ITA_{a1}$	14/16	$(1N_1)$ EN _a (I) NUN _a
obv. ii’:5’	$1N_1$ EN _a AMAR $\check{S}ITA_{a1}$	17	$(1N_1)$ EN _a AMAR
obv. ii’:6’	$1N_1$ AN $\check{S}U_2$ +EN _a $\check{S}ITA_{a1}$	18	$(1N_1)$ $\check{S}U_2$ +EN _a AN
obv. ii’:7’	$1N_1$ NAM ₂ KAB $\check{S}ITA_{a1}$	19	$(1N_1)$ NAM ₂ KAB
obv. ii’:8’	$1N_1$ EN _a NUN _a $\check{S}ITA_{a1}$	20	$(1N_1)$ EN _a NUN _a URI

But this document is not an isolated incident. A similar case is found on the tablet published as ATU 6, pl.57 (W 14804,c=CDLI P002197). Although the entries on the

19. For the possible interrelation of entries in the list Lu_2 A (and *Officials*) as well as the underlying principles of arrangement cf. my remarks in Wagensonner (2010: §§ 4.2 and 4.3).

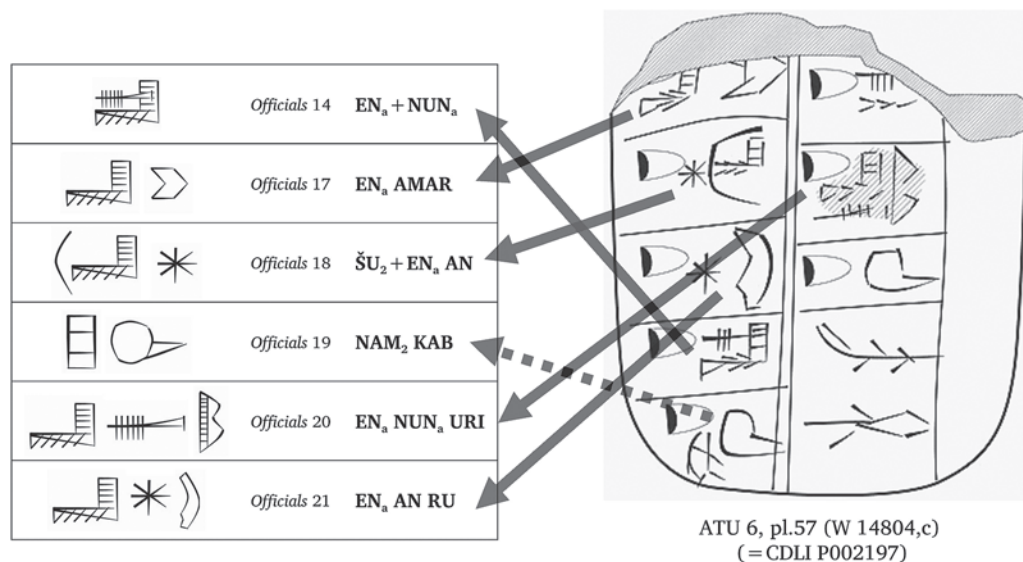


Fig. 2.

economic record are not exactly in the same sequence as in the lexical list, the similarities are striking, as shown in Fig. 2.²⁰

In addition some of the entries of the better known professions and titles list *Lu₂ A* (NAMEŠDA) are attested in administrative texts too (Englund 1998: 108–109, fig. 35).²¹

Case Study 2

The greater part of tablets classified as lexical could be assigned to standardised word lists. Besides these in total 13 lists²² there are some texts, which were interpreted as archaic vocabularies. An astonishing example is an archaic vocabulary published as ATU 3, pl.81 (W 20708). There we find in three subsequent entries in the first column the sequence GAL_a – GEŠTU_b – EN_a+NUN_a. Intriguing is the fact that the same sequence occurs also in economic records like in ATU 6, pl.4 (W 10601). But this arrangement can already be traced back to the Uruk IV period. The well-preserved predecessor of the professions list NAMEŠDA published as ATU 3, pl.23 (W 9656,h1) attests to this sequence twice (Fig. 3).²³

20. An important source is also an unpublished tablet kept in the Iraq Museum, IM 73409,2 (= CDLI P004499) which attests to many entries of the lexical list *Officials*.

21. Besides the examples given by Englund there is also a text published as ATU 5, pl. 86 (W 9656,g) dated to the Uruk IV period whose first four entries read (1) 1(N34) [E]ŠDA, (2) 1(N34) NAM KAB₂, (3) 4(N14) NAM₂ [D?], (4) 4(N14) N[AM₂ NAM₂?]. The Uruk IV predecessor of the professions list also belongs to the same find context (cf. fig. 3).

22. The list *Swine* (former *Dog*) containing 58 entries of designations of *swine* is very presumably an *ad hoc* compilation; cf. Cavigneaux 2006: 20–22; Veldhuis 2006: 186, note 8.

23. Compare also *Officials* 13 (GEŠTU_b) and 14 (EN_a+NUN_a). *Officials* 12 is partly broken, but in virtue of the ED IIIa text SF 59 the archaic entry could be reconstructed as [UB] GA_a (cf. SF 59).

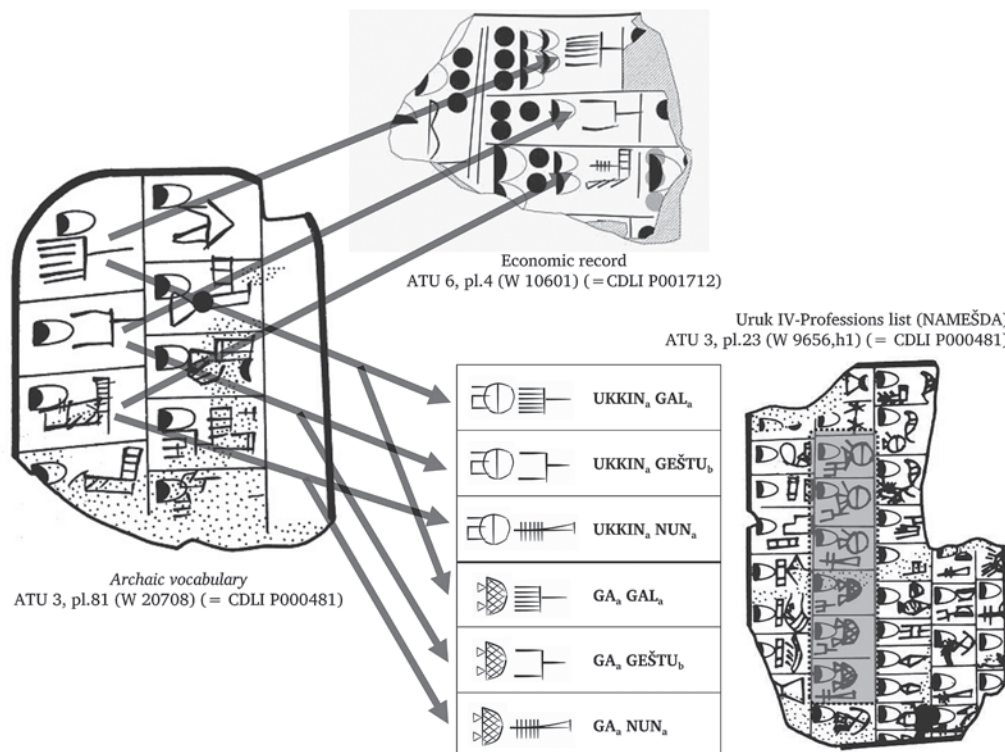


Fig. 3.

Case Study 3: ZATU 753

The exact meaning of the commodity written with the sign ZATU 753 (𒀠) is still unknown.²⁴ Its lexical occurrence is found in *Officials* 8 where it follows the entries 5 (KISAL_{b1}), 6 (NIM_{b2}) and 7 (ŠITA_{a1}) and precedes two entries containing the sign SANGA_a. This arrangement has its administrative parallel in a text published as ATU 6, pl.15 (W 11983,a*) (Fig. 4). But parallels are so scarce that the similarity between the lexical and the economic text could also be a coincidence.

The sign ZATU 753 (𒀠) occurs also in other contexts in the administrative texts of Uruk and Ġamdat Našr. In several instances it is preceded by the commodities ME_a (𒄠), ZATU 644 (𒀡), and ŠU₂ (𒀢), as shown in the examples in Fig. 5.²⁵ All four signs are graphically relatively similar. This sequence of entries is sometimes followed by MA (𒄠) and ḤAŠHUR (𒄠) and MA ZATU 735_b, GA_{2a1}+GEŠTU_c, and UKKIN_b+DIN.²⁷

24. The sign occurs 132 times in the administrative text corpus; cf. Englund (1998: 70).

25. The vocabulary discussed above in note 6 also attests to the close proximity of those stroke-shaped signs. There in the second column we read (2') ŠU₂ (𒀢) / (3') N₅₇ (𒀣) / (4') ME_a (𒄠) / (5') ME_b (𒄡) / (6') NU_{gunu} (𒄢). The sign ME_b after ME_a is rather similar in shape to ZATU 753 (𒀠). This is confirmed by the third column where we read in l. 4' LAGAB_a+ME_a (𒄠) and in l. 5' LAGAB_a+ZATU 753 (𒀠).

26. In the majority of instances MA and ḤAŠHUR, when they are attested in administrative documents of the archaic periods, they occur in this sequence, even in the lexical evidence Wood 20 (GIŠ MA) and 21 (GIŠ ḤAŠHUR).

27. Cf. also MSVO 1, 165 in fig. 5 which attests to this sequence of commodities (discussed in Matthews (1993: 36)).

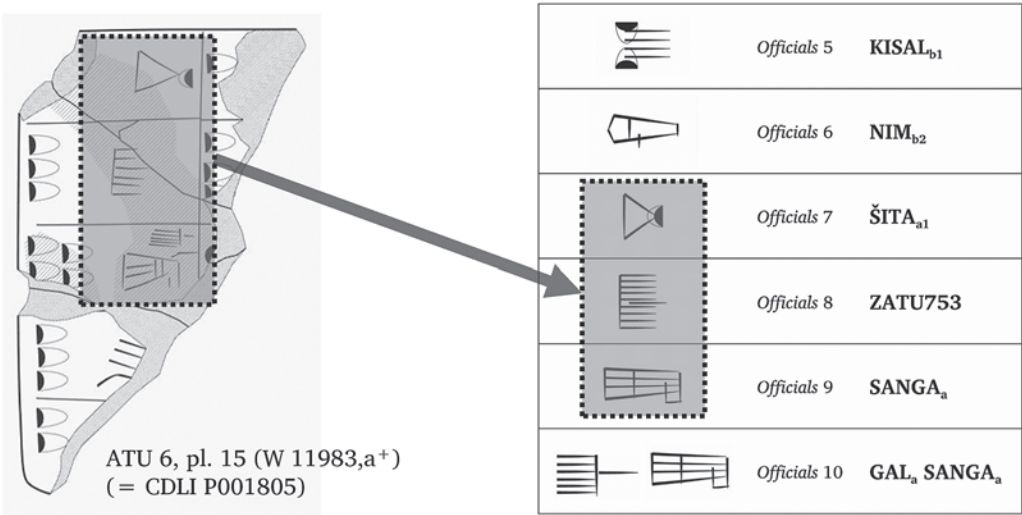


Fig. 4.

Case Study 4: The Lexical List Metal

After the professions and titles list NAMEŠDA the list of metals and metallic objects is regarding its arrangement of entries one of the most sophisticated lexical texts of the Uruk corpus.²⁸ Even there is no direct parallel of a sequence of Archaic *Metal* in an administrative document, some of the lexical entries occur in economic records. An unpublished administrative text from a private collection (= CDLI P255074) reads in its first entries:

CDLI P255074		Metal	
obv. i:1	6N ₁ SUH ₃	18	(1N ₁) SUH ₃
obv. i:2	2N ₁ TUN _{3a}	23ff.	(1N ₁) TUN _{3a}
obv. i:3	1N ₁ TAG _{a1}		
obv. i:4	1N ₁ GIŠIMMAR _{b1}	62ff.	(1N ₁) GIŠIMMAR _{b1}
obv. i:5	2N ₁ UDU _a GIR _{2a}	67f.	(1N ₁) (AN) GIR _{2a} UDU _a
obv. i:6	4N ₁ KU _{6a} GIR _{2a}	72	(1N ₁) GIR _{2a} [] KU _{6a}

MSVO 4, 21 again starts with entries ŠEN_a (), URI (), and TUN_{3a} (). ŠEN_a and URI are also the first two entries of the contemporary lexical account.

Some Further Examples with No Direct Lexical Counterpart

There are many instances where we find the same sequence of entries in several administrative documents. Although in such cases no direct lexical parallel is preserved, such stereotypical sequences seem to derive from the need for a proper

28. Cf. my remarks on the arrangement of entries in this list in Wagensonner (2010: § 4.12).

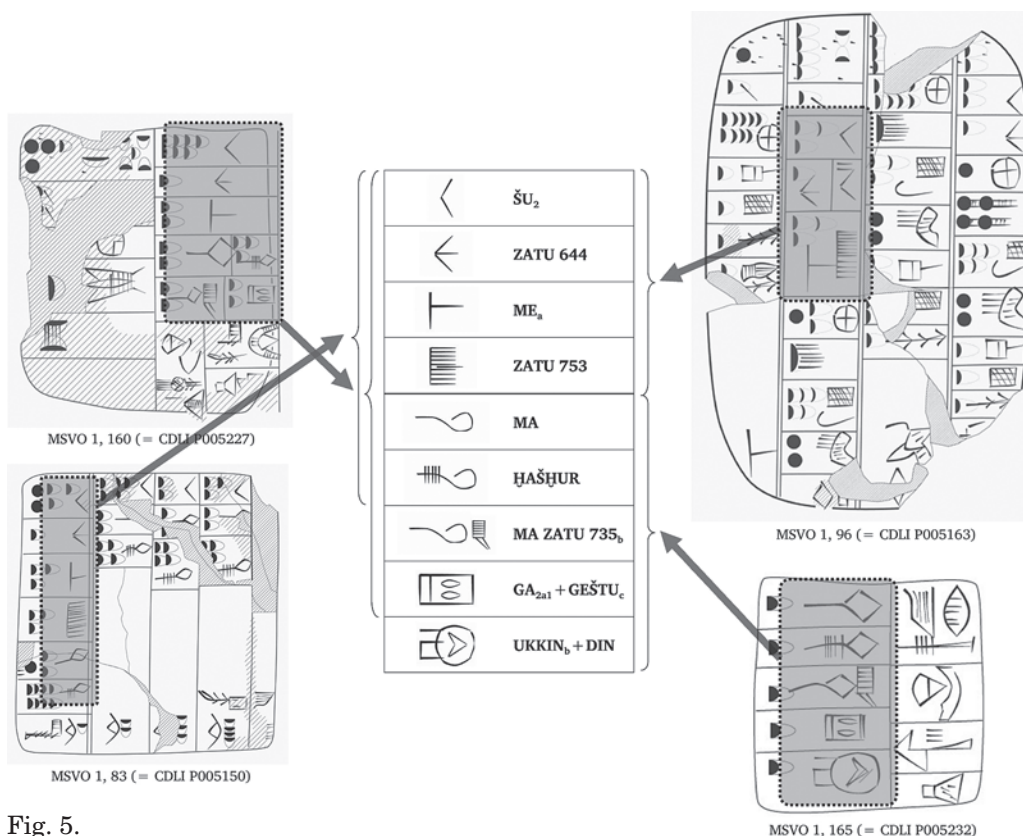


Fig. 5.

standardization of bureaucratic procedures. In the subsequent paragraphs I will pinpoint some of those examples dated to the 3rd millennium.

The first example occurs in several texts originating from different places, especially Fāra. All the texts date to the ED IIIa period. There we find in several instances the sequence *ninda* – *gug*₂ – (*pap*) *tu*₇ – (*pap*) *GA*₂ + *KU*₆.A (cf. fig. 6).²⁹

A further example is found in innumerable instances of the Ur III period. Many texts attest to the sequence *kaš* (𐎶𐎶) “beer” – *ninda* (𐎶) “bread” – *i*₃ (𐎶) “oil” – *nağa*³⁰ (𐎶𐎶) “potash.” To my knowledge, all accessible texts attesting to these four dairy products use this stereotypical arrangement. This cannot be a coincidence. There seems to be no contemporary lexical evidence which might represent a parallel to that sequence, but about one century later the Old Babylonian lexical list pub-

29. The sequence *ninda* and *gug*₂ also occurs in the lexical list ED *Food/Grain* (cf. SF 15), entries 29 (*ninda gal*), 30 (*gūg gal*), and 31 (*gūg gūg*).

30. This commodity is found in other contexts too. In those cases it is accompanied by *mun* “salt” and *gazi* “mustard.” The latter two goods are already attested in the archaic *Sumerian Word List C*, entries 5 (/33) 5N₁ *GA*₂ + *MUN* and 6 (/34) 5N₁ *GAZI*. There is also a parallel in OB *Ura* 2, 395 (^{kuš}*dug*₃-*gan mun*), 396 (^{kuš}*dug*₃-*gan nağa*), and 397 (^{kuš}*dug*₃-*gan gazi*). A similar case is found in SLT 15, ll. xii:28–xiii:4: *mun* / ‘*mun gazi*’ / *sig*₄ ‘*nağa*’ / *pa na[ga]* / *gazi* / *sil*₃ *gazi*. Lexically this sequence is still attested in a Middle Babylonian lexical text from Alalah—*AIT* 447, a list of stones (*na*₄) and grasses (*u*₂), ll.iii:32–34: *na*₄ *mun* / *na*₄ *gazi*^{sar} / *na*₄ *nağa* (MSL 10, 37 (W)).

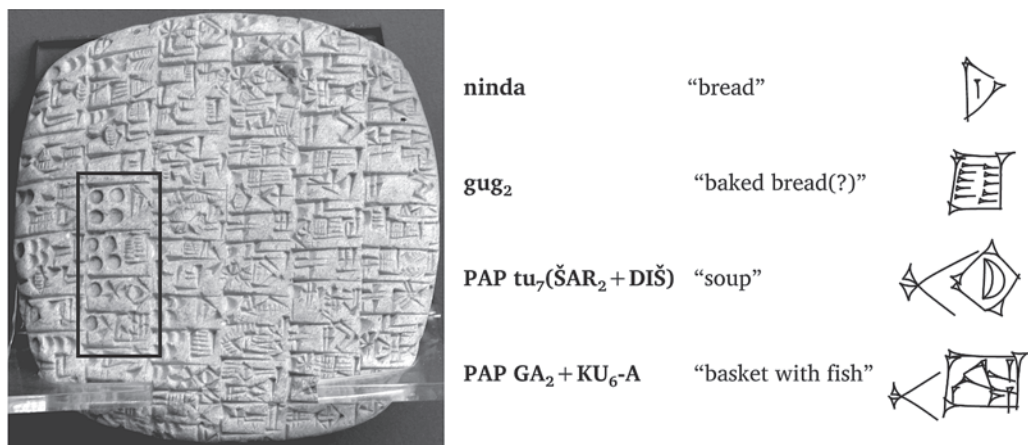


Fig. 6.

lished as SLT 12 contains a list of several dairy products arranged in sections. The sequence of these sections recalls the order of commodities in the economic records of the Ur III period.³¹ But what caused this arrangement? Looking closer on the sign forms reveals that possibly graphical aspects may have played a considerable role in choosing this *form*.

Finally, in economic records from Umma and Girsu in the Ur III period we find several times the sequence *i*₃(-nun) “(princely) oil,” *ga gazi* “a dairy product,” and *zu*₂-lum “dates.”³²

Conclusions

The results presented in this paper have to be considered as preliminary, for our understanding of the proto-cuneiform texts is still too insufficient. But nevertheless there are some astonishing parallels between the elite lexical texts and their properly arranged entries and the data-sets of commodities in administrative documents. Since this study is a work in progress, an appropriate and elaborate meth-

31. Cf. SLT 12: ll. obv. ii:4–iii:7 (*kaš*); *ibid.* ll. obv. v:1–vi:14 (*ninda*); *ibid.* ll. rev. i:1’–6’ (*i*₃); *ibid.* ll. rev. v:18’ (*nağa*). The occurrence of a section *šim* “aromatics” can be appropriately explained by comparing the sign forms of *kaš* and *šim*. A similar case is found in section *še* (*ibid.* ll. rev. viii:5–viii:18) compared to the ensuing section in (*ibid.* ll. rev. ix:1’–5’). Anyway after the latter the subsequent four entries, again, contain the sign *še* each. But this is only found in SLT 12. The parallel SLT 15 joins all *še*-entries together (*ibid.* ll. viii:24–ix:15) before opening the section containing the sign *in* (*ibid.* ll. ix:16–20). In SLT 12 ll. rev. xi:17 we have the entry *nağa* only attested once – the last column of that tablet left as far as we can see blank.

32. This is the case, e.g., in ASJ 10, 257 n° 2 (Girsu), ll. obv. 1–3. 5–7. 9–11 (CDLI n° P102405); ASJ 18, 84 n° 20 (Umma), ll. rev. ii:14–16 [On this tablet this order occurs only in the sum (ŠU+NIĠIN₂).] (CDLI n° P102649); BCT 2, 136 (Umma), ll. obv. 3–4 (*i*₃-nun *ĦA* / *ga gazi*). 6 (*zu*₂-lum) (CDLI n° P105377); BRM 3, 7 (Umma), ll. rev. 7–9 (CDLI n° P107237); MVN 3, 349 (Umma), ll. obv. 5–6. 10–11 (CDLI n° P113909); MVN 14, 487 (Umma), ll. obv. 1–3 (CDLI n° P118167); RA 67, 99 n° 2 (Drehem), ll. obv. 1–3, 5–7, 9–11, rev. 1–3 (CDLI n° P127986); SET 188 (Umma), ll. obv. i:13–14 (*ga-ar*₃ *gazi*). 16 (CDLI n° P129598), ii: 21–23, iv:1–2. 4 (ŠU+NIĠIN₂), rev. i:4’–5’, 7’, 17’–19’, ii:14–16, 31–32, 34 (ŠU+NIĠIN₂) (CDLI n° P129598); UET 3, 60 (Ur), ll. obv. 1–2, 3 (*ga us*₂-*ga gazi*), 4 (CDLI n° P136376); UTI 5, 3015 (Umma), ll. obv. 1–3 (CDLI n° P141034). This list of texts is of course not exhaustive, but it shows that this sequence is relatively well-attested and not limited to texts from one place.

odology is still pending. Additionally we have to recall Miguel Civil's words mentioned above who insisted on a comparison between both text genres on condition of sources from the same time and place (1987: 138). Nonetheless there are intriguing examples which often do not fit this need appropriately.

A proper analysis of the cognitive processes leading to the formation of lists and especially to their inherent arrangement of entries is still pending.³³ The usage of graphical similarities is very productive for the archaic texts in particular and can also be determined in the administrative corpus. Unfortunately our modern point of view is rather hampered by the still insufficient understanding of the texts.

In my opinion many of the stereotypical sequences of commodities are not accidental, but may reflect a bureaucratic need to better organize the records. As mentioned above we find these methods in several periods. Since this paper concentrates on the earliest attestations, it is not the right place here to focus too much on those later examples.³⁴

33. Walther Sallaberger quotes in his study about potters and their products a section of *Ura X*, 388'-510'. This section deals with im "clay" in combination with various actions. After Sallaberger the arrangement of entries whose last one is *tuppu* "tablet" follows the production process (1996: 11).

34. Outside of the administrative corpus there is, e.g., a Neo-Babylonian letter published as CT 22, 6 (edition in Ebeling 1949: 5-6). This private letter was written by Iddināya (= Itti-Marduk-balātu/Nabū-ahhē-iddin/Egibi) to his step mother Qudāšu. The sender complains about the lack of any message from his family, since he is not at home in Babylon but abroad. Among others he tells a story about a certain Burkū who "ascended upon the loin(cloth) of Tašmētu" (*Burkū ana burki ša Tašmētu iteli*) [compare the word-play between the PN and *burku*]. Obviously this message reminds the scribe to ask about the state of his daughter named Tašmētu-tabni in the subsequent line (*šupur Iddināya šulum ša Tašmētu-tabni (. . .) išāl*).

References and Abbreviations

- ATU 3 Englund, R. K. & Nissen, H. J. 1993. *Die Lexikalischen Listen der Archaischen Texte aus Uruk*. Berlin.
- ATU 5 Englund, R. K. 1994. *Archaic Administrative Documents from Uruk: The Early Campaigns*. Berlin.
- ATU 6 Englund, R. K. & Nissen, H. J. 2005. *Archaische Verwaltungstexte aus Uruk: Vorderasiatisches Museum II*. Berlin.
- CDLI University of California & Max Planck Institute for the History of Science. *Cuneiform Digital Library Initiative* (<http://cdli.ucla.edu/>).
- MSVO 1 Englund, R. K. & Gregoire, J.-P. 1991. *The Proto-Cuneiform Texts from Jemdet Nasr* (Materialien zu den frühen Schriftzeugnissen des Vorderen Orients, 1). Berlin.
- MSVO 3 Damerow, P. & Englund, R. K. forthcoming. *The Proto-Cuneiform Texts from the Erlenmeyer Collection*. Berlin.
- MSVO 4 Englund, R. K. 1996. *Proto-Cuneiform Texts from Diverse Collections*. Berlin.
- SF Deimel, A. 1923. *Die Inschriften von Fara II: Schultexte aus Fara* (WVDOG 43). Leipzig.
- SLT Chiera, E. 1929. *Sumerian Lexical Texts from the Temple School of Nippur*. Chicago.
- Cavigneaux, A.
 1969 Lexikalische Listen. Pp. 609-641 in *Reallexikon der Assyriologie* 8. Berlin: de Gruyter.
 2006 Les suidés : pictogrammes et listes lexicales. Pp. 15-24 in *De la domestication au tabou : Le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien*, edd. B. Lion & C. Michel (= Travaux de la Maison René-Ginouvès 1). Paris: De Boccard.

Civil, M.

- 1987 The Early History of HAR-ra: The Ebla Link. Pp. 131–158 in *Ebla 1975–1985. Dieci anni di studi linguistic e filologici. Atti del convegno internazionale (Napoli 9–11 ottobre 1985)*, ed. L. Cagni (= Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, Series Minor 27). Napoli: Istituto Universitario Orientale.

Damerow, P.

- 2006 The Origins of Writing as a Problem of Historical Epistemology. *Cuneiform Digital Library Journal* 2006:1 (http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlj/2006/cdlj2006_001.pdf), 10 pages.

Ebeling, E.

- 1949 *Neubabylonische Briefe* (= *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Neue Folge* Heft 30). München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.

Englund, R. K.

- 1998 Texts from the Late Uruk Period. Pp. 15–233 in J. Bauer, R. K. Englund & M. Krebernik, *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit. Annäherungen 1* (= OBO 160/1). Freiburg Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kilmer, A. D.

- 2004 Memorizing the Names of Things, From Oral to Written: Mesopotamian Musical Instruments. Pp. 139–41 in *Studien zur Musikarchäologie IV. Musikarchäologische Quellengruppen: Bodenurkunden, mündliche Überlieferung, Aufzeichnung. Vorträge des 3. Symposiums der Internationalen Studiengruppe Musikarchäologie im Kloster Michaelstein, 9.-16. Juni 2002*, edd. E. Hickmann & R. Eichmann. (= *Orient-Archäologie* 15). Rahden/Westfalen: Marie Leidorf.

Krebernik, M.

- 2002 Von Zählsymbolen zur Keilschrift. Pp. 51–71 in *Materialität und Medialität von Schrift* edd. E. Greber, K. Ehlich & J.-D. Müller. Bielefeld: Aisthesis.
- 2007 Zur Entwicklung des Sprachbewusstseins im Alten Orient. Pp. 39–61 in *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft* ed. C. Wilcke. Wiesbaden: Harrassowitz.

Krispijn, Th. J. H.

- 1991/92 The Early Mesopotamian Lexical Lists and the Dawn of Linguistics, *JEOL* 32, 12–22.

Matthews, R. J.

- 1993 *Cities, Seals and Writing: Archaic Seal Impressions from Jemdet Nasr and Ur* (= MSVO 2). Berlin: Gebr. Mann.

Nissen, H. J.

- 2011 Schule vor der Schrift. Pp. . . . in: G. J. Selz (with the collaboration of K. Wagensonner) (ed.), *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies (Wiener Offene Orientalistik, 8)*. Wien: Lit Verlag,

Sallaberger, W.

- 1996 Der babylonische Töpfer und seine Gefäße nach Urkunden altsumerischer bis altbabylonischer Zeit sowie lexikalischen und literarischen Zeugnissen. Pp. 1–128 in W. Sallaberger & M. Civil, *Der babylonische Töpfer und seine Gefäße nach Urkunden altsumerischer bis altbabylonischer Zeit sowie lexikalischen und literarischen Zeugnissen / HAR-ra = hubullu Tablet X dug = karpatu* (= *Mesopotamian History and Environment. Series II, Memoirs III*). Ghent: University of Ghent.

Veldhuis, N.

- 2006 How did they learn Cuneiform? Tribute/Word List C as an Elementary Exercise, in: P. Michalowski & N. Veldhuis (eds.), *Approaches to Sumerian Literature in Honour of Stip* (H. L.J. Vanstiphout). Leiden: Brill. 181–200.

Wagensonner, K.

- 2010 Early Lexical Lists Revisited: Structures and Classification as a Mnemonic Device. Pp. 285–310 in *Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale Vol. 1: Language in the Ancient Near East* ed. L. Kogan (= Babel und Bibel 4). Winona Lake IN: Eisenbrauns.

Wilcke, Cl.

- 2005 ED LÚ A und die Sprache(n) der Archaischen Texte. Pp. 430–445 in *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, July 1–4, 2002*, ed. W. H. van Soldt, R. Kalvelagen and D. Katz (= PIHANS 102) Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

